

DAVE SAVARD

L'AVENIR DE LA DÉMOCRATIE
Perspectives des limites de la démocratie antique

Thèse de doctorat en cotutelle présentée
à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université Laval, Québec
dans le cadre du programme de doctorat en philosophie
pour l'obtention du grade de Philosophiae doctor (Ph. D.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

et

UNIVERSITÉ DE PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE
PARIS, FRANCE
pour l'obtention du grade de Docteur en philosophie

2012

RÉSUMÉ

La démocratie est liée au temps de manière tout à fait particulière, car elle évolue d'une génération à l'autre et doit donc être sans cesse redéfinie. Elle est niée en même temps que créée. C'est la raison pour laquelle le fait de s'intéresser au passé est une manière de mieux comprendre ce qu'est la démocratie aujourd'hui. Or, si nous voulons savoir à quoi elle correspond, on doit chercher à comprendre ce qu'est le sens véritable de la démocratie dans son idéal. Ainsi, prenons pour exemple la liberté. La démocratie doit apporter la liberté à la communauté à laquelle elle appartient, sans quoi il ne s'agit plus d'une démocratie, mais d'une représentation erronée de celle-ci. Par ailleurs, cette forme de liberté au sein de la démocratie ne peut être complète, car elle est toujours créée au travers de ses limites. De nos jours, elle semble inexistante ou désabusée, comme s'il n'y avait plus de lieu pour discuter de cet idéal, d'un lieu commun à tous, c'est-à-dire d'un endroit où l'on se sent chez soi, comme si l'on ne faisait qu'un avec la culture intellectuelle dans l'espace public. Pis encore, faut-il avoir le temps et le désir de discuter de l'idéal de vie que l'on recherche en tant que société. La démocratie répond-elle toujours à nos besoins intellectuels et moraux? Doit-on rechercher autre chose que la démocratie pour répondre à ces besoins?

La démocratie doit être représentative du lieu d'où l'on vient et donner une orientation que la société dans laquelle on vit doit prendre, pour être proche de ses valeurs intellectuelles et morales. Cette démocratie doit vivre dans l'espace civique qui existe et qui doit continuer d'être pour que les générations actuelles et à venir la ressentent comme un parent attentionné et soucieux du futur de ses enfants, car il s'agit de son avenir à elle aussi. Ce lieu a pour but de susciter des réflexions telles que celles qui ont forgé notre passé jusqu'à l'avènement des démocraties libérales modernes et à partir desquelles l'on doit chercher à comprendre avec prudence, quel modèle démocratique répond le mieux à nos besoins intellectuels et moraux actuels, afin d'être bien préparé quant à son avenir. Sans contredit, la démocratie, quelle que soit son époque, est limitée par des événements qui la dépassent sans que l'on puisse pour autant cerner les difficultés à venir afin de les repenser, même si elle ne contrôle point la vie de l'homme en général, car les limites de la démocratie sont toujours en évolution, comme l'est la condition humaine. Les idées politiques changent et évoluent d'une génération à l'autre.

Enfin, il semble curieux de vouloir comparer les limites de la démocratie grecque avec la nôtre, mais le fait de s'interroger sur le sens et la valeur du mot *démocratie* limite l'usure de cet idéal si souvent employé, à tort ou à raison. Le but de cette étude sera modeste, puisqu'il cherchera à réintroduire cette idée à l'aide de l'étude des mouvements de la pensée politique du V^e siècle sous différentes perspectives politiques telles que celles de Platon, d'Aristote et des sophistes. L'objectif est donc de redécouvrir certains aspects des limites de la démocratie antique, afin de mieux s'interroger sur la nôtre, car elles sont à l'origine de nos problèmes humains actuels. Le propos de notre thèse est donc de démontrer que l'étude des limites morales et intellectuelles de la démocratie directe, en lien avec l'histoire de la philosophie politique, permet de réactualiser quelques difficultés théoriques et pratiques irrésolues des démocraties actuelles et à venir. Il faut d'abord comprendre d'où l'on vient si l'on veut saisir le sens réel dans la manière de choisir la direction idéale à prendre dans la recherche du bien commun.

Mots-clés : Platon ; Aristote ; Protagoras ; philosophie politique ; démocratie ; antiquité.

ABSTRACT

Democracy is tied to time in a peculiar way because since it evolves from one generation to the next, it must necessarily be constantly defined and redefined. Because democracy is, so to say, negated and recreated anew, we must concern ourselves with what it will become as a way of understanding what it really is. However, we must search particularly to understand the true meaning of democracy; the ideal that defines it. Take for example the idea of freedom. Democracy must bring freedom to a given community; if it does not, it would not be a democracy. However, this freedom-fostering democracy cannot be absolute because it is constantly confronted with human limitations. Nowadays, democracy seems to be losing its true sense, or to be non-existent even. It seems as if there is no longer a common place where all could discuss the ideal that democracy embodies; in other words, as if there is no longer a common area where all could feel at home in both the cultural and affective parts of our common existence. How can we find the time for this, and how can we again revive this ideal of discussion that gives a higher sense of existence to our present societies? Is democracy the answer to our intellectual and moral needs? Should we be looking at something other than democracy for answers to our present needs? These are some of the major questions that gave rise to this thesis and to which I attempt to find answers.

Keywords : Plato ; Aristotle ; Protagoras ; Political philosophy ; Democracy ; Antiquity.

AVANT-PROPOS

L'étude des limites de la démocratie antique est une longue et périlleuse exploration des questions morales et intellectuelles de notre temps, car il n'y a aucune indication précise qui pourrait nous indiquer le chemin direct vers ce qu'elles sont réellement. Ironiquement, il semble que la question en elle-même incite le citoyen-philosophe à l'étude et à la recherche de ces limites. Je voue toute mon admiration à ceux qui s'y investissent d'une façon quotidienne.

Je désire accorder un remerciement particulier au professeur Thomas De Koninck de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, et au professeur Jean-François de Raymond du Département de philosophie de l'Université de Paris Ouest Nanterre La Défense, qui ont été des directeurs de doctorat extraordinaires et essentiels dans cette étude. Merci pour le respect, la droiture et l'intégrité dont j'ai été témoin.

Un grand merci à ma famille que j'aime. Particulièrement à mon père, Jean-Clément Savard (1942-2007) qui était, et sera toujours, une grande source d'inspiration pour moi. Le temps passe et je réalise que l'on ne peut revivre certains moments, comme partager un bon repas ensemble. Avec le temps, je deviens conscient que la vie est un éternel recommencement, comme la mer qui berce mes pensées lorsque mon regard se perd dans son infinitude. Elles sont avec toi maintenant et pour encore longtemps.

Merci à mon jeune fils Jonah et à ma fille Frédérique que j'aime tant, car ils ont su montrer beaucoup de patience et un esprit conciliant envers un père qui est parfois trop occupé pour donner à Jonah et Frédérique suffisamment de son temps. Je réalise que ce travail m'a éloigné de vous pendant un certain temps, mais l'homme que je deviens saura se reprendre si la vie le veut bien. Je sais qu'il y a certains moments de vos vies que je ne pourrai jamais revivre, mais le simple fait de réaliser que ce projet arrive à sa fin me rend heureux et je sais que ce bonheur aura un plus grand sens pour moi que lorsqu'il sera partagé avec vous, mes enfants. Vous êtes la raison pour laquelle je cherche à devenir une meilleure personne en espérant que vous serez fiers de votre père.

Je remercie mes amis Kevin W. Gray, Uchenna Osigwe, Simon Biauxse, Ludovic Chevalier, Aurélien Chastan, Guillaume Asselin, Nicolas Ouellet, Camille Pichette-Cécycy, Frederik Kraenzel et Marcel Ste-Marie pour leur soutien, pour leurs commentaires et pour la relecture de la thèse, en espérant n'avoir oublié personne.

Mes remerciements vont aussi aux organismes qui m'ont apporté leur soutien de diverses façons au cours de ces dernières années dans mes études, dans la planification et l'organisation d'ateliers en philosophie du point de vue national et régional et dans la planification de mon séjour à Paris : la Chaire d'enseignement et de recherche *La philosophie dans le monde actuel*, la Faculté de philosophie de l'Université Laval, en particulier Mme Lucille Gendron, M. Sylvain Delisle et M. Luc Langlois dans l'organisation de mes études de doctorat, le Département de philosophie du Cégep de Baie-Comeau, La philosophie en région, la Société de philosophie du Québec, l'Association canadienne de philosophie, le Département de philosophie de l'Université de Paris Ouest Nanterre, la Cité internationale universitaire de Paris et la Maison des Étudiants Canadiens à Paris. Je tiens à remercier Mme Aurélie Lévy de l'Université Paris Ouest Nanterre pour l'organisation de mon dossier à Paris Ouest.

Je remercie spécialement Mme Michèle Attard qui m'a été recommandée par M. Thomas De Koninck pour la relecture de mon travail. Elle a lu patiemment la dernière version de cette thèse dans le but de me suggérer des propositions de correction qui ont allégé mon écriture, et cela, tout en respectant ma pensée. Elle a su me lire, me comprendre et donner un second souffle à ce travail. Pour cela, je lui suis des plus reconnaissants.

Je dois beaucoup à Caroline Gagnon, une personne qui occupe une place importante dans ma vie, avec qui j'ai très hâte de partager de doux moments dans notre nouvelle maison, de continuer à lire et à écrire pour encore bien longtemps.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
ABSTRACT	ii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE PREMIER.....	15
1.1 Platon : Les limites de toutes choses.....	15
1.2 Protagoras : Le problème de l'homme.....	23
1.3 Apologie de Socrate : La distanciation de l'âme	41
1.4 Gorgias : Le devoir moral.....	79
1.5 République : L'altération des désirs	95
1.6 Politique : L'idéal démocratique	111
DEUXIÈME CHAPITRE.....	141
2.1 Aristote : Le travail politique.....	141
2.2 <i>Energeia</i>	147
2.3 L'humanisme politique	151
2.4 Le juste milieu	153
2.5 <i>Endoxa</i>	157
2.6 La nature démocratique.....	165
2.7 Ce à quoi tendent toutes choses	171
TROISIÈME CHAPITRE.....	173
3.1 Les limites du commun.....	173
3.2 Les Maîtres de la Grèce	181
3.3 Le mouvement sophistique	199
3.4 Les lieux communs.....	205
3.5 La sophistique dans l'avènement de la démocratie.....	215
3.6 Les limites du relativisme	219
3.7 L'art politique	235
3.8 Les limites de la démocratie	241
CONCLUSION.....	243
BIBLIOGRAPHIE.....	259

INTRODUCTION

PERSPECTIVES DES LIMITES DE LA DÉMOCRATIE GRECQUE

La démocratie est limitée aux temps, tout comme l'est la condition humaine, si l'on considère ce qu'est la maladie ou la mort dans la vie des hommes, car « [il] ne faut pas dire seulement que la démocratie a une histoire. Il faut considérer plus radicalement que la démocratie est une histoire¹ ». Lorsque l'on parle de l'histoire de la démocratie, est-il raisonnable de lui faire porter aussi celle des difficultés de l'Homme? Pour l'auteur de cette thèse, et j'ose espérer pour bien d'autres aussi, les limites de la démocratie, de manière générale, dans toutes leurs complexités, font écho à ce à quoi était, est et continue d'être les limites de la nature humaine, car « si on donne raison à la thèse du caractère strictement instrumental de la démocratie, on lui nie dès lors toute valeur intrinsèque. » Dans un tel cas, la démocratie devient l'objet de nos désirs les plus divers dans ce qu'elle peut nous donner à tout un chacun. Or, ces exigences sont-elles nécessaires aux hommes dans la manière de chercher à définir ce qu'est la bonne vie, car notre quête vers plus de démocratie a des limites ? Peut-elle satisfaire les besoins de chacun?

C'est en ce sens que l'on peut se demander s'il faut renoncer à l'idée d'une réponse déterminée et univoque sur la signification réelle de la démocratie à partir de son passé, de son actualité et de ce qu'elle a à offrir aux générations à venir. Est-il rationnel d'avoir, de nos jours, tant d'espoir dans la démocratie, au point de se poser la question de savoir s'il ne vaut pas mieux l'imposer (par la force s'il le faut) pour en faire le type de modèle politique, en écartant toute autre façon de penser qui permette d'organiser sa vie? C'est la raison pour laquelle notre analyse présente une longue période de la pensée politique afin d'expliquer comment certains penseurs ont été les représentants authentiques de l'esprit du temps de la démocratie : Platon, Aristote et Protagoras ont été les porte-parole de l'esprit démocratique de la Grèce continentale. Ils ont tous, à leur façon, exposé d'importantes limites à la démocratie athénienne. On pourra, en suivant leurs idées politiques, introduire quelques-uns de leurs éclairages sur les limites de la démocratie grecque, et ainsi d'admettre qu'elles ne sont toujours pas résolues au XXI^e siècle.

Cela a été possible parce qu'ils ont observé l'avènement de la démocratie antique dans la manière de la redéfinir sous diverses formes, qui sont la morale, la

¹ Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000, p. 32.

culture et l'éducation. La raison en est simple, l'enjeu de la démocratie est de donner le « goût de l'avenir » (Alexis de Tocqueville), « de générer l'enthousiasme qui poussera les jeunes d'esprit à progresser d'eux-mêmes vers de nouvelles quêtes de sens et de savoir, à renouveler peut-être surtout, dans le contexte des nouvelles connaissances et d'une prise de conscience accrue des richesses des différentes cultures » (Thomas De Koninck²) en prenant le temps d'inclure, à ces richesses, celles de la période ancienne. Cette dernière doit être prise en compte, car elle est loin d'être satisfaite réellement par la philosophie contemporaine, comme s'il n'était plus question de *naïvetés* ou *d'illusions* dans la philosophie de l'avenir.

Par exemple, c'est dans la préface du livre de Cornelius Castoriadis, *Castoriadis et la Grèce Ancienne*³, que l'historien Pierre Vidal-Naquet explique que c'est avec l'émergence de la Cité que l'on assiste à la naissance de ce que certains, dont lui-même, ont appelé l'*espace civique*. Ce lieu est nié en même temps que créé⁴. Il nous est possible de nier et de créer la philosophie de Platon, d'Aristote et de Protagoras, comme il nous est possible de nier et de créer la Cité idéale ou l'idéal démocratique à partir de l'invention de la culture intellectuelle dans l'espace public, et de cet art de l'éducation qui vise à la créer. La culture intellectuelle évolue à travers le temps à l'intérieur de l'âme de tout un chacun. Paradoxalement, la démocratie est l'œuvre de l'éducation morale et politique, et c'est elle qui transcende les représentants authentiques de l'esprit démocratique dans ses diverses représentations jugées inachevées, comme son avenir est nié en même temps que créé au fil du temps.

Castoriadis explique comment « [l']institution sociale du temps tend toujours à être recouvrement et occultation, dénégation de la temporalité comme altérité-altération⁵. » Le point suivant semble essentiel :

Il ne serait même pas suffisant de dire que la description ou l'analyse d'une société est inséparable de la description de sa temporalité; la description et l'analyse d'une société est évidemment description et analyse de ses institutions et celles-ci la première est celle qui l'institue comme être, comme étant-société, et cette société-ci à savoir sont institution comme temporalité propre⁶.

² Cf. Thomas De Koninck, *Questions ultimes*, Ottawa, Les presses de l'Université d'Ottawa, 2012.

³ Cf. Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce : D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004.

⁴ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 22.

⁵ *Idem*, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 293.

⁶ *Ibid.*, p. 285.

Le propre de la démocratie grecque propose l'analyse des œuvres de Platon, d'Aristote et des sophistes (comme Protagoras), puisqu'ils étaient les représentants authentiques de l'avènement de la démocratie au V^e siècle. Ce sont leurs pensées qui transcendent l'imaginaire démocratique, sous diverses perspectives, car elles occupent les esprits qui sont à la recherche de la vérité de nos jours. Cette recherche amène à suspendre temporairement son adhésion à une opinion, pour mieux comprendre de quoi l'on parle avant d'en débattre dans les espaces communs (la place publique). La pensée rationnelle est le retour d'une réflexion possible sur ce que nous connaissons, et sur ce que nous croyons important; une sorte de pause avant d'accepter l'idée de l'autre, ou de s'engager dans l'action avec les autres, pour juger de la valeur de cette idée, et s'assurer qu'elle est digne d'intérêt. C'est ce que, modestement, je propose de faire dans cette thèse, et cela, en évaluant et en comparant les quelques perspectives des limites de la démocratie athénienne à travers les pensées de Platon, d'Aristote et des sophistes.

C'est là que l'enquête sociopolitique a été mise en œuvre par Platon, par Aristote et par les sophistes⁷. Ils ont nié et créé l'idéal de la démocratie, puisqu'elle avait atteint ses propres limites. En effet, le V^e siècle voit s'opérer une dissociation progressive du monde politique et du monde philosophique avec la condamnation et l'exécution de Socrate, limite à laquelle a été exposée la démocratie athénienne et dont Platon, Aristote et les sophistes ont été témoins. Il est donc nécessaire de s'intéresser de plus près à eux et aux formes de la démocratie ancienne, si l'on cherche à rétablir une sorte d'association progressive entre le monde politique et philosophique, si l'on veut comprendre quelles sont les perspectives des limites des démocraties à venir. C'est ainsi qu'il nous faut alors saisir de quelle façon la période de la Grèce antique est une redécouverte de la conscience sociale vis-à-vis de la condition psychologique du citoyen. On parle de la création d'une ouverture et d'un progrès à partir de l'émergence de l'idéal démocratique comme étant un modèle pour les démocraties à venir. Des démocraties qui offrent quelque chose de bien plus recherché :

[U]n monde où il vaut la peine de vivre, des individus capables de voir les autres êtres humains comme des personnes à part entière, avec des pensées et des émotions propres, qui méritent respect et

⁷ Cf. Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann éditeur, 2006; Elle expose la thèse suivante : la morale et les conditions de vie furent à la base d'une sorte de vaste enquête sociopolitique, riche d'un bel avenir. C'est ce que nous nous proposons de réintroduire dans cette étude à travers les réflexions de Platon, d'Aristote et des sophistes afin de présenter quelques perspectives des limites de la démocratie athénienne au V^e siècle afin de comprendre comment elles soulèvent d'importantes inquiétudes dans nos démocraties contemporaines.

sympathie, et des pays capables de dépasser la peur et la méfiance au profit du débat empathique et raisonnable⁸.

On peut certes présenter les perspectives des limites de la démocratie grecque de façon à ce qu'elles portent à réfléchir sur l'un des aspects fondamentaux de la démocratie en général. Par exemple, l'égalité de parole était non seulement la grande originalité de la démocratie athénienne, mais elle a créé aussi l'émergence de la pratique du politique et de la philosophie elle-même. Or, cette égalité n'était pas accessible à tous. Ce droit, voire ce privilège, ne s'adressait qu'à ceux qui étaient considérés comme citoyens. Le sens du mot citoyen excluait les femmes, les esclaves et les étrangers. Cette liberté démocratique a eu un impact considérable sur la démocratie athénienne, tout en étant une importante limite à celle-ci. En plus de ne pas considérer les femmes, les esclaves et les étrangers, tous les citoyens d'Athènes ne prenaient pas part de manière active aux activités politiques de la Cité. Bien que l'espace civique ait été limité aux citoyens athéniens, certains laissaient le droit de parole aux gens plus instruits et habitués aux discussions politiques. De ce fait, on peut supposer que l'idée de la liberté n'était pas une chose réelle à Athènes parce qu'elle était octroyée par l'État. Ainsi, certains penseurs modernes croient que les citoyens d'Athènes ne connaissaient pas véritablement ce que pouvait être une liberté réelle. En fait, ne pourrions-nous pas nous poser cette même question en ce qui a trait à la liberté du citoyen de nos jours?

Une raison peut être évoquée : ils ne pouvaient être, en effet, au-dessus de ce qu'on peut appeler une clôture cognitive, celle-ci ayant été créée par l'institution sociale d'Athènes. Il faudrait admettre, comme l'explique à juste titre Castoriadis, que la quasi-totalité des Athéniens ne pouvait véritablement comprendre ce qu'était une société étrangère. La démocratie athénienne était donc limitée à une certaine forme de pratique démocratique exclusive parce qu'elle privilégiait d'abord et avant tout ceux qui possédaient la citoyenneté.

Mais un retour aux perspectives des limites de la démocratie grecque ne doit pas être perçu comme inutile dans la manière de comprendre ce à quoi correspond l'idéal démocratique de nos jours. N'est-il pas légitime de demander à ceux qui ont influencé la pensée occidentale ce qu'ils n'entendaient pas nous dire, mais aussi de leur poser des questions dans des termes qui leur auraient été incompréhensibles, et cela, sans tomber

⁸ Martha Nussbaum, *Les émotions démocratiques*, Comment former le citoyen du XXI^e siècle?, trad. S. Chavel, Paris, Flammarion, 2011, p. 179.

dans des anachronismes, c'est-à-dire sans commettre une faute de chronologie qui consiste à placer un évènement plus tôt qu'à l'époque où il a réellement eu lieu? Il est, sans aucun doute, dangereux de ne pas mesurer à l'avance la portée de leurs réponses. Cela n'est évidemment pas sans danger.

Qu'il s'agisse de Platon, d'Aristote et des sophistes, il y a toujours le risque majeur de faire un amalgame entre ce que disent les personnages et ce que pense l'auteur, le risque de rendre confus plutôt que d'éclairer. Avant de nous interroger sur les rapports des influences sur la pensée démocratique du V^e siècle, comme les représentants authentiques de l'esprit du temps de la démocratie grecque, demandons-nous d'abord ce qui lie ces personnages? De quelle manière sont-ils liés entre eux au sein de cette analyse? Étant bien entendu, que cette thèse ne peut pas être indépendante de tout ce que nous savons par ailleurs des perspectives des limites de la démocratie grecque!

C'est de là qu'il nous faut établir quelques hypothèses, au risque de les réfuter du fait qu'elles sont dépourvues de contextes, et citées par des philosophes qui ne sont pas la seule voix à écouter si l'on veut chercher à comprendre l'état de nos démocraties actuelles et à venir. C'est la raison pour laquelle cette étude s'arrêtera sur quelques perspectives de la démocratie grecque afin de les appliquer à certains enjeux des démocraties contemporaines. C'est ainsi que nous procédons traditionnellement en philosophie, et il conviendrait d'entretenir ce processus comme héritage à partir duquel nous devons interroger notre présent. Le but est donc de pousser la réflexion plus loin sur l'état actuel de nos démocraties. Ainsi, il nous sera possible d'entrevoir une sorte de miroir de la condition humaine, particulièrement en ce qui a trait à l'avènement de la démocratie. Cela permettra de faire ressortir ses faiblesses et ses forces en ce qui concerne nos valeurs morales et intellectuelles dans l'espace public.

Il s'agit de problèmes qui ne peuvent nous laisser indifférents à cause de l'influence qu'ont exercée les sophistes, Platon et Aristote dans le moment le plus brillant de la culture grecque. Une influence qu'ils ont eux-mêmes découverte et qui, une fois enseignée et apprise, a influencé la pensée de l'Antiquité grecque jusqu'à nos jours. Nul ne peut douter que Platon et Aristote, à l'exception des sophistes, puisque nous n'avons que quelques fragments d'une extrême brièveté de leurs propos, échappent à leurs œuvres aussi, car ils ne sont plus responsables de leurs écrits. L'œuvre d'un auteur peut nous parler, mais doit-on le rendre responsable de l'influence aux niveaux

moral et intellectuel qu'il a, de manière positive ou négative, sur les générations à venir? En fait, comme dans la pénombre d'une caverne, nous voyons se dessiner des reflets, nous entendons des voix, nous percevons un ton et un tour d'esprit.

[Par] esprit [on entend] l'organe par lequel l'homme appréhende le monde des objets – il est donc relié aux choses. Mais si nous adoptons l'attitude que cette époque avait inaugurée et si nous libérons l'esprit de tout ce qu'il comporte d'objets réels, il n'en devient pas pour autant un réceptacle vide – il possède une structure interne propre, révélée ici pour la première fois⁹.

L'esprit est donc considéré comme un *principe formel*. Ici, nous parlons de développer toutes les facultés de l'âme, comme membre de la communauté humaine, d'où l'importance de l'éducation morale et politique dans la vie des citoyens de manière générale, comme cela a été le cas au V^e siècle avec les nouvelles exigences de la démocratie grecque. Or, le problème de l'éducation politique et morale a été une limite à laquelle se sont arrêtés les sophistes, Aristote et Platon à cette période. Mais avant d'aller plus loin dans notre réflexion, qu'avons-nous compris du mouvement sophistique, des dialogues de Platon et de la pensée politique d'Aristote?

On observe de vives discussions où l'enseignement de la vertu est remis en question. On voit qu'il y a bien une démarche morale et intellectuelle dans leur manière de parler de la vertu, malgré leur parcours distinct. C'est alors qu'on cherche à comprendre ce qu'est la vertu, mais sans créer de liens avec les représentants de la pensée démocratique du V^e siècle, en un contact réel ou commun, car nous n'appartenons plus à la même époque. Peut-on parler d'une perte d'authenticité de la démocratie au travers du caractère de l'Homme, dans la mesure où la philosophie et le politique réunis sont des caractères principaux de la véritable éducation? En fait, « [l]a seule culture *universelle* est, selon Protagoras, la culture politique¹⁰. » L'éducation est donc à la base de la culture politique et celle-ci est en lien avec notre temps. Protagoras, par exemple, « proclame que toute vie humaine est axée sur l'éducation culturelle, cela prouve sans conteste que son enseignement avait l'humanisme pour but¹¹ ». Peut-on inclure à cela la compétence technique?

⁹ Werner Jaeger, *Paideia, La formation de l'homme grec*, La Grèce archaïque, Le génie d'Athènes, trad. de A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, 1964, p. 340.

¹⁰ *Ibid.*, p. 348.

¹¹ *Idem*

[La] techné politique [par exemple], enseignée par les sophistes comporte par ailleurs des vues encore plus profondes sur les principes mêmes de la justice et de l'État. Pour Protagoras, elle constitue vraiment le lien intellectuel qui assure la cohésion de toute la structure de la société et de la civilisation humaines¹².

C'est alors que se dessine un jeu d'ombres furtives qui se révèlent à nous comme les responsables directs de tant de découvertes et qui nous laissent étonnés. On échange sur les idées qu'ont partagées les sophistes, ainsi que sur l'influence de chacun dans l'histoire de la pensée politique et de leurs effets négatifs ou positifs sur la démocratie grecque. Des influences « visant à réunir les deux mondes, celui de l'homme et celui de la nature, montrent très bien l'importance croissante prise par le problème philosophique nouveau de la vie et du caractère humains¹³. » Sans contredit, les sophistes ont eu un rôle décisif dans la philosophie de Platon si l'on s'accorde à dire qu'ils ont contribué aux diverses réflexions philosophiques, tant leur pratique était jugée résolue au V^e siècle. Mais le fait de prétendre enseigner la vertu, comme l'a fait ouvertement le sophiste Protagoras, n'était-il pas audacieux?

Avant de répondre à cette question, remarquons que les critiques de Platon contre le mouvement sophistique mettaient en évidence l'importance qu'on lui accordait dans la formation du citoyen à Athènes à cette époque. Dans ses critiques, Platon allait jusqu'à se confondre lui-même entre l'activité sophistique et philosophique. L'apport des sophistes dans la pensée grecque fut considérable, comme en témoignent les réactions qu'ils ont suscitées au sein de la philosophie, ainsi que l'héritage qu'ils ont laissé dans la vie culturelle en général, ce qui confirme l'hypothèse de l'historienne Jacqueline de Romilly. N'était-ce pas la même chose pour Aristote? Une telle lutte entre le mouvement sophistique et l'activité philosophique a été féconde pour l'histoire de la pensée grecque et de la philosophie. Nous pouvons autant parler d'une *double ignorance*, qu'il nous est possible d'admettre qu'il y a eu, à Athènes, une *double naissance expliquée* à juste titre de Romilly¹⁴.

On observe une double naissance qui donna le jour à deux formes de pensée totalement opposées – l'une où tout n'est qu'humanisme et l'autre où tout n'est que transcendance ; d'un côté où tout n'est que pragmatisme et de l'autre côté où tout n'est qu'idéalisme. Nous avons donc, d'une part le mouvement, celui de la sophistique, qui,

¹² *Ibid.*, p. 347-48.

¹³ *Ibid.*, p. 343.

¹⁴ Cf. Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann Editeurs, Paris, 2006.

se fondant sur l'expérience et la comparaison, rédige des lois, aujourd'hui perdu, pour une cité réelle. D'autre part, Platon déduit un système idéal à partir d'une analyse sans compromis. Mais un tel parallélisme entre la philosophie et la sophistique a connu ses limites.

Les œuvres ainsi que les disciples de la philosophie existent toujours, alors que tout l'héritage de la sophistique a été perdu. Tout d'abord, il y a unanimité sur l'activité et le rôle des sophistes, et sur la façon dont celui-ci était lié à la vie concrète de la démocratie athénienne. En fait, de plus grandes exigences au sein de la communauté athénienne ont fait en sorte qu'il y avait chez les jeunes citoyens un besoin de s'instruire davantage pour répondre aux besoins moraux et intellectuels de l'État.

Malgré cette grande popularité, on peut présupposer que, trop soucieux du quotidien et de l'effet produit, ces sophistes, qui étaient de surcroît des étrangers, n'ont pas laissé une œuvre qui soit littérairement digne d'être copiée et méditée de l'avis de Romilly¹⁵. De plus, comme le mentionne Castoriadis, les Athéniens n'étaient pas ouverts aux étrangers, car ils étaient limités par leur *clôture cognitive*. Pourtant, les premiers sophistes, ceux qui nous ont intéressés ici, étaient des philosophes en même temps que des maîtres de rhétorique, des conseillers politiques en même temps que des logiciens, des stylistes en même temps que des scientifiques. Puis, les choses se sont décantées : après la grande floraison des débuts, il n'est bientôt resté plus que des maîtres en rhétorique. Mais qu'est-il arrivé à la rhétorique?

L'enseignement par la rhétorique était nouveau à Athènes et était lié à un besoin pratique chez les jeunes Athéniens qui voulaient prendre part à la vie politique de leur temps. Mais toute chose nouvelle n'est pas sans créer de scandale. Les jeunes citoyens voulaient apprendre à bien parler. Ils se sont interrogés sur le langage et ils ont tenté de mettre de l'ordre dans l'étude de la grammaire, jusqu'alors inconnue. Un tel engouement a eu pour effet d'« alimenter les orateurs en lieux communs, ils ont lancé les réflexions sur l'homme, sur sa psychologie, sur les réactions à prévoir dans les diverses circonstances, sur la stratégie, sur la politique. Ils ont aussi saisi et développé les ressources offertes par l'étude comparée des sociétés¹⁶. » Nous parlons donc de la

¹⁵ *Idem*

¹⁶ Jacqueline de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p. 318.

techné, et l'ensemble de ces nouvelles *technai* est en fait celui qu'on a repris et approfondi à l'âge moderne. Sur ce point, Jaeger explique :

Ajoutons que la *techné* politique enseignée par les sophistes comporte par ailleurs des vues encore plus profondes sur les principes mêmes de la justice et de l'État. Pour Protagoras, elle constitue vraiment le lien intellectuel qui assure la cohésion de toute la structure de la société et de la civilisation humaines¹⁷.

Selon lui, aucun autre sophiste n'a eu une idée aussi haute de leur profession. Ainsi, ces nouvelles *technai* ont engendré une sorte de prétention chez les sophistes, comme s'ils étaient les seuls à pouvoir les enseigner. D'où l'explication de leur nom de *sophiste* et de la raison pour laquelle ce mot a pris un sens péjoratif. Il désignait des gens « trop sûrs d'eux, pour qui le mot primait l'idée et pour qui les raisonnements captieux avaient plus de prix que les réflexions sérieuses¹⁸. » Néanmoins, leurs propos ont été pris au sérieux par Platon et Aristote si l'on accepte l'influence qu'ils ont eue sur leurs œuvres.

D'un point de vue critique, les sophistes étaient les premiers à s'impliquer de manière radicale, à avoir « tenté de penser le monde et la vie en fonction de l'homme tout seul. Ils étaient les premiers à avoir relativisé des connaissances un principe fondamental et à avoir ouvert les voies non seulement à la libre pensée, mais au doute absolu dans tout ce qui est métaphysique, religion, ou morale¹⁹ ». En fait, « l'indifférence et le scepticisme religieux, le *relativisme* moral et métaphysique auxquels Platon s'opposa avec tant d'aigreur et qui firent de lui, pendant toute sa vie, un adversaire acharné des sophistes, sont-ils les éléments essentiels de l'humanisme²⁰ »? Cela ne veut pas dire que les sophistes avaient raison, pour autant, d'agir ainsi, mais ils ont eu l'originalité de pousser aussi loin que possible le rationalisme et le scepticisme.

Même si ce travail critique n'avait eu pour effet que de susciter des réponses, d'appeler les hommes à mieux défendre leurs croyances et de prendre une plus grande conscience de ce qu'elles nécessitaient, la démarche aurait eu un prix inestimable : elle commence déjà à porter ses fruits chez Platon et le pousse à justifier, dialectiquement, la suprématie du Bien pour de Romilly. La sophistique a poussé la philosophie dans son

¹⁷ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 347-48.

¹⁸ Jacqueline de Romilly, *op.cit.*, p. 318.

¹⁹ *Idem*

²⁰ Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 349.

raisonnement ainsi que dans sa manière de se prouver. Sur ce point, « il serait naïf de prétendre qu'elle n'a pas retrouvé, à partir du XVIII^e siècle et dans notre monde moderne, une très large diffusion²¹ ». C'est la raison pour laquelle il faut admettre que cette division dépasse celle du platonisme du fait qu'elle est, de nos jours, plus complexe qu'elle ne l'était à la période ancienne.

Certes, « ils avaient eux-mêmes reconstruit un monde à la mesure de l'homme, et fondé sur ses seules exigences ; dans ce monde, les nécessités de la vie en commun restituaient à la justice, à la bonne entente et aux vertus en général une nouvelle place et un nouveau sens²² ». Le groupe politique et celui de la vie en commun, « ont après toutes les *technai* déjà citées, amorcé une philosophie politique qui a nourri celles de Platon et d'Aristote, puis par leur intermédiaire, la pensée politique qui a suivi, de Cicéron à nos jours²³ ». Toute nouveauté technique, toute nouvelle idée, toute parole nouvelle dite par une personne influencent en quelque sorte, de manière consciente ou non, la façon de voir de tous. Cela n'a-t-il pas été le cas pour Platon et Aristote dans leur analyse des limites de la démocratie grecque?

On observe qu'il y a entre les idées des intellectuels et la morale courante, un échange actif et constant. La morale ou l'absence de morale suscite des dispositifs, et ces méthodes autorisent à leur tour des conduites, des révoltes, des désirs soudain libérés. Les intellectuels infléchissent sans cesse le devenir humain. Notre monde actuel n'est pas si différent, car l'aventure continue toujours avec ses idées, ses sciences et ses limites. Elle concerne toutes les époques de crise et de renouvellement dont la tâche sera de soulever quelques perspectives des limites de la démocratie antique en trois étapes.

La première étape aura pour objectif de nous introduire à la philosophie politique de Platon sur la démocratie athénienne. La deuxième sera une brève analyse de la pensée politique d'Aristote afin d'en soulever quelques éléments essentiels vers une perspective nouvelle de la démocratie athénienne. Enfin, la troisième étape de cette étude concernera le mouvement sophistique en ce qui concerne les limites de l'éducation morale et intellectuelle à Athènes au V^e siècle.

²¹ Jacqueline de Romilly, *op.cit.* p. 318.

²² *Idem*

²³ *Idem*

Finalement, une fois ces quelques perspectives étudiées et comprises, nous pourrions conclure que bien que tout ait été dit sur la démocratie grecque, elle influencera toujours et de manière continue la réflexion politique et philosophique à venir. Une grande partie du V^e siècle, si riche en analyse et en théories de genres divers, se rattache, sans l'ombre d'un doute, à l'influence de l'homme : il doit son essor à l'esprit qui, en dépit des divergences, se traduit encore de façon claire dans les limites de la démocratie grecque et des démocraties à venir.

On ne s'étonnera donc pas de l'importance de la démocratie grecque et de ses limites dans l'éducation du citoyen. Il n'est pas possible aujourd'hui d'entreprendre quoi que ce soit d'un peu complet sur la démocratie grecque en général, ni sur celle d'Athènes en particulier, sans le concours de ce que l'historien Patrice Brun appelle *une science auxiliaire de l'Histoire*. En fait, les renseignements que nous fournissent les fragments des sophistes, ainsi que les textes de Platon et ceux d'Aristote nous aident à compléter notre connaissance du passé athénien : ils lui donnent un éclairage original et direct, chargé d'idéologies inhérentes aux textes historiques et philosophiques²⁴. Or, dans le cadre de notre étude, l'analyse des textes des sophistes, de Platon et d'Aristote sera sociopolitique, c'est-à-dire ce qui est relatif aux comportements humains et qui concerne la société organisée.

Lire, étudier ces textes, c'est être en contact direct avec la réalité de la démocratie grecque, c'est regarder un instantané des valeurs morales et intellectuelles de la vie démocratique athénienne au V^e siècle. Bref, si le philosophe vaticine, c'est parce que pour lui le langage démocratique est ce par quoi s'atténue la séparation qui existe entre l'homme et l'action politique ou entre le monde politique et le monde philosophique. Sur ce point, Claude Mossé explique :

[C'est à] l'intérieur de ces limites chronologiques, et en tenant compte du fait que nos sources sont plus nombreuses et plus précises à partir du dernier tiers du [V^e] siècle que l'on s'interrogera d'abord sur ce que signifiait être citoyen et ne pas l'être à Athènes, sur la façon dont l'égalité politique revendiquée s'articulait sur les inégalités sociales, sur le fonctionnement réel de la vie politique et sur les éléments qui [ont influencé cette transformation sociale et politique]²⁵.

²⁴ Cf. Patrice Brun, *Impérialisme et démocratie à Athènes – Inscriptions de l'époque classique (c.500-317 av. J.C.)*, Paris, Armand Collin, 2005.

²⁵ Claude Mossé, *Politique et société en Grèce ancienne : Le modèle athénien*, Paris, Flammarion, 1995, p. 11.

Ainsi, le fait d'étudier et d'analyser certaines perspectives des limites de la démocratie athénienne par leurs convergences met en présence une accumulation importante de probabilités liées à l'avenir des démocraties contemporaines, qui, selon l'auteur de cette étude, sont fondamentales aux valeurs démocratiques des citoyens, comme le propose à juste titre Martha Nussbaum dans son récent ouvrage : *Les émotions démocratiques* ou Jacqueline de Romilly²⁶ qui explique comment nos recherches et nos analyses sont liées à une forme de démocratie très différente de la nôtre, mais la réflexion grecque cherche toujours à cerner l'essentiel.

On ne se résigne toujours pas à croire que les limites de la démocratie en général sont résolues. C'est la raison pour laquelle il importe de comprendre que d'un point de vue théorique, il y a l'idée que tout est possible au sein de la démocratie, alors que l'expérience révèle en elle-même des passions violentes qui lui imposent des limites. Le postulat de cette étude n'est donc pas de réaffirmer ce qu'est la démocratie antique dans toutes ses splendeurs, mais bien de la réintroduire aux difficultés pratiques, aux déformations et aux divisions, de sorte qu'elles remettent en question l'avenir d'un tel régime.

En fait, il importe de comprendre les limites de la démocratie antique, car elles cherchent à dépasser les profondeurs humaines afin de viser le plus haut niveau des valeurs intellectuelles et morales de l'homme, relativement au monde politique et philosophique. Cette idée peut aussi paraître absurde ou même utopique, puisque tous ne possèdent pas une égale volonté en ce qui concerne l'exercice des responsabilités politiques à l'aide de la réflexion philosophique.

Les passions du peuple sont des limites à la démocratie antique, et contraignent son avenir surtout en ce qui concerne les problèmes moraux, culturels et éducationnels. Le simple bon sens répond qu'il y a des limites à la démocratie, et cela, quelle que soit son époque. Il est impensable qu'elle puisse gérer tous les aspects de la vie humaine, bien que la nôtre admire toujours ses qualités alors que les limites qu'elle impose à la raison choquent encore bien des habitudes, et semble sans doute aussi avilissante aujourd'hui qu'il y a 25 siècles, y compris dans les régions dites *démocratiques*. Ici, nous faisons référence à une sorte d'autorité instituée par le peuple et au nom de son intervention directe dans les affaires communes ; mais aussi à celle d'une interrogation

²⁶ Ici, je ne pouvais pas mentionner Jacqueline de Romilly (1913-2010) qui a été une importante source d'influence, de par son analyse et de sa passion pour la pensée grecque, dans l'ensemble de cet ouvrage.

critique illimitée qui ne refuse pas de voir qu'à certains moments, il y a à juger et à choisir entre le monde politique et le monde philosophique, au sens où ces mots seront pris dans cette thèse²⁷.

²⁷ Cf. Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce : D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004.

CHAPITRE PREMIER

1.1 Platon : Les limites de toutes choses

Être brouillé avec soi-même compromet la possibilité d'être en accord avec soi-même. En effet, parfois, on peut s'imaginer comprendre sans analyse supplémentaire, alors que croyant se connaître, on ne fait qu'assimiler autrui. Ce qui rend la tâche difficile lorsque l'on cherche à discerner les fondements de sa propre pensée, et si l'on veut être en mesure de s'écouter soi-même pour devenir plus autonome et plus libre. Si l'on recherche l'autonomie et la liberté, on ne veut dépendre de personne. C'est la raison pour laquelle, au lieu de revendiquer pour l'exclusivité de la vérité, il serait préférable de s'interroger d'abord sur ses propres valeurs morales et intellectuelles dans la recherche de soi. Or, la démocratie rend-elle possible cet examen de soi?

Dans la préface du livre de Lionel Ponton, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Gilbert Hottois explique comment cette autonomie est la liberté, mais celle-ci reste ambivalente, comme l'est l'Homme, « dont la question demeure plus que jamais radicalement ouverte²⁸ ». D'où l'importance de se connaître soi-même, ni plus, ni moins. Telle était l'inscription delphique de Socrate. Mais, comprise ainsi, cette recherche de soi peut-elle donner accès à un lieu commun pour soi-même? Là où il nous est possible de nous contenter d'une seule et unique idée, comme si elle pouvait suffire à notre raison, sans l'aide des autres et sans qu'elle brime notre autonomie et notre liberté de penser?

Certes, nos idées sont influencées de diverses façons, et cela, de manière continue tout au long de notre vie²⁹. L'idée que l'on se fait d'une chose change au gré du temps, à l'image des variations saisonnières. C'est la difficulté de la *société complète*³⁰ qui nie ou recrée l'espace civique ou démocratique. Elle témoigne d'un esprit

²⁸ Lionel Ponton, *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 16.

²⁹ Par exemple, l'influence de Rousseau sera très nette dans la doctrine politique révolutionnaire. La Révolution française en est un bon exemple. De plus, on peut ajouter à ce propos l'influence des idées de Kant et du projet de *paix perpétuelle* sur l'élaboration de la Société des Nations. Etc.

³⁰ Pierre Bourdieu, Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, 1964; Bourdieu parle d'une « affinité structurale entre les modèles qui ont présidé à l'organisation de l'espace et du temps dans la nouvelle cité grecque, et les modèles auxquels obéissaient la pensée philosophique et l'art du moment. L'accession à un système politique d'un type nouveau, l'*isonomia*, coïncide, par la volonté de Clisthène, avec une restructuration complète de l'*espace et du temps politiques*. À un nouveau type d'intégration sociale correspond une

nouveau. En fait, l'historien Pierre Vidal-Naquet explique comment la Cité grecque a été une *koinônia*³¹.

Bien que la définition générale de *koinônia* sous-entende une sorte de participation intime entre deux choses, Vidal-Naquet explique qu'elle est un corps politique et social très divisé : divisions entre les sexes, entre les classes d'âge, entre les hommes libres et les esclaves, divisions des classes entre riches et pauvres, et, dans ce dernier groupe, entre métèques et étrangers au sens complet du terme, divisions entre ceux qui disposent de la *scholè*³². Par *scholè*, on entend un arrêt, une pause, une trêve, une rupture de mouvement, d'où l'idée d'être en mesure de se reposer. Ainsi, c'est dans l'action que l'être humain peut se retirer en son domaine pour réfléchir, lire, étudier, écrire et méditer. La *scholè* sera donc l'activité du lettré, du philosophe et de l'écrivain.

De manière paradoxale, l'idée de *koinônia* convient également aux lieux, aux temps, et aux catégories sociales, car elles se recoupent les unes avec les autres. On peut être à la fois jeune et étranger, comme Phédon, femme et Milésienne, comme Aspasia. Or, d'un point de vue politique, la *koinônia* n'est pas un concept précis, car elle est construite par chacun d'entre nous. Elle est le résultat de multiples impressions, positives ou négatives, que nous nous faisons d'un concept ou d'un sujet. Par concept, on parle d'une représentation mentale abstraite et générale désignant une classe d'objets ayant certaines propriétés en commun, alors qu'en politique, il s'agit de formuler oralement ou par écrit ce que l'on conçoit. Ainsi, la *koinônia* habite notre cerveau. Cette perception est alors une réalité. Elle peut évidemment renforcer ou affaiblir notre conviction personnelle et influencer nos choix à venir. Le corps politique et social reste donc divisé, même si l'association de certaines idées semble envisageable *a priori*.

Diverses autres tentatives ont également eu cours pour donner de la réalité sociale une vision rationnelle, sans faire pour autant abstraction des limites auxquelles elle s'applique. Dans le cadre de cette étude, nous nous intéresserons aux limites de la

nouvelle organisation des bases morphologiques de la vie sociale. Le découpage de l'Attique doit aboutir non à dissoudre l'unité du *démos*, mais à lui assurer plus de cohésion. p. 143. »

³¹ On parle d'une participation intime ou de communion. Ce mot est utilisé de manière courante dans l'Ancien Testament, Jean 6 :48-69, Mathieu 26 :26-28, Première épître aux corinthiens 10 :16, 1, Première épître aux Corinthiens 11 :24.

³² Pierre Vidal-Naquet, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne* (Flammarion et « Champs » n° 359, 1996); Dans un entretien avec Jean-Pierre Vernant, Hélène Monsacré, *Le Monde*, 25 août 2006, explique comment Pierre Vidal-Naquet offre une ouverture d'esprit le poussant toujours à considérer ce qui est sur le côté, à la marge, et qui peut être intéressant, car jamais il n'a érigé le sujet de sa recherche comme un idéal absolu. C'est donc dans cette perspective, celle de Vidal-Naquet, qu'il nous sera possible de parler de la démocratie ancienne en tant que société complète.

démocratie grecque, plus particulièrement à la période du V^e siècle, puisque la subtilité de la réflexion philosophique a abouti en fin de compte, à la tâche fondamentale qui « consiste à faire front à l'automatisme irrationnel du pouvoir anonyme, impersonnel et inhumain des idéologies, des systèmes³³. » Or, en ce qui concerne l'essentiel de la signification véritable de la démocratie, elle ne peut se traduire en une expression univoque et rationnelle.

Lorsque le sentiment d'éprouver, en nous-mêmes, l'instinctif besoin d'une structure dans notre vie du fait qu'elle demande à devenir plus organisé, plus ferme, plus stable, au milieu de l'écroulement général, cela explique la raison pour laquelle on ne veut pas être de ceux qui poussent à la ruine, de ceux qui, par leur critique, ajoutent leurs forces de destruction à l'ensemble de la communauté. Ainsi, le rôle fondamental de la véritable démocratie est d'exposer la difficulté de la *société complète*, car le corps politique et social sont deux choses distinctes et donc divisées, même si elles ne se rejoignent que sur une seule idée ou concept. Le simple fait d'examiner avec d'autres personnes les différents aspects que les limites de la démocratie grecque dégagent en vue d'une décision à prendre, nous renvoie aux situations limites du corps politique et social, là où il nous est difficile de donner *la* réponse à la question posée : qu'est-ce que la véritable démocratie sachant qu'il s'agit d'un concept qui évolue avec le temps?

La réponse à cette question n'est pas évidente. Elle demeure cachée ou secrète, mais elle peut se manifester à tout moment dans des lieux collectifs, dans le temps et dans des catégories sociales. C'est ce que nous développerons un peu plus loin dans cette thèse. Dans la mesure où il faut prendre la meilleure décision, existe-t-il des lieux collectifs, un temps et des catégories sociales – bien connu de tous – pour définir ce qu'est la véritable démocratie? Un lieu où il nous est possible de s'écouter penser, comme si l'on ne faisait qu'un avec la nature environnante. Or, n'est-il pas normal, voire souhaitable, que nos idées diffèrent de celles des autres? Et que dire du simple fait d'être mal compris par quelqu'un d'autre? Une telle incompréhension suscite au sein de la communauté, qu'on le veuille ou non, des controverses.

Paradoxalement, le fait que l'on n'ait pas peur d'être endoctriné par des idées qui sont contraires aux nôtres ne devrait pas influencer nos choix à venir jusqu'à en oublier qui l'on est et d'où l'on vient. Avons-nous un besoin continu de passer à l'acte, et cela, sans même réfléchir à la raison pour laquelle nous agissons d'un point de vue social et

³³ Thomas De Koninck, *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 31.

politique? Ce fut, assurément, le problème de Socrate lorsqu'il s'est adressé à l'assemblée démocratique de son époque. Ici, il nous sera possible de parler du dilemme dans l'activité philosophique de Socrate en son temps. L'action politique, de manière plus générale, a suscité de nouvelles formes d'écoles de pensée. Elles ont causé des divisions réelles entre l'activité philosophique de Socrate jusqu'à Platon, ainsi qu'avec les figures paraphilosophiques des sophistes, comme leurs forces transcendantes et leurs forces immanentes.

À ce propos, Mario Untersteiner, dans son ouvrage *Les Sophistes*, a introduit l'idée selon laquelle les sophistes sont apparus comme de véritables philosophes dont les théories affrontent de manière particulière les problèmes ontologiques et sociaux de leur époque. Avant de poursuivre cette analyse, il nous est nécessaire d'exposer, dans ce premier chapitre, quelques perspectives des difficultés politiques et sociales dans l'activité philosophique de Socrate. Le but sera d'expliquer le problème de la distanciation de l'âme entre l'activité philosophique et politique. On parle d'être capable de prendre un certain recul par rapport à une situation limite. Par exemple, lors d'une impasse, il est préférable que l'on soit d'abord conscient de ce qu'il faut faire, si l'on veut faire face à la situation et s'en sortir sans avoir à courir de risques inutiles.

Par ailleurs, la démocratie athénienne a exposé un contresens avec la réalité politique de son temps si l'on accepte les critiques de Platon à ce sujet. Bien sûr, on fait référence au procès et à la condamnation de Socrate. C'est de là qu'il nous sera possible d'établir les bases de cette partie de la thèse sur cette injustice à l'égard de Socrate et de cette rupture d'une jonction possible entre la philosophie et le politique. Mais avant d'être en mesure de pousser plus loin notre réflexion sur cette difficulté, il importe de comprendre comment Socrate fut corrigé par plus d'un philosophe dans l'Histoire de la philosophie grecque, tant sont nombreux ceux qui ont adhéré à ses doctrines philosophiques, religieuses ou morales.

En somme, cette partie de la thèse s'inspirera de quelques études, dont celle de Dana Villa, *Socratic citizenship*, afin d'établir les bases de notre réflexion sur l'*Apologie de Socrate* de même que celle sur le *Gorgias*, alors que celle de la *République* fera référence à l'œuvre de Martha Nussbaum, *Plato's Republic: The Good Society and the Deformation of Desire*. On poursuivra notre étude avec *Le Politique* de Platon avec l'aide de l'analyse de Cornelius Castoriadis sur ce dernier. Enfin, en ce qui concerne le *Protagoras*, on se référera à Patrick Coby, *Socrates and the Sophistic Enlightenment – A*

commentary on Plato's Protagoras et a Mario Untersteiner, avec son ouvrage *Les Sophistes*.

À dire vrai, leurs études nous serviront de fondations sur lesquelles il nous sera possible d'édifier diverses perspectives des limites de la démocratie grecque. Mais avant, il importe de comprendre comment les idées, celles qui découleront de cette étude, seront développées et retournées, afin de traiter du problème des limites de la démocratie dans l'Antiquité, en lien avec les difficultés philosophiques et politiques dont Platon fut témoin.

Donc, ce travail cherchera à s'emparer du maître Socrate. Il veut le plier à ses propres intentions afin d'en faire ressortir quelques difficultés de la pensée platonicienne relative aux limites de la démocratie athénienne, en particulier, le problème du politique en lien avec la philosophie dans la vie démocratique du citoyen. Par exemple, peut-on partager l'enthousiasme de la foule dont les tendances sont similaires aux nôtres? N'est-il pas imprudent de se soumettre à l'examen de sa critique, donc celle de la multitude, au point d'oublier qui l'on est, comme Socrate le dit au début de son discours dans l'*Apologie de Socrate*³⁴?

Aussi, certaines formes de connaissances et certains fondements de la tradition humaine seront traités dans un esprit différent de celui de ses devanciers, de sorte qu'il sera possible de discerner le rapport de soi à soi-même, comme l'a proposé Socrate lors de son procès et de sa condamnation. Hannah Arendt expose ce problème dans son travail, *Considérations Morales*, dont nous nous inspirerons tout au long de notre réflexion sur les limites de la démocratie grecque, ouvrage qui nous amène à réfléchir sur la *banalité du mal*.

En vérité, très peu de personnes cherchent à comprendre ce qui les fait penser dans la vie. Il y en a encore moins qui se soucient de décrire et d'examiner le simple fait de penser et de s'interroger sur leur rôle en tant que simple citoyen. Il est rare que l'on s'interroge de manière critique sur nos pensées et nos actions, à savoir comment celles-ci influencent la communauté dans laquelle l'on vit. C'est un problème sur lequel s'est arrêté Platon dans l'*Apologie de Socrate* sur son propre rôle en tant que citoyen dans la cité d'Athènes.

³⁴ Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 17a.

C'est devant une telle difficulté qu'il nous est possible de douter de nos propres expériences en raison du risque évident d'arbitraire, et ceci nous est dévoilé par l'*Allégorie de la caverne* de Platon. Cette parabole nous fait également réfléchir sur la vie en société. Elle concerne les jeux d'ombres dans lesquels nous sommes pris au piège, et cela, plus souvent que l'on n'ose l'imaginer. Dans certaines situations, nous sommes tellement dépassés que nous ne savons plus quoi penser. Pourquoi ne pas nous interroger sur la méthode de Socrate relative à la distanciation de l'âme, comme le propose Arendt? Bien entendu, ce sont les limites de la pensée démocratique qui nous intéressent, celle que l'on retrouve dans l'activité philosophique en comparaison avec l'action politique, et cela, dans le seul but de comprendre quelles sont les limites de la démocratie de manière générale.

À titre d'exemple, par sa pensée, une personne peut se faire une vague idée de ce qui est à venir, comme d'un mal quelconque que l'on veut prévenir. Or, elle ne peut entrevoir ce qui arrivera dans les faits, bien qu'il nous soit possible d'en avoir une idée. Une fois celle-ci transformée en un acte inouï de la pensée, les possibilités des conséquences à venir sont diverses, comme la pensée et l'acte se produisent dans des temps différents³⁵. Francesco Fronterotta explique :

L'âme d'une personne est une sorte de réalité abstraite qui anime et donne la vie à une personne sans quoi elle n'existe pas. Laquelle consiste à son tour en un mouvement ordonné et celui-ci, doit être vivant. Mais le mouvement ordonné, ce en quoi consiste la vie de manière générale, fait également intervenir l'intellect visant une activité de pensée, car la pensée est un mouvement ordonné de caractère noétique qui se produit dans un intellect et par l'action d'un intellect³⁶.

Voilà qui résume bien l'idée du passage de la pensée à l'action en tant que sujet de connaissance chez Platon. Sommes-nous en mesure de prévoir ce qui arrivera dans le futur, à partir de l'activité philosophique et de l'expérience politique?

La pensée précède l'acte, mais elle ne peut tout prévoir, comme certains gestes dépendent des circonstances à venir, d'où les limites de toutes choses. N'est-ce pas là, en quelque sorte, une manière de repousser les limites de la pensée philosophique

³⁵ Cf. Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Break Down of Bicameral Mind*, Boston, A Mariner Book, 1976.

³⁶ Francesco Fronterotta, *La réalité de l'âme : principe de vie, source de mouvement, sujet de connaissance*, (dir.) Luc Brisson et Francesco Fronterotta, *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 161.

relative à l'action politique? Le procès de Socrate fut d'abord et avant tout un procès politique, c'est-à-dire celui de l'activité philosophique dont il valorisait les bienfaits sur l'âme pour la rendre meilleure – rendre l'âme des citoyens plus consciente de ses engagements publics et politiques au sein de la communauté athénienne. Cela incluait-il les lieux collectifs dans la démocratie grecque?

Par lieux collectifs, nous désignons ceux où avaient lieu les débats politiques dans les sociétés anciennes, là où les sophistes ont été les premiers à reconnaître qu'il y avait, au V^e siècle, un besoin réel d'instruire les futurs citoyens. Mais ont-ils enseigné aux jeunes citoyens à bien réfléchir aux conséquences à venir que pouvaient susciter leurs engagements politiques au sein de la communauté athénienne? Afin de bien comprendre, imaginons une personne qui ne puisse se situer elle-même ni parmi la multitude ni parmi les élus. Arendt explique :

Un homme qui n'aspire pas à gouverner des cités et ne prétendait pas non plus savoir comment prendre soin de l'âme des citoyens et l'embellir; qui ne croyait pas que les hommes puissent être sages n'enviait pas aux dieux leur divine sagesse, à supposer qu'ils dussent en posséder une; et qui donc n'a même pas été tenté de rédiger une doctrine qui pût être enseignée et étudiée³⁷ ?

Ce sont des points que l'on se doit de prendre en considération si l'on veut être en mesure de faire la proposition suivante : était-il possible sous le régime de la démocratie directe, d'être « un citoyen parmi les citoyens, qui ne faisait rien, ne prétendait rien qui à ces yeux ne put et ne dut être aussi soutenu par chacun des citoyens³⁸? » Il semble évident que l'on fait allusion à Socrate. Analyser ce rapport de soi à soi-même afin d'établir les limites de la démocratie antique soulève des difficultés morales et intellectuelles. Or, sont-elles applicables aux réalités démocratiques dans le monde d'aujourd'hui? Certes, Socrate a été jugé non pas comme philosophe, mais en tant que simple citoyen avec des droits légaux d'exprimer ses opinions sur toutes choses. Alors, pour quelle raison a-t-il été accusé puis condamné à mort? Qu'en est-il de la méthode socratique comme application des principes du bon citoyen et de son ironie, de sa piété et de sa morale? Sur cette question, Arendt dit :

³⁷ Hannah Arendt, *Considérations Morales*, trad. Marc Ducassou et Didier Maes, Rivage poche/Petite Bibliothèque, Paris, 1996, p. 40-41.

³⁸ *Ibid.*, p. 41.

Ce qui d'abord nous frappe dans les dialogues socratiques de Platon, c'est qu'ils sont tous aporétiques : l'argumentation ne mène nulle part ou tourne en rond. Pour savoir ce qu'est la justice, vous devez savoir ce qu'est la connaissance, et pour connaître le savoir, vous devez avoir une vague notion de la connaissance, non-remise en question³⁹.

Enfin, l'enjeu ne sera pas des moindres, puisqu'il s'agira d'évaluer l'influence de sa philosophie en plus du bon citoyen qu'il a été, de manière à considérer la transformation durable des valeurs de la démocratie grecque et de son authenticité. Notre objectif sera d'en fixer les limites. Ce qui suit traite du problème des limites de toutes choses en relation avec la démocratie directe à partir des œuvres suivantes : le *Protagoras*, le *Gorgias*, l'*Apologie*, la *République* et le *Politique*.

³⁹ *Ibid.*, p. 43.

1.2 Protagoras : Le problème de l'homme⁴⁰

Le *Protagoras* de Platon demeure une œuvre littéraire qui ouvre les yeux sur une question essentielle de la vie politique et sociale : l'enseignement de la vertu. Untersteiner explique :

Il est, en effet, de toute évidence que Protagoras a dirigé son investigation et exercé son esprit critique dans toutes les directions : les questions les plus ardues concernant le divin et l'être, celles qui touchent la vie politique, sociale et éthique des hommes, tout autant qu'à leurs activités théoriques et pratiques, sont soumises à l'action destructrice des deux *logoi* qui affectent toute expérience⁴¹.

Ainsi, cette analyse engendre une multitude d'interprétations, dont celle de l'antithèse morale et politique entre *nomos* et *phusis*⁴². C'est alors que l'on réalise que « l'ingrédient de base est le travail de la nature (*phusis*), qui devient le préalable du travail d'enseignement⁴³ ». L'homme doit donc avoir des projets dans sa vie s'il veut transcender sa nature, et l'éducation semble être un moyen efficace pour y parvenir. Qu'il y ait ou non un parallèle entre cette antilogie et la question de l'enseignement de la vertu, il peut être profitable pour l'individu en quête de grandes connaissances, d'explorer le dialogue du *Protagoras* de Platon, et cela, afin d'identifier certaines limites de la vie politique et morale dans la nature humaine.

Du reste, John Stuart Mill accorda au *Protagoras* de Platon le premier d'une série d'essais dans le *Monthly Repository* (volume VIII, 1834, pp. 88-99 et 203-211), publiés également dans ses *Collected Works* (J. M. Robson, 1963, vol. XI, p. 39)⁴⁴. Pis encore, il semble que le premier homme à analyser les principes sous-jacents à la théorie démocratique ait été le sophiste Protagoras⁴⁵.

⁴⁰ Cette analyse est un amalgame de trois parties de mon mémoire de maîtrise, dont l'introduction, le mythe et le discours politique, qui ont été retravaillées à la lumière de cette étude sur les limites de la démocratie ancienne. Cf. Dave Savard, *L'art de la citoyenneté : Le Protagoras de Platon et la question de l'enseignement de la vertu*, M. A., Université Laval, 2005, 81 pages, MR09626.

⁴¹ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, trad. A. Tordesillas, Paris, J. Vrin, 1993, p. 45.

⁴² Cf. William Keith Chambers Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 55.

⁴³ « The basic ingredient is the work of nature (*phusis*), which becomes the precondition of educational work ». G. C. Simmons « The Humanism of the Sophists with Emphasis on Protagoras of Abdera », *Educational Theory*, vol. XIX, 1969, p. 37.

⁴⁴ Cf. M. Frede, *Plato, Protagoras*, trad. S. Lombardo et K. Bell, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1992.

⁴⁵ Boris Dewiel, *La Démocratie : histoire des idées*, trad. M. Buttiens, Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 14.

Certes, l'entretien entre Socrate et Protagoras offre une profonde analyse de la question de l'enseignement de la vertu, prenant elle-même différentes directions. Dans ses *Œuvres morales*, Plutarque explique que, dès que nous discutons de la vertu, « la question pour nous se pose de savoir si prudence, pratique de la justice, art de bien vivre sont ou non-matière d'enseignement⁴⁶ ». Cette remarque est en lien direct avec le dialogue du *Protagoras* de Platon, puisqu'il traite des limites de l'éducation politique et morale qui ont satisfait aux exigences de la connaissance humaine. C'est la question fondamentale qui est traitée dans le *Protagoras* de Platon : la vertu est-elle une chose qui s'enseigne ou non? Et ce qui a été dit à propos de la vertu vaut-il également pour la morale et le politique?

Au préalable et pour pouvoir réfléchir à ces questions, il est nécessaire de définir ce qu'est la vertu. C'est par là que débute cette analyse, dont l'un des objectifs principaux est de déterminer en quoi consiste la vertu. Plus précisément : est-elle une chose qui puisse être enseignée? Comme l'indique Protagoras lui-même, la question de l'enseignement de la vertu ne réside pas dans le fait de chercher si elle peut s'enseigner, mais dans le fait de savoir pourquoi elle ne l'est pas.

Plutarque et Protagoras seraient du même avis sur ce point, surtout lorsque Plutarque dit : « Hommes ! Pourquoi dire qu'on ne peut enseigner la vertu, et ainsi l'abolir⁴⁷? » Ici, on ne peut éviter les problèmes politiques et sociaux en lien avec les nouvelles réalités démocratiques de l'Antiquité. Il devenait important d'instruire les futurs dirigeants aux nouveaux besoins politiques et sociaux à Athènes au V^e siècle. C'est la raison pour laquelle on ne pouvait abolir les questions sociales et politiques tant elles étaient d'actualité au sein de la démocratie athénienne. En revanche, Untersteiner explique :

Protagoras s'était donc trouvé confronté à un problème essentiel qui, quoiqu'il ne fût pas toujours clairement formulé, menaçait d'anéantir l'unité de la conscience humaine ainsi que toute possibilité, pour celle-ci, de parvenir à maîtriser victorieusement les choses. Le philosophe d'Abdère avait à résoudre le problème suivant : comment faire en sorte que l'existence humaine soit possible sans que soient pour autant ignorées les contradictions de la réalité, qui, si elles persistent, aboutissent à faire peser sur le citoyen accoutumé à la vie active de la *polis* un fardeau plus insupportable encore⁴⁸?

⁴⁶ Plutarque, « La vertu morale peut-elle s'enseigner? », in *œuvres morales*, trad. J. Dumortier, Paris, Les Belles Lettres, 1975, t. VII, 1^{re} partie, traité 27, p. 6.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁸ Mario Untersteiner, *op. cit.*, p. 50.

Si l'on applique cette question à l'enseignement de la vertu, il faut donc comprendre que le fait d'enseigner et de mettre en pratique cet enseignement devenait un lourd fardeau dans la vie active du citoyen, car on était conscient des contradictions que l'enseignement de la vertu suscitait au sein de la *polis* au V^e siècle à Athènes.

Par conséquent, s'il n'y a pas de consensus entre Socrate et Protagoras sur la question de l'enseignement de la vertu, il serait aisé de conjecturer que l'on puisse enseigner la vertu aux hommes alors que ni Socrate ni Protagoras ne semblent pouvoir y parvenir, à en juger par l'aporie du *Protagoras*. En réalité, leur discussion s'éloigne de sa source première, et leur méthode de questionnement change tout au long du dialogue. C'est la raison pour laquelle il sera intéressant d'évaluer la position de Protagoras ainsi que celle de Socrate sur le problème de l'enseignement de la vertu et sur les limites de l'homme. À ce propos, il serait envisageable d'inclure aussi les limites de la démocratie athénienne afin d'en ressortir quelques perspectives.

Mais avant, c'est à la fin du dialogue que les deux interlocuteurs découvrent que leur méthodologie s'expose à différentes interprétations mutuelles. Ces spéculations auront pour but d'influencer leur analyse sur la question de l'enseignement de la vertu. De plus, cette interrogation en engendre d'autres à propos de ce que peut être la vertu. Cette étude explicite les différentes idées présentées par Socrate et par Protagoras sur la question. Mais quel est le lien entre la cité démocratique et la question de la vertu?

La *polis* est un habitat où l'on retrouve des citoyens qui ont diverses caractéristiques ou occupations. Ce que l'on appelle *polis* fonctionne selon la distribution des missions qui sont en accord avec les différentes qualités que l'on retrouve dans les habiletés naturelles des êtres humains. Elles sont utiles aux divers besoins que requière la Cité, plus spécifiquement ceux des citoyens. Ce point de vue pratique de la cité explique pourquoi l'enseignement de Protagoras, l'enseignement de la vertu, serait perçu comme une chose relative, c'est-à-dire une chose qui n'est pas absolue, qui ne possède pas de valeur en soi, mais seulement par rapport à autre chose.

Pour Protagoras, il lui faut reconnaître ce que sont certains des principes relativistes, puisqu'il nie l'existence de quelques vérités : le fait qu'une personne ne soit pas nécessairement consciente de ce qu'est la vertu et qu'elle soit néanmoins vertueuse, par exemple. Or, il est possible qu'une personne puisse avoir en elle quelques grandes qualités, et cela, bien qu'elle n'ait pas une idée précise des grandes

qualités morales qu'elle possède, malgré les moyens dont elle dispose. Ces qualités morales seraient comparables à ce que l'on appelle la vertu.

Protagoras n'accepte pas le point de vue de Socrate sur la question de l'enseignement de la vertu. Il le réfute pour différents motifs. D'abord, il n'éduque pas les jeunes citoyens à la vertu au sens moral, mais selon une saine pratique, c'est-à-dire par de bonnes habitudes. Par exemple, certains philosophes expliquent que l'enseignement de Protagoras est praticable parce qu'il n'est pas « une discipline intellectuelle : on l'apprend par l'accoutumance⁴⁹ ». Prenons comme exemple un enfant qui apprend sa langue maternelle. Il est évident qu'elle se transmet non pas par un mode d'éducation précis, mais par ce que l'on pourrait appeler le *contrôle social* par imitation.

Par ailleurs, il va de soi que l'interprétation de Socrate sur l'enseignement de la vertu ne correspond pas à celle de Protagoras. Il semblerait parler de ce que l'on appelle la modération, c'est-à-dire que l'être humain a avantage à évaluer ses valeurs morales, afin d'être conscient de ses actions et de devenir plus juste qu'injuste. En définitive, Socrate et Protagoras ont des interprétations très distinctes sur l'enseignement de la vertu. Ils ne partagent pas le même point de vue sur la manière d'apprendre et de rechercher ce qu'est la vertu. Peut-on en dire autant en ce qui concerne la prudence? Dès le début de leur conversation, ils ont établi leur propre mode de recherche afin de déterminer si la vertu pourrait être enseignée.

Nous observons que ce qui est soigneusement façonné dans l'œuvre du *Protagoras* de Platon, c'est l'extrême profondeur de la question de l'enseignement de la vertu et le fait qu'il puisse être difficile de retrouver le sens véritable de la question. Il est probable que la question de l'enseignement de la vertu incite à une sorte de prudence, puisqu'il peut être difficile de savoir par où commencer tant les directions que l'on peut prendre dans la manière de chercher à résoudre cette problématique sont diverses. Pour y arriver, Socrate a recours à la dialectique pour mener à terme sa recherche sur la question de la vertu. On parle de la recherche de la vérité concernant la vertu. Mais, qu'est-ce que la dialectique selon le philosophe Socrate?

La dialectique est une méthode conventionnelle, qu'utilise Socrate, afin d'offrir un raisonnement qui consiste à analyser la réalité en mettant en évidence les contradictions

⁴⁹ E. R. Dodds, *Les Grecs et l'Irrationnel*, trad. M. Gibson, Paris, Flammarion, 1977, p. 184.

de celle-ci et à chercher à les dépasser. Il va sans dire que nous pourrions appliquer cette méthode aux principes sophistiques en ce qui concerne le réel et le non réel. Or, Socrate, lui, est à la recherche de la vérité, alors que le sophiste cherche à convaincre par l'entremise de la rhétorique.

Ainsi, la seule façon d'arriver à trouver la vérité est de se poser les bonnes questions, plutôt que d'accepter des propos qui n'ont aucun sens pour qui que ce soit. Ainsi, la dialectique est un moyen utilisé par Socrate pour examiner des propos qui sembleraient discutables, dont ceux qui proviennent d'un moyen de persuasion ou de rhétorique proprement dit. L'enseignement que propose Protagoras en est un bon exemple.

Pour Socrate, le raisonnement de Protagoras offre l'élaboration d'idées des plus persuasives, mais qui ne peuvent être hégémoniques. Il y a peu d'espoir d'y introduire un fondement solide construit sur une quelconque réalité. Une image de la vérité n'est pas la vérité elle-même, mais cette représentation est ce que semble offrir l'enseignement de Protagoras. S'il y a bien un triomphe dans la communauté sophistique, c'est celui de l'enseignement ou du marchandage du savoir. Les sophistes, en tant que professeurs, ont eu « une large conception de la culture et de l'enseignement » et « ont insisté sur le fait que l'homme en tant qu'homme devrait être au centre de toute entreprise d'enseignement⁵⁰ ». Cet argument est-il valide selon Socrate? Si l'on parle de l'éducation du citoyen, cet enseignement n'impose-t-il pas de sérieuses limites à la création et la réalisation de la véritable démocratie, comme l'enseignement des véritables valeurs – les vertus sociales – des futurs citoyens?

Socrate n'est pas convaincu par Protagoras, car selon lui, il n'a pas répondu à ses questions de façon claire et précise. C'est pourquoi Socrate exige, à la toute fin de leurs spéculations, la réévaluation de ce qui est en jeu : la question de l'enseignement de la vertu. Il ne désire pas, par exemple, que lui soit racontée l'interprétation d'un mythe. Le mythe est une histoire que raconte Protagoras afin de démontrer en quoi consiste l'enseignement de la vertu en lien avec l'être humain en général. Contrairement à Socrate, Protagoras fait l'élaboration ontologique de l'être humain et de son interdépendance vis-à-vis de l'ensemble de la société dans laquelle il vit. L'être humain

⁵⁰ « The reason for the greatest triumph of the Sophists as teachers was, in a way, due to their broad conception of culture and education and their insistence that man *qua* man should be the centre of all educational endeavours; G. C. Simmons, *op. cit.*, p. 38. »

aime socialiser. Certains individus chercheront à développer des relations sociales avec d'autres personnes, car « chaque relation instituée par l'action, dans la mesure où elle lie des hommes agissants, s'inscrit dans un réseau de liens et de relations institué où elle libère de nouvelles relations...⁵¹ » Il s'agit là de l'activité morale et politique chez les êtres humains, et de la façon dont elle est indissociable des relations humaines.

Protagoras n'explique pas l'origine de la conception humaine en tant que telle, mais dépeint plutôt une certaine anomalie parmi les espèces vivantes. Son exposé est une élaboration d'après un dialogue éthologique (étude sur le comportement des espèces vivantes) qui inclut l'aide de certains dieux, dont Prométhée. C'est la raison pour laquelle le mythe corrobore l'étude de l'enseignement de la vertu. Pour lui, ce que Prométhée donna aux êtres vivants fut à la source même du caractère propre des êtres humains. Celui-ci mit à la disposition de la race humaine l'art du feu, l'art de la technique. C'est pourquoi il existe dans la nature humaine une partie soi-disant divine, une partie surnaturelle⁵². Ce serait, semble-t-il, la raison pour laquelle la race humaine aurait une grande admiration pour la déité.

L'étude du mythe de Protagoras est avant tout celle de la pratique de la sophistique et de ce en quoi elle s'avère utile à l'évolution de la race humaine. Protagoras offre une explication sur une conséquence du don de Prométhée aux humains. On fait référence à l'art du feu, l'art de la technique et au fait que ce don fait partie de l'enseignement de la sophistique. Cet enseignement est le premier échelon vers une plus grande compréhension du développement humain dû à la répartition des caractéristiques des hommes faite par Prométhée.

Prométhée fit ensuite en sorte que la race humaine ait la compétence nécessaire pour se protéger contre toute menace pouvant porter atteinte à sa sécurité. Il permit également à l'homme d'élever sa capacité intellectuelle au-dessus de celle qui lui était originelle, c'est-à-dire au-delà de sa nature bestiale. Ici, il nous serait possible de revenir à l'idée de transcendance, discutée précédemment dans notre analyse d'Untersteiner. En fait, les Grecs croyaient que la nature divine était un attribut présent dans le caractère des hommes, ce qui expliquait certains comportements chez les êtres humains, comme le fait d'exiger davantage de la vie.

⁵¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, op. cit., p. 167.

⁵² Cf. Platon, *Protagoras*, 322a.

Le mythe tient donc son origine de la création des races mortelles, puisqu'il débuta lorsqu'il « fut un temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas⁵³ ». Le destin fit en sorte qu'il y eût un moment précis où les dieux créèrent les races mortelles à partir de la terre et du feu, et de toutes choses qui s'y mélangeaient. Protagoras semble indiquer que le démiurge n'a pas créé les dieux supérieurs aux êtres mortels, car ils sont aussi à la merci du destin. Ce dernier coordonna la naissance de chaque chose divine ou mortelle, selon un temps qui lui était prédestiné.

La vie sur Terre commença avec la création des races mortelles, et ce fut le travail de tous les dieux et de deux frères : Épiméthée et Prométhée. Les dieux constituèrent la copropriété primitive des races mortelles, mais avant que les êtres vivants ne puissent sortir à la lumière du jour, ceux-ci demandèrent à Prométhée et à Épiméthée de faire la répartition des caractéristiques propres à chacune des races mortelles. Les êtres vivants reçurent divers qualificatifs, de sorte qu'ils eurent une nature propre à chaque espèce. Leur nature était composée de différentes formes et de divers pouvoirs. C'est ainsi que Prométhée et Épiméthée créèrent diverses espèces vivantes.

Les dieux n'eurent aucune grande difficulté dans la création corporelle des races mortelles, mais cela ne fut point le cas pour Prométhée et Épiméthée. Il va sans dire qu'il était dans la nature d'Épiméthée de ne penser qu'aux circonstances actuelles. Prométhée, quant à lui, ne réfléchissait qu'aux conséquences à venir. À cause de leurs méthodes de travail différentes, l'une ne coïncidant pas avec l'autre, ils parvinrent de justesse à mener à terme leurs tâches respectives, selon les délais qui avaient été prédéterminés par le destin.

Dès le début de leur devoir, Prométhée se sentit obligé de se plier à la demande d'Épiméthée, à savoir « de le laisser seul opérer la répartition⁵⁴ » des caractéristiques propres à chacune des espèces vivantes. Prométhée accepta sa proposition, à la seule condition d'avoir le droit de vérifier son travail après coup. Ainsi, pendant qu'Épiméthée commençait son travail, Prométhée, lui, prenait une retraite anticipée.

La première initiative d'Épiméthée fut la distribution de la force aux espèces qui étaient les moins rapides et de la rapidité à celles qui étaient les moins fortes. Ainsi,

⁵³ Platon, *Protagoras*, 320 c, trad. F. Ildefonse, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁵⁴ Cf. Platon, *Protagoras*, 320 d.

Épiméthée voulait que les espèces vivantes qui ne possédaient qu'une grande force physique aient à travailler plus fort physiquement, afin de pouvoir poursuivre une espèce de particularité inférieure et ainsi être capables de subvenir à leurs besoins vitaux. Par exemple, un oiseau a la caractéristique d'être rapide, car, d'un coup d'aile, il parcourt beaucoup d'espace en peu de temps. De ce fait, sa vitesse le protège contre le danger d'un éventuel prédateur. Ce fut le mode d'emploi d'Épiméthée pour compenser la plupart des facultés respectives des espèces vivantes, afin qu'elles puissent survivre et ne s'infligent aucune mutilation entre elles. Il va sans dire que la forme physique des races mortelles fut un indicateur pour la répartition de leurs caractéristiques propres. Un autre exemple : pour que certaines espèces vivantes puissent braver les intempéries, Épiméthée les revêtit de « pelages denses et de peaux épaisses, protections suffisantes pour l'hiver, mais susceptibles de les protéger des grandes chaleurs et constituant, lorsqu'ils vont dormir, une couche adaptée et naturelle pour chacun; il chaussa les uns de sabots, les autres de peaux épaisses et vides de sang⁵⁵ ».

Pour terminer, Épiméthée fit en sorte que le nombre d'espèces vivantes de faible nature soit plus grand que celui des espèces de nature plus forte. Celles de faible nature avaient en effet avantage à surpasser en nombre ou en groupes celles qui avaient une forte nature, afin qu'il y ait un équilibre. Pour atteindre ce résultat, Épiméthée fit en sorte que certains animaux se nourrissent de végétaux, comme les fruits des arbres. Il adapta le besoin de certaines espèces pour qu'elles puissent s'alimenter de la chair des autres espèces.

En revanche, pour les animaux carnivores, il fit en sorte qu'ils aient un faible pourcentage de progéniture, alors qu'il fit l'inverse pour leurs proies. Alors qu'il avait presque terminé son travail, Épiméthée réalisa qu'il avait fait une grave erreur : il n'avait plus de caractéristiques à sa disposition à donner à la race humaine. Quand Prométhée arriva sur les lieux, il constata que l'être humain était bel et bien « nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes⁵⁶ ». De plus, Prométhée fut conscient que l'être humain ne survivrait pas sur Terre sans avoir de particularités corporelles qui lui seraient propres. Par exemple, chez certains êtres humains, on observe un certain degré de force, de souplesse et d'habileté ainsi que d'autres aptitudes.

⁵⁵ Platon, *Protagoras*, 321 d, trad. F. Ildefonse, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁵⁶ *Idem*

Le délai qui avait été alloué par le destin était près d'expirer. C'est alors que Prométhée, par exaspération, se précipita à l'Olympe pour s'y procurer l'art de la politique. Signalons à ce propos que celui-ci était trop bien gardé pour qu'il puisse s'en emparer. Il eut alors l'audace de dérober l'art de la technique à Athéna et l'art du feu à Héphestos. Il en fit don à la race humaine. C'est ce qui explique comment la race humaine reçut quelques-unes des qualités propres à la grâce divine. Malgré ses bonnes intentions, Prométhée fut accusé de vol à cause d'une erreur commise en premier lieu par Épiméthée.

Bien que les arts du feu et de la technique soient fort utiles à la race humaine, ils ne peuvent pas la protéger contre les divers maux de sa nature. Malgré elle, la nature humaine n'est guère différente de celle des autres espèces, car la race humaine n'est pas encore à un niveau reconnu par les dieux comme animal politique. Les hommes sont à un niveau inférieur à celui des dieux. La raison en est simple : à ce point de leur existence, les êtres humains ne possédaient pas la capacité de jugement, ni la pudeur requise pour vivre en communauté. Il est probable qu'en premier lieu, l'essence humaine ne comprenait pas tous les aspects moraux qu'elle a su acquérir au fil des années jusqu'à aujourd'hui, même si elle détenait, à cette période qui appartient à l'évolution de la race humaine, les arts du feu et de la technique.

C'est alors, explique Protagoras, que Zeus, par considération pour la race humaine, demanda à Hermès de donner aux êtres humains la justice et la vergogne. Dans ce but, Hermès répartit la vergogne requise aux êtres humains sous plusieurs parties distinctes, de sorte que l'humanité eût un ensemble de caractéristiques propres ou relatives à la vergogne. Pour ce qui est de la justice, Hermès, à la demande de Zeus, la donna en quantité égale à tous les êtres humains, afin qu'ils puissent la partager et en discuter en petits groupes.

Par ailleurs, Protagoras semble reconnaître qu'il existe des êtres humains plus doués que d'autres dans certaines activités. La nature humaine offre une infinité de caractéristiques qui lui sont propres, surtout lorsque l'on observe les diverses occupations qui existent parmi les êtres humains, afin qu'ils réussissent à combler leurs besoins essentiels ou vitaux. Sur ce point, Hegel explique que « le rapport de l'homme et de ses besoins à la nature extérieure [était] d'ordre pratique⁵⁷ ». Effectivement, le

⁵⁷ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1979 (3^e éd. remaniée), p. 183.

mythe que raconte Protagoras a pour but d'expliquer que l'être humain, comme d'autres êtres vivants, possédait des moyens pour subvenir à sa vie, mais n'en possédait aucun pour se protéger⁵⁸. À ce point, l'être humain ne possède pas de nature politique. C'est pourquoi il ne peut s'unir avec d'autres individus pour pouvoir proprement se protéger.

Par exemple, bien qu'il existe plusieurs sortes de métiers, Protagoras admet qu'il est difficile pour une personne qui se spécialise dans une occupation d'accepter les remarques qui proviennent d'un travailleur d'une autre profession. Par exemple, deux individus ont une conversation sur l'excellence agricole. Il serait peu probable qu'un de ceux-ci, qui appartiendrait à un groupe d'agriculteurs, discute de l'excellence agricole avec l'autre personne qui pratique le métier de charpentier.

Cependant, quelle que soit l'importance de la conversation, si elle a recours à l'art de la politique, elle ne se limite plus à leur mode de travail parce que l'art de la politique exige toujours sagesse et justice. Sinon, l'idée de ce qu'est une cité ne pourrait pas être envisagée⁵⁹. Sur ce point, il semble qu'il existe un aspect utilitaire, en ce qui concerne l'idée de ce qu'est une cité, car la distribution est basée sur un principe utilitaire; on présuppose un dessein conscient : une espèce reçoit une chose, une deuxième en reçoit une autre, et ce, dans un but précis. Pouvons-nous ici faire référence à l'établissement d'un système politique?

En fait, cela semble être d'une grande importance, car dès qu'une personne théorise sur des idéaux politiques, elle partage ses opinions avec les autres sur ce qui est juste ou non. Un bon exemple : un musicien croit qu'il est le meilleur, même s'il ne l'est pas pour autant. Il va sans dire que ce genre de propos cause de vives discussions. Parmi ceux qui n'accepteront pas ce genre de discussions, il peut y avoir une sorte de jalousie vis-à-vis de cet individu, car il est probable qu'ils n'accepteront pas ce qu'ils n'arriveront pas à comprendre. Ils croiront qu'il est faux de penser que cet individu est un maître dans ce qu'il pratique et, de ce fait, ils en seront jaloux. Il y a des gens qui douteront qu'il soit, en vérité, un grand musicien. Certains iront jusqu'à dire qu'il est fou, puisqu'il croit être supérieur aux autres musiciens.

⁵⁸ Cf. D. Loenen, *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1940.

⁵⁹ Cf. Platon, *Protagoras*, 322 e.

En revanche, dès qu'un individu parle d'un sujet qui s'inspire de la politique et qu'il affirme son point de vue, ceux qui sont intéressés par son discours écoutent ce qu'il a à dire. Dès qu'une personne affirme son point de vue, qu'elle argumente sans relâche à propos de ce qu'elle pense, elle manifeste de façon claire ce qu'elle comprend réellement de la politique. Dans le contexte que propose Protagoras, ce qui est dit est dit. En effet, si l'opinion politique de cette personne change, elle devient inconséquente dans ses propos.

On sait que l'art de la politique est un concept qui peut impliquer tous les citoyens parce que ces derniers acceptent le conseil de n'importe quel homme en matière d'excellence politique, dans la mesure où ils considèrent que chacun y a part. Cependant, Protagoras semble suggérer qu'il est important de réfléchir sur ce que l'on peut dire de l'art de la politique, surtout lorsque notre conversation traite de celle de la vie politique, car elle concerne tous les citoyens. Ainsi, il peut être facile d'exprimer son opinion, mais ce n'est point le cas si l'on veut rectifier l'opinion qui a été émise en premier lieu.

De plus, Protagoras indique qu'il y a des choses que l'on considère comme naturelles ou comme des produits de la [bonne] fortune⁶⁰. Par exemple, il est normal que l'on prenne en pitié un individu qui est infirme ou qui a un quelconque désavantage physique. D'un autre côté, lorsqu'une faute est commise par une personne qui n'a pas d'infirmité physique ou mentale, mais que la faute est due à un manque dans l'utilisation, l'exercice ou l'enseignement, on punit cette personne pour ce qu'elle a fait de mal.

Ainsi, pour bien agir, quoi qu'une personne fasse, elle doit le faire en étant plus consciente de ses actes. Il est important qu'elle applique ses connaissances. Le fait de condamner une personne ne peut pas effacer son action. Le châtement a donc pour but de faire prendre conscience par l'individu qu'il a commis une injustice, afin qu'il ne reproduise plus ce même genre d'erreur. Par conséquent, une personne devient plus consciente de ses actions lorsqu'elle considère le châtement qui est à venir.

Elle a alors avantage à considérer le pour et le contre avant d'agir. Par exemple, si l'on prend une personne qui est victime d'une quelconque injustice, qui inflige une peine à une autre personne ne peut agir de la même manière qu'un animal sauvage, en

⁶⁰ Cf. Platon, *Protagoras*, 322 d.

se vengeant de manière totalement irréfléchie, et ne peut se venger d'une injustice passée – car ce qui est fait est fait –, mais elle sanctionne l'action jugée injuste en vue de l'avenir, pour prévenir une autre personne d'un préjudice éventuel. Malgré son profond désir de vengeance, cette personne ne pourra changer quoi que ce soit à ce qui a été fait, car l'injustice commise ne peut pas être corrigée de cette façon.

En revanche, il est possible de sévir contre celui qui a commis un crime ou une irrégularité. La sentence de cet acte délictueux aura pour but de réajuster la conduite morale de cette personne afin qu'elle ne reproduise plus le même genre d'erreur dans l'avenir. Protagoras opérerait pour la conception d'un système pénal qui présupposerait que la vertu puisse s'enseigner, puisque c'est pour dissuader les malfaiteurs qu'un système pénal condamnerait ceux qui n'obéiraient pas aux règles morales de la cité. Pour ces raisons, le fait de punir fait partie des affaires privées et publiques de la Cité.

Le discours que présente Protagoras traite de la question de l'enseignement de la vertu en lien avec l'entretien politique. Ce qui suit est une suite du discours de Protagoras au sujet du mythe. Le discours tend alors vers la nécessité de l'enseignement de la vertu dans l'éducation du citoyen. Bien que le mythe ait apporté certaines clarifications au sujet des êtres vivants, l'être humain, lui, aurait une nature politique du fait qu'il y a une relation réelle entre l'homme et la cité. Mais est-ce bien la cité qui définit ce qu'est l'homme politique?

Dans la cité, les citoyens participent à une chose unique. Cette chose particulière à l'homme n'est pas une technique avec des fins pratiques, mais une chose que l'on nomme la justice, la sagesse, le fait d'être fidèles à quelque chose de plus grand que soi, en un mot, cette chose que Protagoras appelle la vertu de l'homme. L'enseignement de la vertu est utile à l'homme, car sans vertu, il lui est difficile de toujours bien agir, pour devenir un bon citoyen. De plus, il existe un concept pénal dont le but est de punir ceux qui ont commis un ou des actes délictueux, et cela, malgré l'enseignement qu'ils auraient reçu.

Par exemple, lorsqu'un groupe de personnes est lié par une activité commune, cela exige *a priori* l'existence de valeurs morales et le partage d'un but collectif. Sans but collectif, il pourrait être difficile pour un citoyen de partager certaines de ses valeurs morales et, par le fait, de communiquer ses opinions dans les affaires privées et publiques de la communauté sans crainte de représailles de la part de ceux qui

n'adopteraient pas les mêmes valeurs morales. Mais qu'en est-il du rôle de la communauté dans l'aspect éducatif du citoyen?

La communauté commence à prodiguer des enseignements et des conseils aux enfants dès leur plus jeune âge. Aussitôt qu'ils comprennent ce qu'on leur dit, les parents, les enseignants et l'État cherchent à leur enseigner des principes moraux. Ceux-ci semblent vouloir maîtriser le comportement des jeunes, comme ils leur apprennent et leur expliquent que ceci est juste, que cela est injuste, que ceci est bien, que cela est mauvais et fais ceci, ne fais pas cela. Cependant, lorsqu'un enfant agit de son plein gré, c'est formidable, mais s'il agit de façon contraire à ce qu'on lui demande, on le redresse comme un bâton tordu et recourbé. On rééduque l'enfant jusqu'à ce qu'il soit apte à agir selon les mœurs qui sont acceptables pour tous.

Protagoras est d'avis que, dès son plus jeune âge, les enseignants font la lecture aux enfants, ils leur lisent de grandes œuvres littéraires pendant que ceux-ci les écoutent attentivement, assis sur leur chaise. Les enfants doivent écouter l'enseignant s'ils veulent savoir de quelle façon ils peuvent s'inspirer des modèles que l'on retrouve dans ces grandes œuvres, celles d'Homère ou de Simonide par exemple. Alors, la qualité de l'apprentissage d'un enfant à l'école débute d'abord et avant tout par un bon comportement en classe.

En réalité, les anciens penseurs partageaient leur expérience de la vie. C'est ainsi que les jeunes enfants qui lisaient les textes anciens acquéraient une forme de sagesse. C'est ce qui favorise la qualité de leurs paroles comme celle de leurs actes ; car la vie des hommes tout entière a besoin de rythme et d'harmonie⁶¹. Protagoras constate qu'une famille, qui a acquis une plus grande prospérité, fait en sorte que son enfant ait accès à une éducation dès son plus jeune âge et qu'il la quitte le plus tard possible. Toutefois, lorsqu'il a terminé ses études, c'est cette fois la cité qui le contraint à apprendre les lois, et à vivre en se conformant à leur idéal.

Selon Protagoras, comme un maître qui montre la bonne façon d'écrire à un jeune élève, les bons législateurs ont pour tâche d'enseigner les lois aux jeunes citoyens. Puis, à leur tour, ils font en sorte que les jeunes citoyens obéissent aux lois en vigueur. Ces lois ont pour but de punir ceux qui vont à l'encontre des normes sociales.

⁶¹ Cf. Platon, *Protagoras*, 326 b.

Certains citoyens ont une quelconque influence morale sur les autres⁶². Protagoras met l'accent sur le fait qu'une communauté existe seulement si tous ses membres réalisent et respectent les valeurs morales des autres, et sont en même temps prêts à reconnaître le bien-fondé des valeurs morales et des lois qui régissent les relations entre eux⁶³.

Protagoras affirme que la vertu, sous la forme de mesures de prévention, prend part à la vie privée et publique des citoyens. Bien qu'il semble difficile d'admettre que l'enseignement de la vertu est possible, il est encore plus inconcevable, selon Protagoras, de penser que celle-ci ne puisse être enseignée. Tout comme l'argument en question présuppose que l'enseignement de la vertu est impensable. Il peut être faux de penser que l'idée d'enseigner la vertu aux citoyens n'est pas chose envisageable dans l'avenir. L'idée de l'enseignement de la vertu peut être acceptée ou réfutée par tous. Est-ce à dire que l'on peut penser que la vertu soit consubstantielle à l'homme?

Protagoras admet que la vertu n'est pas consubstantielle à l'homme; c'est-à-dire qu'elle ne peut être rattachée à un seul genre de caractéristique humaine ou culturelle. Il considère que la vertu comporte plus d'un qualificatif, car elle possède plusieurs facteurs qui en font une chose très diversifiée. Prenons l'exemple que donne Protagoras, soit l'idée d'une communauté qui ne compterait que des flûtistes. Il n'y aurait aucune façon d'imaginer ce qu'est une cité, sinon que de se référer au fait qu'elle ne regroupe que des joueurs de flûte. Bien qu'il soit difficile d'imaginer une communauté de flûtistes, il est nécessaire d'envisager cette hypothèse afin de bien expliquer en quoi consiste l'enseignement de la vertu.

Il faut donc se représenter ce que pourrait être une communauté de joueurs de flûte dans laquelle chacun des citoyens inculquerait, soit en privé ou soit en public, l'art de jouer de la flûte. Néanmoins, pouvons-nous enseigner ce que sont la justice et la vertu comme nous enseignons ce que nous pensons être la bonne manière de jouer de la flûte? Il est probable que certaines personnes ne comprendraient pas l'enseignement qu'ils ont reçu, c'est-à-dire celui de l'art de la flûte, de la justice et de la vertu. Ainsi, il serait plus avantageux pour la communauté d'éduquer ceux qui éprouvent de grandes difficultés à apprendre quoi que ce soit.

⁶² Cf. Platon, *Protagoras*, 327 e.

⁶³ Cf. D. Loenen, *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1940.

Il y aurait des difficultés si l'on accepte l'idée qu'il est possible d'enseigner des valeurs qui pourraient être appréhendées par les citoyens. En effet, il serait ainsi possible pour la plupart des citoyens d'enseigner au peuple l'art de la justice et de la vertu, de la même façon que les citoyens veilleraient à ce que tous soient de bons flûtistes. Malgré cela, certains auraient besoin d'un plus grand soutien dans leur apprentissage, par exemple celui de devenir un bon citoyen. Un autre exemple : une personne provenant d'un milieu familial qui ne lui est pas favorable pour des raisons sociales – le fait qu'il soit pauvre plutôt que nanti. Pour prendre un exemple plus près de nous, ce serait le cas d'un étudiant qui ne soit pas né dans une famille riche et qui n'aurait accès à aucune autre forme d'aide financière. Cet exemple illustre bien cette réalité.

Cependant, Protagoras juge que les bons citoyens ne viennent pas toujours de familles les plus fortunées, de la même manière que les mauvais citoyens ne viennent pas nécessairement d'une famille pauvre. Le plus important est la nature d'une personne et ce qu'elle est le plus apte à pratiquer. Précisément, quelle est son utilité au sein de la société? Souvent, les enfants issus d'une bonne famille régressent par rapport à ceux qui tiennent leurs origines d'une famille moins fortunée. Aussi, dès qu'un enfant est initié à une forme d'apprentissage comme celui de la musique, il acquiert d'emblée un avantage sur les autres enfants. La raison est simple : il a accès à un mode d'éducation.

Protagoras présente l'idée d'un individu en compagnie d'êtres humains ignorant ce que sont la justice et la vertu. Il est probable que cet individu soit en mauvaise compagnie et ne retienne aucune des connaissances qui lui seraient d'une grande utilité pour rester au niveau d'intelligence qui était le sien auparavant. La situation de cet individu serait nettement meilleure s'il se trouvait parmi des gens qui recherchent ce qui est juste ou vertueux.

À titre d'exemple, la cité d'Athènes offre un milieu idéal pour la pratique de la vertu. En revanche, les Athéniens semblent tenir pour acquis l'enseignement de la vertu, car ils jugent qu'ils sont tous pédagogues d'une manière ou d'une autre. C'est ainsi que Protagoras introduit une nouvelle approche de l'enseignement de la vertu dans la Grèce antique. Certains individus enseignent leurs savoirs, leurs métiers d'art et, surtout, les occupations des pères, qui sont inculqués de génération en génération.

Ce qui est difficile à imaginer pour Protagoras, ce n'est pas l'éducation transmise d'une génération à l'autre, mais plutôt le fait qu'il peut être difficile d'instruire une technique à ceux qui la posséderaient déjà. Même si Socrate a appris la sculpture de son père, cela supposerait qu'il n'aurait point besoin de réapprendre cette technique, car il la posséderait déjà. À l'inverse, Protagoras veut enseigner aux néophytes.

Voilà pourquoi il est souhaitable d'écouter ceux qui prétendent être capables d'expliquer l'art de la vertu, même s'ils ne possèdent que quelques-uns de ses attributs. La leçon qu'une personne donne serait rétribuée selon la qualité de cette éducation. Protagoras dit : « [s]inon, ils se rendent au temple, déclarent, sous la foi du serment, le prix auquel ils estiment mon enseignement, et n'y déposent pas plus⁶⁴ » et il appuie l'éducation publique à un point tel que pour lui, *devenir bon* veut dire obéir aux lois⁶⁵.

Ce que propose Protagoras est une manière d'instruire ceux qui désirent acquérir un niveau de prestige plus élevé dans la Cité. Il s'agit d'une formation dans le domaine du corps politique. Celui qui la convoite a intérêt à obéir aux lois qui proviennent de ceux qui détiennent le pouvoir dans la cité. Sur ce discours, Protagoras réunit une saine pratique et l'éducation. Mais de quelle façon une saine pratique et l'éducation peuvent-elles justifier ce qu'est l'enseignement de la vertu ? L'impression que laisse Protagoras de la vertu présuppose qu'elle comprend plusieurs parties qui appartiendraient à un tout, mais ce n'est pas le cas, parce que cette chose hétérogène peut être interprétée de plusieurs façons. La question consiste à savoir si la vertu doit être appliquée de la même façon pour tous les êtres humains ou si elle provient d'une classe privilégiée qui enseigne à la masse, l'idée de ce qu'est la vertu. Est-ce que Protagoras soutient qu'il y a différentes classes sociales ?

Effectivement, ceux qui enseignent ou détiennent la vertu appartiendraient à une classe sociale différente. Pour Protagoras, il y a la vertu *hoi polloi* – obéir aux lois – qui s'adresserait à ceux qui obéissent aux lois – la masse –, mais cette forme de vertu n'est pas convoitée par Protagoras. Au contraire, il adhère à l'*euboulia*, qui appartiendrait à ceux qui dictent les lois dans les affaires privées et publiques de la cité⁶⁶. C'est ce qui explique la différence dans la société athénienne entre ceux qui détiennent le savoir et ceux qui ne le possèdent point. Par ailleurs, Protagoras explique que les parties de la

⁶⁴ Platon, *Protagoras*, 328 c, trad. F. Ildefonse, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁶⁵ Cf. Patrick Coby, *Socrates and the Sophistic Enlightenment – A commentary on Plato's Protagoras*, Toronto, Associated University Press, 1987, p. 72.

⁶⁶ *Ibid.*, 73.

vertu sont comme celles du visage. Chaque partie de la vertu serait unique, car chacune des parties illustre sa propre force. Par exemple, le visage comporte différentes parties comme le nez, la bouche, les oreilles, etc., mais celles-ci n'ont pas les mêmes utilités. Elles sont toutes différentes les unes des autres, même si elles font partie du visage.

C'est la même chose pour ce qui est de la vertu, car ce que l'on appelle justice, modération ou vergogne est communément appelé la vertu. Cette dernière est hétérogène selon Protagoras. Afin de mieux comprendre, Hegel explique que la constitution physique de la civilisation grecque a cette caractéristique qu'elle ne constitue pas « cette masse uniforme qui exerce sa force puissante sur les habitants, mais qu'elle est variée⁶⁷ ». C'est ce que semble vouloir dire Protagoras à propos de la vertu. Et c'est le même fondement relativiste que l'on retrouve encore dans le domaine de l'utile.

Le concept d'utilité diffère en pratique selon les cas. Ce qui est utile pour l'un ne l'est pas nécessairement pour l'autre. Les possibilités sont si nombreuses que le bien devient complexe et protéiforme. Il s'ensuit que l'utile, pris absolument, n'existe pas⁶⁸. D'ailleurs, c'est le même problème entre le caractère de la loi et l'exigence de l'éthique, qui sera traité dans la prochaine partie sur l'*Apologie* de Platon.

⁶⁷ Hegel, *op. cit.*, p. 178.

⁶⁸ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, trad. A. Tordesillas, Paris, J. Vrin, 1993, p. 58.

1.3 Apologie de Socrate : La distanciation de l'âme

Au V^e siècle, les citoyens athéniens participaient à des conflits armés. Socrate a d'ailleurs participé à trois engagements militaires soit à Potidée, à Déliion et à Amphipolis. Ces services militaires ont été d'importants moments de sa vie. Bien qu'il ait été un soldat dans l'armée athénienne, Socrate a été aussi le maître, de manière non officielle, d'un jeune homme du prénom d'Alcibiade qui, à sa façon, a méprisé la démocratie athénienne.

De ce fait, Alcibiade a été l'instigateur d'un groupe d'oligarques, mais ses délits envers la démocratie athénienne n'ont pas eu de résultats positifs. L'histoire d'Alcibiade révèle donc une triste réalité de la vie chez la plupart des jeunes athéniens, puisqu'elle résume le mieux toutes les tendances de son temps. Sans aucun doute, Alcibiade était « [a]doré des jeunes gens de sa classe auxquels il servait de modèle (comme Brummel ou le comte d'Orsay furent imités par la jeunesse élégante d'Angleterre ou de France), éblouissant les hommes du peuple par sa désinvolture et son audace⁶⁹. » Nous ne pouvons pas en dire autant des jeunes de nos jours et de ceux qui leur servent de modèles. La démocratie a-t-elle été, est-elle et sera-t-elle un modèle propice à la formation et à l'éducation des jeunes citoyens toutes périodes confondues?

Certes, un jeune athénien désirait devenir quelqu'un au sein de la communauté démocratique, mais comment pouvait-il y arriver? Par quel moyen? Pour devenir une personne accomplie selon les besoins de l'État, si l'on peut le dire ainsi, il fallait d'abord s'instruire. Mais quel en sera le but, souligne Socrate?

Par exemple, l'éducation sert à instruire les jeunes citoyens afin de les préparer aux futures responsabilités morales et intellectuelles de l'État. Mais une fois que l'on a été éduqué, les éducateurs sont-ils responsables des décisions que prendront leurs élèves en ce qui concerne leur avenir? L'État est-il responsable de ce que font les citoyens afin de bien le servir? Autrement dit, si l'on revient à notre cher Alcibiade, bien que Socrate ait été son maître, était-il pour autant responsable de ses actes, comme si la démocratie devenait, de manière soudaine responsable des actes des citoyens, du seul fait qu'ils en font partie? Peut-on accuser puis condamner un État démocratique d'être pleinement responsable des agissements du peuple et vice-versa? Quelles sont

⁶⁹ Georges Méautis, *Platon Vivant*, Paris, Éditions Albin Michel, 1950, p. 15.

les limites du pouvoir démocratique et des citoyens qui le représentent? En ce qui concerne Alcibiade, la tradition raconte :

[C]omme il jouait aux osselets sur la route, un cocher guidant son attelage voulut l'écarter, Alcibiade se coucha sur le sol criant au cocher qu'il se ferait écraser plutôt que d'abandonner sa place et celui-ci dut céder et prendre un autre chemin⁷⁰.

Si l'on observe la manière d'agir d'Alcibiade tout au long de sa vie, qui d'une manière quelque peu déraisonnable, nous dévoile un vécu qui semble hors du commun, puisqu'il nous fait vite comprendre que Socrate ne pouvait, en aucun cas, être celui qui était responsable de ses actes, comme la démocratie n'est pas responsable des actes des citoyens et vice-versa. Socrate, bien que le bel Alcibiade ait été son élève de manière non officielle pendant leurs engagements militaires, n'avait-il pas provoqué de tels évènements qui étaient en directe contradiction avec les principes de Socrate et de ceux de la démocratie athénienne?

Parallèlement, Arendt, dans *Responsibility and Judgement*, explique comment certains dirigeants de l'Allemagne lors de la Seconde Guerre mondiale ne pouvaient agir seuls. Ils représentaient certes des idéaux politiques selon un corps politique donné, mais ce corps politique appartenait bien à une quelconque collectivité, c'est-à-dire le peuple allemand. Les principes de responsabilité ne devaient-ils pas être jugés par celui-ci?

Afin de mieux comprendre, la collectivité dite démocrate devait donner un sens réel aux actes qu'elles autorisaient pendant cette période de crise. On réalise que cette manière de rendre compte de ce qui s'était produit était problématique et soulève d'importantes inquiétudes sur des régimes dits totalitaires. Parlons-nous du même phénomène lorsqu'on fait référence aux évènements qui étaient en directe contradiction avec les principes de certains membres de cette collectivité? Quelles sont les limites de l'influence que peut avoir un groupe ou une personne sur l'ensemble de la communauté, même si celle-ci se fait au nom de l'État, de la démocratie ou d'une personne? Il semble évident que le peuple allemand dans sa totalité n'ait pas accrédité *la solution finale* en ce qui concerne les massacres et les atrocités perpétrés pendant la Seconde Guerre mondiale. Peut-on en dire autant de la démocratie athénienne?

⁷⁰ *Idem*

Selon l'avis populaire de la démocratie athénienne, Socrate avait eu une importante influence sur Charmide et Critias – deux personnages, dans l'histoire athénienne, reconnus comme deux des chefs au sein des Trente.⁷¹ Ils ont été, sans l'ombre d'un doute, contre le régime démocratique athénien. Certains spécialistes de la pensée grecque affirment que c'est ce qui a entraîné le deuxième mouvement oligarchique, qui a été d'une durée limitée, comme le raconte l'histoire des Trente. On observe des faits dans l'histoire de la démocratie athénienne et ceux-ci nous aident à mieux comprendre le sens réel de son activité philosophique. Par exemple, Socrate par ses activités philosophiques a révolutionné la compréhension du monde ainsi que celle de l'homme.

Connais-toi toi-même, disait Socrate. C'est à l'homme de trouver les solutions à ses problèmes. Paradoxalement, ses traits d'esprit précèdent sa réputation au sein de la communauté athénienne jusqu'à le comparer à un sophiste. Par exemple, Aristophane s'est acharné d'une drôle de manière sur la crédibilité de Socrate à l'aide de ses comédies dans la cité d'Athènes. La comédie les *Nuées* en est un bon exemple. Dufresne et Janet expliquent :

L'œuvre théâtrale d'Aristophane, le Molière des Athéniens, a par exemple consisté pour l'essentiel à défendre la petite paysannerie et les mœurs démocratiques des origines contre le raffinement trompeur des démagogues et de leurs acolytes dans la classe intellectuelle, les sophistes – ceux auprès de qui on apprend à faire triompher les mauvaises causes à l'aide d'un raisonnement fallacieux⁷².

Si Socrate a été tel que nous venons de le peindre, c'est-à-dire tel que le représentent tous les écrivains de son temps : un modèle de patience, de tempérance, de douceur; s'il joignait à ces vertus toutes les qualités de l'homme aimable; s'il fut lié d'amitié avec tout ce qu'il y eut à Athènes de plus distingué, comment expliquer la satire injuste dont les *Nuées* d'Aristophane nous ont conservé le souvenir? Comment Aristophane, qui connaissait Socrate, qui s'asseyait à côté de lui, à la même table, chez des amis, comment put-il travestir sciemment un homme respecté? Comment lui a-t-il prêté les subtilités les plus puérides et les maximes les plus décriées de ces mêmes sophistes que Socrate passait sa vie à combattre⁷³?

⁷¹ La totalité des lois fondamentales qui déterminent l'organisation, les fonctions et les pouvoirs du gouvernement de l'État athénien a été infligée par le général spartiate Lysandre après la défaite essuyée par Athènes. Ces lois furent négociées par l'un des futurs Trente tyrans, Théramène, au V^e siècle. L'Ecclésiastion – l'assemblée du peuple athénien – s'était opposée à ce régime.

⁷² Jacques Dufresne, (J.), *La démocratie athénienne, miroir de la nôtre*, La Bibliothèque de l'Agora, 1994.

⁷³ Paul Janet, *Morale et politique de Socrate*, in *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la science morale*, Paris, Félix Alcan, 1887.

Ces accusations ont fait en sorte qu'il était commode de rendre Socrate coupable d'avoir influencé quelques membres de la communauté athénienne à éprouver des sentiments antidémocratiques. On ne peut douter que cela a été le défi de Socrate au V^e siècle en ce qui concerne l'extrême importance d'une politique intelligente. Par exemple, de mauvais citoyens engendrent une cité décadente, et une cité décadente aboutit à l'avitement de l'individu. La morale individuelle est inséparable de la morale collective. Il faut donc remettre la démocratie entre les mains de personnes aptes à conduire correctement les affaires de l'État. D'où l'importance de la formation du citoyen, mais pour Platon ce sera la notion de philosophe-roi, car l'individu qui est le plus apte à gouverner est, de manière définitive, celui qui est en mesure de contempler le Bien. Peut-on accuser Socrate d'avoir cherché à rendre les citoyens d'Athènes plus vertueux? Que pensait Aristophane à ce sujet?

Aristophane était partisan des vieilles mœurs, de la vieille Athènes, chaque jour transformée par l'avènement démocratique et l'activité philosophique de Socrate. Il était courant d'insinuer que Socrate méprisait le régime démocratique dans les lieux communautaires, comme il avait l'habitude de fréquenter ces endroits afin de pratiquer son activité philosophique. C'était également là où se rencontraient les jeunes citoyens d'Athènes pour échanger leurs idées politiques de manière générale. Ainsi, on s'accorde à dire que Socrate était perçu comme un *misodemos* – un ennemi du peuple⁷⁴. C'est sur quoi a porté son procès et ce dont il a été trouvé coupable selon l'assemblée athénienne.

Il a été accusé, d'une part, d'avoir corrompu la jeunesse athénienne et, d'autre part, d'avoir inventé de nouvelles divinités. Ces accusations ont eu pour effet de généraliser une sorte de mise en garde dans la communauté athénienne envers une nouvelle forme d'intelligence peu conventionnelle. Celle-ci a eu lieu dans la période où la démocratie athénienne était en pleine restructuration. De là ont suivi des défaites, des trahisures et la possibilité d'une guerre civile⁷⁵, une nouvelle idée s'insinuait déjà dans l'esprit des citoyens athéniens, celle que Socrate était l'ennemi du peuple et de la démocratie. Socrate a donné l'impression à la multitude de chercher, et cela, de manière continue, par l'entremise de son activité philosophique, à corrompre la jeunesse athénienne et à inventer de nouvelles divinités, comme nous l'avons déjà expliqué ci-

⁷⁴ Sur ce point, il importe de comprendre à quel point les associations qu'eut Socrate en parallèle avec la réputation de son enseignement en firent un ennemi du peuple selon l'opinion populaire athénienne.

⁷⁵ Cf. E. Sagen, *The Honey and the Hemlock*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

dessus⁷⁶. Les critiques de Socrate dérangent tellement les anciennes mœurs athéniennes, qu'il est évident qu'on n'avait pu alors s'accoutumer à toutes ces « nouveautés ».

Tout au long de sa vie, Socrate agaçait « les détenteurs du savoir politique, en pratique les maîtres de la parole, de cet art oratoire qui de fait – dans les usages de l'assemblée qui écoute, qui guide et qui est guidé⁷⁷ ». Par la raillerie, Socrate a forcé la démocratie athénienne à s'ouvrir à l'autocritique, chose qui ne pouvait plaire à tout le monde. On voulait conserver certaines traditions des sociétés anciennes. Nous parlons d'une manière de juger la cité. Socrate a cherché à critiquer la démagogie, c'est-à-dire cette politique par laquelle on flatte, on excite les passions populaires pour accroître sa popularité. Elle a poussé le système politique en place à formuler des critiques sur sa propre attitude et ses propres comportements. Voilà la véritable raison qui a entraîné l'accusation de Socrate. Il est essentiel de comprendre qu'il s'agit de « bien plus que l'amitié d'Alcibiade ou de la fréquentation de Critias, que vient le *consensus* diffus qui se forgea autour de la condamnation de l'irréductible anti démagogue⁷⁸ ». Peut-on parler d'une fausse caractérisation du philosophe Socrate par l'ensemble de la démocratie athénienne⁷⁹?

Même si cette brève analyse témoigne des circonstances qui entourent la mort de Socrate au V^e siècle, son procès et sa condamnation étaient néanmoins prévisibles. Une fois les motifs autour de son accusation pris et évalués dans l'ensemble de leur contexte politique, il nous est possible d'arriver à la conclusion suivante : le procès de Socrate était de nature politique. De plus, ces épisodes dépassent la période historique à laquelle ils font référence – période à laquelle le procès de Socrate a eu lieu. Le procès de Socrate a marqué l'histoire de la philosophie dans la relation entre son activité philosophique et politique jusqu'à la relation entre la théorie et l'application des principes

⁷⁶ Cf. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, Dover, 1959, p. 51-52; W. K. C. Guthrie, *Socrates*, New York, Cambridge University Press, 1971, p. 89-90; E. M. Wood et N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*, New York, Oxford University Press, 1978.

⁷⁷ Luciano Canfora, *L'imposture démocratique : Du procès de Socrate à l'élection de G. W. Bush*, trad. par l'intermédiaire de l'agence Eulama, Éditions Flammarion, Paris, 2003, p. 14.

⁷⁸ *Idem*

⁷⁹ Canfora, dans son ouvrage mentionné ci-dessus, réintroduit le problème de Socrate. Il ajoute que Socrate a été condamné à mort par une faible majorité si l'on accepte l'idée qu'il n'a suffi que d'une légère majorité de trente voix de plus pour l'avoir trouvé coupable. Cette difficulté révèle une absurdité réelle selon la loi de la majorité. Un problème d'autant plus fondamental lorsque nous ne cherchons plus à comprendre les raisons pour lesquelles les démocraties actuelles sont en mesure de négocier sur les bases de l'opinion populaire, d'où l'importance de s'interroger sur leurs errements à la manière de Socrate et de quelques-uns de ses disciples. Certes, Socrate ne pouvait être seul à se questionner, et c'est ce que suggère Canfora dans son ouvrage mentionné ci-dessus. En fait, le peuple se questionnait lui aussi!

démocratiques des sociétés anciennes, présentes et à venir. On peine toujours à résoudre les problèmes politiques et démocratiques jusqu'à se demander quelle place occupe la philosophie dans le politique de nos jours.

De Koninck, dans son ouvrage *De la dignité humaine*, fait référence à Isaiah Berlin. Il explique le désir d'une compréhension paradoxale entre la philosophie et le politique :

Ce désir peut être si puissant que, dans mon âpre quête de reconnaissance, je préfère encore être maltraité et mal gouverné par un membre de ma propre race ou classe sociale, car au moins celui-ci me tient pour un homme et un rival – autrement dit pour un égal –, plutôt que d'être bien traité, mais avec tolérance et condescendance par un individu appartenant à un groupe supérieur ou lointain qui ne me reconnaît pas pour ce que je veux être. Telle est l'immense clameur que fait entendre l'humanité⁸⁰.

N'est-ce pas là l'idée même du politique, c'est-à-dire que l'on soit considéré comme un rival afin de pratiquer le véritable art royal en toute égalité et préférablement, en toute sécurité? Est-ce souhaitable pour le bien-être moral et intellectuel du peuple? C'est ainsi que De Koninck et Arendt nous font redécouvrir le fait politique dans l'activité philosophique à partir de leurs études respectives. Or, dans les *Considérations Morales*, Arendt appuie l'idée suivante :

[L]'aveu par Platon que les hommes peuvent commettre et commettent effectivement le mal volontairement; et, plus important encore, l'aveu implicite que lui, pas plus que Socrate, ne savait que faire, philosophiquement, de ce fait troublant⁸¹.

L'*Apologie de Socrate* est une tragédie de la philosophie et un drame politique autour du procès et de la condamnation de Socrate concernant le mal volontaire chez l'être humain. On ne doit pas être naïf au point de se poser la question de savoir si l'être

⁸⁰ Cf. In Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p. 154-162; Thomas De Koninck, *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 34-35; De Koninck ajoute de l'auteur : « Bien que mes frères ne m'accordent peut-être pas de *liberté négative*, ils n'en sont pas moins membres du même groupe que moi; ils me comprennent comme je les comprends; et c'est cette compréhension qui fait naître en moi le sentiment d'être quelqu'un sur terre (...) Tant que nous ne l'admettrons pas, les idéaux et les comportements de peuples, entiers qui, bien que privés des droits les plus élémentaires au sens où l'attendait Mill, affirment avec une totale sincérité jouir d'une plus grande liberté que lorsqu'ils bénéficieraient de ces droits, nous demeureront incompréhensibles. »; De Koninck cite la trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana : *Eloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy/Press Pocket, coll. « agora », 1990, p. 204-205.

⁸¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 43.

humain est capable de faire le mal de manière volontaire. L'Histoire déborde d'exemples et, soyons réalistes, cela ne s'arrêtera pas là, car l'être humain peut-être corrompu – problème que l'on traitera à l'aide de l'analyse de Nussbaum à partir de son analyse de la *République* de Platon et le problème de la corruptibilité en lien avec le régime démocratique⁸².

Cela a été le résultat d'un échec pour faire suite à une mésentente entre l'activité philosophique de Socrate et l'action politique de la démocratie athénienne. Il s'agit d'un point marquant dans l'histoire de la philosophie politique selon Nussbaum. On ne pouvait plus espérer une réconciliation entre les deux, c'est-à-dire entre le politique et la philosophie. Ainsi, c'est le politique qui a jugé puis condamné l'activité philosophique⁸³. Le procès et la condamnation de Socrate ont dévoilé un réel manque d'harmonie dans la vie des hommes, au sens où l'on remarque la création d'une séparation de la pensée – l'activité philosophique de Socrate – et de l'acte – l'action politique de la démocratie athénienne. Cette séparation a limité l'activité philosophique de Socrate comme elle a segmenté la possibilité de créer une distanciation entre l'activité philosophique de Socrate et l'action politique de la démocratie athénienne.

La pensée politique de Platon nous fait redécouvrir, en quelque sorte, la nostalgie de la raison⁸⁴. Elle nous fait repenser à un fondement essentiel de la philosophie politique. Autrement dit, comment reste-t-elle une chose profondément humaine tant elle concerne le principe de responsabilité? Il y a des vérités auxquelles la parole politique ne peut répondre, comme d'expliquer la raison pour laquelle certaines personnes choisissent de faire le mal de manière volontaire, c'est-à-dire de manière délibérée, sans contrainte. De là découlent les limites de l'action politique. Ces actions nous inquiètent, puisqu'elles ne répondent pas à la parole politique recherchée selon l'idée ou la véritable démocratie, alors qu'il est fondamental que l'on puisse délibérer sur certaines questions avant d'agir ou de passer à l'acte. Ainsi, nous pouvons espérer une quelconque vérité dans l'acte et une certaine forme de concordance entre la parole et l'acte qui s'ensuit. Certes, la démocratie athénienne a usé de son pouvoir politique, même s'il ne répondait pas aux besoins du peuple athénien dans diverses

⁸² Cf. Martha Nussbaum, *Plato's Republic: The Good Society and the Deformation of Desire*, Library of Congress, Washington, 1998; Thomas Nagel, *War and Massacre*, Philosophy and Public Affairs, Vol. 1, No. 2 (Hiver, 1972), 123-144; Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

⁸³ Cf. P. Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*, Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 196-99.

⁸⁴ Propos que soutient Jacqueline de Romilly dans, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann Editeurs, 2006.

circonstances, comme s'il n'y avait pas d'opposition réelle entre celles-ci et la voix du peuple, critique à laquelle s'est arrêté Platon. De plus, bien que l'on ait posé cette question précédemment, peut-on rendre le peuple responsable des méfaits démocratiques s'il n'y a pas d'accord commun entre le pouvoir politique de la démocratie et ce que le peuple pense et désire?

Bien sûr, il s'agit du pouvoir de la majorité – de l'assemblée. Le pouvoir politique répond à l'assemblée démocratique, c'est-à-dire là où se réunit un groupe de personnes sous un même lieu pour un motif commun, comme celui de diriger la démocratie ou celui d'avoir rendu coupable Socrate ainsi que de l'avoir condamné à mort. Hélas, cela n'a été que le début, ni plus, ni moins, d'une réelle rupture entre la philosophie et le politique. Il nous est donc possible de parler d'une opportunité manquée, soutient Arendt⁸⁵. L'occasion d'une distanciation entre le politique et la philosophie a eu pour effet de nouer un nouveau lien avec la pensée. L'activité philosophique et l'action politique ont fait place à un lieu commun, là où a eu lieu à la fois l'activité philosophique et politique, puisqu'il était possible de penser sans avoir à agir de manière immédiate. Néanmoins, cette idée a été limitée par le pouvoir absolu dont l'assemblée démocratique a fait usage avec le procès et la condamnation de Socrate. La démocratie athénienne a manqué l'opportunité d'introduire l'idée de distanciation dans la pensée athénienne. Cette pensée aurait pu créer, sur la scène de la démocratie directe, l'avènement d'une démocratie dite réflexive.

Mais Platon ne s'est pas arrêté là, il a entrepris de donner un sens nouveau à l'activité philosophique, avec l'intention de rendre la politique sécuritaire pour la philosophie dans son ouvrage la *République*. Le fait d'avoir créé une tyrannie de la raison a eu pour effet d'illustrer les erreurs du passé, celles d'une résistance politique envers l'activité philosophique de Socrate. Le citoyen pouvait être transformé de nouveau par l'activité philosophique. Par exemple, la mort de Socrate a créé un nouvel engouement pour la philosophie dans la communauté athénienne, voire sur les réflexions politiques à venir, si l'on accepte l'idée que l'on discute toujours de ses opinions en ce qui concerne l'état de nos démocraties actuelles.

⁸⁵ C'est l'idée principale qu'elle cherche à rendre compte dans cet ouvrage, c'est-à-dire d'une opportunité manquée entre une union possible de la philosophie avec le politique au V^e siècle par la condamnation et l'exécution de Socrate.

Il est certain que la mort de Socrate a été un moment tragique de l'histoire de la philosophie, en particulier pour Platon. Cela dit, Socrate ne pouvait être contre l'activité philosophique dans la pensée politique. Elle fait partie de la nature humaine. L'homme est un animal politique, disait Aristote. Pouvons-nous parler d'une série de faits – prévisibles – qui le menèrent à une mort quasi certaine? Autrement dit, ne chercha-t-il pas à devenir un martyr?

L'*Apologie* de Socrate révèle des éléments clés de sa vie en général. Le procès et la condamnation de Socrate ont donné raison à sa manière de vivre, parce que son activité philosophique n'a pas été faite en vain si l'on en juge de l'influence qu'il a eue sur divers penseurs de son temps et des temps à venir. Par ses idées, Socrate a prodigué de bons conseils à la communauté athénienne sur la manière de penser les nouvelles réalités démocratiques, une nouvelle manière de chercher à établir une relation possible avec le politique à partir de l'idée de partialité. Le fait de penser le politique de manière individuelle, sans tenir compte de l'idée de distanciation de soi dans l'activité philosophique, a été à la base du problème démocratique à Athènes. Dans l'*Apologie*, Socrate articule le besoin moral de dialoguer avec soi-même du politique, de sorte à promouvoir une participation citoyenne plus consciencieuse de ses faits et gestes – le fait d'oser penser par soi-même rend l'être humain capable d'être plus conscient de ses actes. Il prend conscience de la raison pour laquelle il fait ce qu'il fait. Le pourquoi de ses agissements. Or, le danger, selon Socrate et Arendt, c'est de ne plus se demander la raison pour laquelle on agit d'une manière plutôt que d'une autre. Le citoyen, par exemple, ne s'interroge plus sur les fins de ses agissements.

C'est pour cela que l'on doit chercher à comprendre la raison pour laquelle l'*Apologie* de Socrate est un élément important du corpus platonicien et de la théorie politique. C'est dans l'*Apologie* qu'une nouvelle perspective morale du politique voit le jour. On observe la création d'un centre gravitationnel autour du politique athénien. Socrate n'a pas changé la pratique citoyenne à Athènes de manière immédiate, mais cette perspective morale du politique a créé une nouvelle manière de repenser la tradition politique dans les sociétés anciennes. On fait référence aux normes publiques et aux opinions populaires, de sorte à inclure une plus grande forme de conscientisation du citoyen de la vie publique et politique de la démocratie athénienne. La philosophie de Socrate a enseigné l'art de penser par et pour soi-même, de dialoguer avec soi-même. C'est cette approche qui a réinventé l'art de la citoyenneté dans la démocratie

athénienne. Or, cette approche a-t-elle exercé une véritable influence sur la démocratie athénienne, et cela, de manière continue jusqu'à influencer les futures démocraties?

Avant de répondre à cette question, en ce qui concerne les activités philosophiques et politiques d'Athènes, il importe de noter ce que dit Socrate au sujet de l'art politique dans la démocratie athénienne :

Je pense que je suis l'un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'intéresse à ce qu'est vraiment l'art politique et que, de mes contemporains, je suis seul à faire de la politique⁸⁶.

Cette partie tirée du *Gorgias* vient tout juste après la critique de quelques hommes qui étaient à la tête de la cité d'Athènes au V^e siècle. Nous parlons de Thémistocle, de Miltiade, de Cimon et de Périclès. On peut insinuer qu'ils avaient manqué à leur devoir de chefs d'État si l'on tient compte de la manière dont ils l'ont dirigé, car l'amélioration des valeurs morales des citoyens athéniens importait peu à leurs yeux. Il était trop tard pour renverser le déclin de la démocratie athénienne⁸⁷. La véritable manière de gouverner réside dans l'âme de celui qui est le seul à faire de la politique et Socrate se pensait être le seul à le faire en son temps. Il a été le seul à oser penser au sujet de la politique, mais en dehors du politique.

À l'inverse de plus grands chefs politiques de la Grèce continentale, Thémistocle, Miltiade, Cimon et Périclès n'ont réussi qu'à flatter le public et, du même coup, à les rendre plus infâmes. De ce fait, les citoyens athéniens étaient peu conscients de leurs actions civiques et politiques. De même, Isocrate avait une conception de l'objectif de l'éducation et il distinguait deux types d'enseignement chez Socrate :

Ceux qui expliquent aux jeunes gens non par quels procédés ils développent leur habileté oratoire, mais comment ils montreront dans leur façon de vivre l'honnêteté de leur nature, les maîtres rendent à leur auditoire un service dont la grandeur s'affirme d'autant plus que si l'autre école oriente uniquement vers l'art de la parole, eux par contre redressent les caractères⁸⁸.

⁸⁶ Platon, *Gorgias*, 521 d 6-8, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁸⁷ *Idem*

⁸⁸ Isocrate, *Discours à Démonicos*, 4, dans *Discours*, tome I, Texte établi et trad. par G. Mathieu et É. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 123.

Le fait d'avoir cité le passage du *Gorgias* ci-dessus, nous permet de bien comprendre ce qui ne semble pas donner l'image exacte du Socrate de l'*Apologie*, car le Socrate du *Gorgias* pense qu'il existe un véritable art politique guidé par une certaine forme de connaissance en ce qui a trait à l'expertise morale. On parle d'une *techné* comme de jouer d'un instrument de musique. Ce que l'on recherche, c'est d'abord l'harmonie. La pratique de cet instrument fera en sorte qu'on deviendra plus habile dans la manière d'interpréter diverses pièces musicales, comme le fait de délibérer sur divers propos nous rendra plus habile d'en parler à autrui. D'où l'importance de chercher à développer une certaine expertise dans la capacité de juger de ce qui est le mal ou le bien.

Pourtant, ce qui distingue le véritable chef politique, d'un autre qui ne l'est pas, revient au fait que le premier possède un réel savoir de ce qui est moral, alors que le second n'en possède aucun. Les implications de cette différence sont claires et précises; elles sont antidémocratiques. En ce qui concerne la sagesse et la raison, n'était-ce pas l'État qui possédait une vraie science, une *épistémè* :

La cité que nous avons décrite me semble être réellement sage. Elle est en effet sage dans ses délibérations, n'est-ce pas? Oui! Et justement, cette qualité particulière, la sagesse dans les délibérations, il est manifeste qu'elle constitue une forme de savoir. Car ce n'est certainement pas l'ignorance, mais bien le savoir qui fait que les hommes délibèrent avec sagesse, n'est-ce pas? Oui. Et justement, cette qualité particulière, la sagesse dans les délibérations, il est manifeste qu'elle constitue une forme de savoir⁸⁹.

Une perspective qui a imposé des limites à la démocratie grecque, car un artisan n'était pas en mesure d'expliquer l'art de la guerre à un guerrier, comme l'État n'avait pas avantage à écouter ceux que ne savaient pas gouverner, du fait qu'ils ne possédaient pas les connaissances requises à la gouvernance de celui-ci. Ainsi, les implications politiques de celui qui gouverne sont antidémocratiques, comme la légitimité politique devient une forme de connaissance où l'on est le seul véritable spécialiste. En fait, si l'on recherche une certaine forme de consentement ou d'approbation de l'opinion publique, les implications du politique en sont limitées.

L'interprétation de ce qu'est *le véritable art politique* va à l'encontre de l'individualisme. Il prive tout individu de ce qui est contraire à la morale établie ou de ce

⁸⁹ Platon, *République*, IV, 428 b-429 a, trad. G. Leroux, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

qui méprise les conventions sociales. Le mépris pour les conventions sociales est inaccessible, car on ne peut critiquer la démocratie athénienne sans courir le risque d'être jugé. On observe donc une certaine forme de paradoxe. Le danger réel est que personne ne possède de technique pour acquérir et pour développer ce qu'est la capacité de juger – la pensée critique, si l'on veut. Si le Socrate du *Gorgias* a peu d'intérêt pour les dirigeants de la cité de son temps, c'était la même chose en ce qui concerne sa conception pour le *hoi polloi*.

De plus, il n'était pas rare d'observer certains débordements de l'assemblée démocratique, qui l'amenaient à un usage dommageable de sa pensée critique. Les actions prises par les Athéniens sous des gestes impulsifs en témoignent. Par exemple, les querelles trop souvent hostiles, bornées et violentes des hommes et des partis politiques. En conséquence, chaque homme ne doit-il pas faire son examen de conscience avant d'être capable de parler de ses propres convictions politiques?

Quelle que soit la manière de se référer à la collectivité ou à l'individualité, le citoyen moyen sera en mesure de devenir plus vertueux, s'il est dirigé par un véritable chef politique pratiquant lui-même ces vertus. Celui qui possède l'art politique doit être capable de se départir de la flatterie démocratique et être en mesure d'imposer des limites aux choses qu'elle peut ou ne peut pas faire – les limites de toutes choses⁹⁰. Les dialogues de Platon, en particulier le *Gorgias* et l'*Apologie*, en sont de bons exemples.

En fait, il y a ceux qui cherchent à guider les jeunes dans leur manière d'apprendre, par exemple l'art oratoire, mais ce qui est encore plus important dans la manière de leur apprendre à parler revient à la nature même du type de réciprocité recherché, comme la recherche de la vérité entre deux interlocuteurs, sans quoi le simple plaisir de parler devient désuet. Le partage dans le dialogue est limité, car on observe une faible amélioration du caractère si l'on ne peut pousser la réflexion plus loin, c'est-à-dire vers ce qu'il y a de meilleur en soi.

Dans ses échanges multiples avec Méléto, Anytos et Lycon, Socrate se représente non seulement comme un citoyen parmi tant d'autres, mais comme une personne avec la capacité de délibérer avec elle-même. Il a été le plus apte à poursuivre

⁹⁰ Cet argument, que l'on retrouve dans le *Gorgias*, refait surface dans *La République* dans le sixième livre de Platon. Il compare le peuple à une énorme bête qui n'est pas domptée de la bonne manière comme ses désirs sont sous le contrôle des sophistes et des politiciens. De plus, nous pourrions aussi faire référence au monstre de Tocqueville.

sa mission philosophique. Il a pu délibérer avec lui-même sur différents problèmes, comme celui de la justice, de l'éducation, du courage, etc. De plus, sa place n'a pas été d'être parmi l'assemblée ni de devenir un membre du jury, mais d'être en mesure de poursuivre son examen de la vertu avec ses concitoyens, de manière non officielle, de sorte à pouvoir délibérer avec lui-même s'il le désirait.

Une telle activité était possible dans les lieux communautaires sous certaines réserves, car on ne pouvait pas parler contre les dieux sur la place publique de peur de choquer certaines croyances populaires de son temps, comme c'est le cas avec la laïcité de nos jours en Occident. C'est ce qui explique pourquoi le discours sur l'examen de la vertu, dont Socrate a parlé, s'est passé là où il lui a été possible de délibérer avec un minimum de liberté. Dire ce qu'il pensait de la Cité, par exemple, ou des contraintes sociales qu'elle imposait à la pensée du peuple. On ne pouvait dire tout ce que l'on pense en tout lieu si l'on ne voulait pas être victime de représailles par le peuple athénien. Socrate était aussi conscient des réalités démocratiques et politiques de son temps. Il a observé une certaine forme d'intolérance en ce qui concerne l'acte de délibérer en toute liberté et de pouvoir dire ce que l'on pense n'importe où n'importe quand. Afin de mieux comprendre, lorsque Socrate, dans l'*Apologie*, s'est adressé au jury, il a prononcé le discours suivant :

Et ne vous mettez pas en colère contre moi, car je vais vous asséner une vérité. [Socrate était très explicite sur ce point. Il ajouta] : [i]l n'est en effet personne qui puisse rester en vie, s'il s'oppose franchement soit à vous soit à une autre assemblée, et qu'il cherche à empêcher que nombre d'actions injustes et illégales ne soient commises dans la cité. Mais celui qui aspire vraiment à combattre pour la justice, s'il tient à rester en vie si peu de temps que ce soit doit demeurer un simple particulier et se garder de devenir un homme public⁹¹.

En somme, s'adresser à la démocratie athénienne comportait de grands risques. Il était préférable de rester au niveau du simple citoyen par mesure de sécurité si l'on voulait rester en vie. Du moins, cela n'a pas été le cas pour Socrate. Un retrait de la vie publique, selon Socrate, n'était pas une décision prise selon des principes vocationnels propres à la philosophie, mais à partir d'un besoin réel. Une certaine forme de nécessité de dicter au peuple une morale par la domination politique. La nature de la volonté démocratique par la majorité – bien documentée par Thucydide – était imprévisible. La

⁹¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 31e-32a, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

démocratie a donné des résultats dont les passions étaient à la fois éphémères et dangereuses pour qui osait l'affronter, bien que cela ait été pour son plus grand bien.

Par exemple, si un individu voulait être vrai dans sa manière de vivre sa vie en tant que citoyen, la démocratie avait l'obligation de rechercher l'exercice de la philosophie elle-même sans avoir à craindre des représailles du peuple. Une telle idée, celle de la recherche de la vérité, a été quasi impossible à réaliser et à envisager, car le fait de lier ses activités philosophiques avec la gouvernance de la vie publique à Athènes, et le fait de sauvegarder un minimum d'intégrité ne pouvait mener qu'à l'échec.

Le simple fait de parler dans des lieux publics, soit devant un jury ou devant une assemblée, exigeait de bonnes connaissances. C'est la raison pour laquelle il fallait être cohérent avec ce que l'on cherchait à dire si l'on voulait être pris au sérieux par l'ensemble de la population et, du même coup, faire accepter par tous ce que l'on voulait faire entendre au peuple. À titre d'exemple, la maîtrise de l'art de la rhétorique était de mise si l'on voulait être en mesure de faire un bon usage de ses compétences de manière plus ou moins stratégique, afin de susciter un accueil favorable au sein de la communauté, comme si tout avait été calculé à l'avance dans notre manière de parler, et cela, avant que l'on adresse notre discours à la foule. De cette façon, les risques de se perdre dans des sentiments que l'on communique dans un discours donné deviennent limités, car il s'agit de dire les choses sans trop y réfléchir sur le coup, la réflexion sur le sujet ayant été effectuée bien avant que le discours n'ait été prononcé devant le grand public.

Il ne s'agit pas tant de chercher à convaincre le peuple ni de vouloir le persuader par des arguments sans grande valeur, mais d'introduire la possibilité qu'une idée soit meilleure qu'une autre tout simplement. Il suffit de faire réfléchir le public sur la manière d'agir de façon plus modérée et plus raisonnable, non pas sur le coup des émotions, comme cela était souvent le cas. Par exemple, il peut sembler opportun pour une personne de s'adresser à un quelconque public. Par contre, si dans ses paroles, par maladresse, elle communique un sentiment différent du sens commun compris par l'ensemble des gens présents au début de son discours, elle ne pourra pas gagner l'approbation du peuple, car finalement le discours prononcé n'aura pas la même signification que la communication non verbale inconsciemment transmise. Pour Socrate, cette forme de discussion néglige la manière de définir correctement les concepts dès le départ. En raison de l'impossibilité de bien se comprendre lorsqu'on ne

s'est pas entendu sur le sens des concepts en jeu dans la discussion, elle dégénère en insultes. Socrate l'explique de la manière suivante dans le *Gorgias* :

J'imagine, Gorgias, que tu as eu, comme moi, l'expérience d'un bon nombre d'entretiens. Et au cours de ces entretiens, sans doute auras-tu remarqué la chose suivante : les interlocuteurs ont du mal à définir les sujets dont ils ont commencé de discuter et à conclure leur discussion après s'être l'un et l'autre mutuellement instruits. Au contraire, s'ils s'irritent l'un contre l'autre, et chacun d'eux estime que son interlocuteur s'exprime avec mauvaise foi, pour avoir le dernier mot, sans chercher à savoir ce qui est au fond de la discussion⁹².

La discussion devient alors une forme de concurrence agressive dont le seul enjeu est la victoire. L'orateur est observé par des yeux perplexes comme s'il ne s'agissait pas d'une chose sans grande valeur qui pourrait semer la controverse au sein du peuple. C'est la confusion totale. On ne distingue plus dans la cité ce qui est vrai en comparaison avec ce qui est faux, et cela, tant les repères vers une plus grande source de vérité tant ils sont rares ou ces lieux sont tout simplement inaccessibles.

On laisse place à la controverse, de ce fait, sans trop savoir quelle a été la cause réelle d'un si grand mécontentement, certaines personnes ont décidé de ne rien dire de peur de déplaire au plus grand nombre, de ne rien remettre en question afin de comprendre davantage ce qui se passe. Or, une simple idée peut avoir des effets positifs, mais si elle est mal comprise – laissée à l'interprétation –, elle peut avoir de mauvaises répercussions sur la vie des gens. Un propos dit lors d'une discussion entre différentes personnes qui est par la suite mal compris par l'ensemble du groupe ou, tout simplement, que l'on ne prenne pas le temps de se questionner sur le sens réel de ce propos, a pour conséquence que ce que l'on cherche à transmettre par cette parole puisse avoir une connotation négative ou pire, elle sera dépourvue de sens. Dans les mots d'Havel, celui-ci explique :

Il est manifeste qu'un seul homme en apparence désarmé, mais qui ose crier tout haut une parole véridique, qui soutient cette parole de toute sa personne et de toute sa vie, et qui est prêt à le payer très cher, détient, aussi étonnant que cela puisse paraître et bien qu'il soit formellement sans droits, un plus grand pouvoir que celui dont

⁹² Platon, *Gorgias*, 457c-458b, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

disposent dans d'autres conditions des milliers d'électeurs anonymes⁹³.

Pourquoi ce pouvoir de la parole n'est-il pas compris ainsi, c'est-à-dire le pouvoir de la vérité dans celui qui l'a crié haut et fort du fond de ses propres convictions. C'est la raison pour laquelle « [i]l faut donc énoncer des propositions, il faut donc parler pour avoir des idées générales; car sitôt que l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours⁹⁴ ». Donc, souvent, comme on l'a déjà expliqué, un discours que l'on apprend par cœur est dit de manière mécanique. Une mise en garde s'impose, car il ne s'agit pas de mettre l'accent sur les défauts de l'autre et de l'attaquer avec des paroles sans fond pour démontrer au peuple qu'il est préférable d'induire que les lacunes d'une personne sont plus importantes à leurs yeux que leurs propres compétences de chercher à comprendre et de développer une méthode pour bien communiquer les uns avec les autres. Par exemple, l'activité philosophique a pour but d'aider une personne à bien communiquer ses idées.

C'est ce qui explique l'importance d'apprendre à penser par et pour soi-même. On pourrait aussi faire référence à l'idée de distanciation de l'âme dans l'acte politique, si l'on veut être en mesure d'éviter toutes formes d'injustices volontaires telles que le propose Socrate dans l'*Apologie*. À titre d'exemple, dans l'histoire de Thucydide, les propos de Diodote, en opposition avec ceux de Cléon sur les mesures disciplinaires à prendre dans le débat de Mytilène, comportaient quelques risques. Certains de leurs propos pouvaient aller à l'encontre de la volonté du peuple.

Nussbaum, dans les *Émotions démocratiques*, explique comment la résolution de ce débat a été le fruit du hasard. Par contre, Socrate a fondé sa théorie sur le fait que notre attention n'est pas retenue par l'assemblée démocratique en tant que telle, mais par les bons arguments présentés lors de cette assemblée. On doit être en mesure de convaincre la démocratie que l'une des deux propositions peut être meilleure que l'autre dans de telles circonstances. L'assemblée ne doit pas être perçue comme un lieu privilégié, où l'on peut dire n'importe quoi, où le discours irrationnel peut avoir lieu. Il peut être prononcé de manière efficace, même s'il est fait avec de mauvaises intentions afin de susciter la controverse. Cette manière de faire n'était pas souhaitable, mais elle

⁹³ Vaclav Havel, *La politique et la conscience*, dans *Essais politiques*, texte réunis par Roger Errera et Jan Vladislav, préface de Jan Vladislav, Paris, Calmann-Lévy, 1989, p. 246 ; cf. p. 238-277 ; Thomas De Koninck, *La crise de l'éducation*, Montréal, Fides, 2007, p. 19-20.

⁹⁴ Rousseau, (J.-J.), *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 1992, p. 206-07.

reste une possibilité, car la nature humaine n'est pas parfaite, comme on l'a expliqué dans l'analyse du mal volontaire. L'être humain peut être corrompu, comme nous le verrons dans l'analyse de la *République* par Nussbaum.

Le discours adressé au peuple devait concorder avec les sentiments partagés par la communauté athénienne, si l'on ne voulait pas remplir le cœur du public d'une soudaine suspicion ou de haine, eu égard à son propos qui, dans les deux cas, pouvait être favorable ou défavorable au développement moral et intellectuel de la cité. Il va sans dire que le public était plus favorable aux beaux discours de l'avis de Platon et d'Aristote. Ce genre de discours était peu souhaitable si ce que l'on cherchait était le bien commun pour le peuple, mais il reste que le discours démocratique, ou la démocratie en tant que telle, pour Aristote, était le moins mauvais des régimes politiques de son temps.

Par ailleurs, dans le monde politique d'Athènes, la démocratie directe pouvait devenir dangereuse pour celui qui osait parler contre elle. C'est la raison pour laquelle Socrate a eu l'idée de s'abstenir de prendre part à la vie publique athénienne – en se retirant de la vie publique. Une certaine prudence était de mise pour celui qui prenait goût à la vie politique sans avoir à craindre des méfaits de la vie publique – comme de payer de sa vie pour avoir osé partager des idées qui étaient en opposition avec celles de la démocratie. Les termes selon lesquels Socrate s'abstenait de la vie publique démontrent comment sa philosophie était distincte dans sa dimension politique.

Socrate a cherché à rendre les citoyens meilleurs dans leurs capacités à devenir de bons citoyens par la pratique des vertus politiques. Cependant, comme nous l'avons étudié dans ce chapitre, ces pratiques restent à définir. Peut-on rendre les citoyens plus vertueux, si l'on accepte l'idée que certaines personnes faisaient le mal plutôt que le bien dans la cité? La première chose qu'il importe de noter est la négation du caractère de cette activité, celle de rendre les citoyens meilleurs, en contraste avec l'idée de les corrompre par de mauvaises habitudes sociales apparentes aux besoins dans la diversification, et de la complexité qu'engendre l'avènement démocratique dans les sociétés anciennes, actuelles et à venir. Une telle personne – celle qui est en mesure d'enseigner aux citoyens à devenir meilleurs – existe-t-elle, et même si l'on pouvait l'enseigner peut-on l'apprendre? Les valeurs humaines sont-elles transférables d'une génération à l'autre?

C'est ce qui explique l'éruption des conflits générationnels entre les anciennes et les nouvelles habitudes de vie en communauté. Tel que nous l'avons expliqué dans ce chapitre, cela a été l'appel auquel les sophistes ont tenté de répondre, tant bien que mal, en vendant leur enseignement moral aux jeunes citoyens athéniens. Aujourd'hui, ne pourrions-nous pas dire la même chose avec le modèle démocratique que l'on cherche à imposer aux nouvelles formes de démocratie dans le monde? Quel type d'éducation morale et intellectuelle cherche-t-on à leur transmettre?

Dans l'ouvrage de Platon, le *Protagoras*, il nous a été possible de nous référer au sophiste Hippiocrate afin de donner l'exemple de la sophistique et de l'interpréter de la manière suivante, et cela, en lien avec les nouvelles formes de démocraties dans le monde : l'article des marchandises dont il fait commerce, comme le font les négociants qui vendent, en gros ou en détail, la nourriture du corps. N'était-ce pas le problème de l'éducation du temps de Socrate et n'est-ce pas le même problème de nos jours avec nos institutions universitaires en ce qui concerne les fins de l'enseignement supérieur, à savoir si celui-ci doit être rentable, lequel semble devenir de plus en plus clientéliste, alors que l'éducation n'est pas une question de prix si le but de la démocratie, en général, est de rendre tout être humain plus autonome et libre.

Socrate est très explicite au sujet de l'acquisition de nouvelles connaissances, car l'esprit, ou l'âme est à la source de cette inquiétude. L'esprit humain semble se nourrir d'enseignement, à moins de faire erreur. Dans ce cas-ci, c'est-à-dire au V^e siècle, il s'agissait du problème de la sophistique, tandis que de nos jours, on pourrait parler du problème de la technicité en lien avec le but de la formation générale. De ce fait, il semble important pour la formation générale qu'une personne puisse s'interroger sur la qualité de l'enseignement dont elle désire faire l'apprentissage afin de prendre conscience du rôle qu'elle occupe au sein de la communauté une fois l'acquisition de cet enseignement fait dans le but de mieux la préparer quant à son avenir.

Toute personne a avantage à se questionner sur la qualité de cette nourriture dite spirituelle ou de toutes autres formes d'enseignements qu'elle voudrait obtenir. Il est évident, pour toute personne désireuse d'apprendre, qu'il y a de bonnes et de mauvaises façons d'enseigner la matière à quelqu'un, comme il nous est possible d'observer qu'il y a de mauvaises et de bonnes manières d'apprendre quelque chose, qu'il y a de bons et de mauvais professeurs et de bons et de mauvais élèves. Malgré cela, une fois que l'esprit a choisi l'un d'entre eux, il peut être difficile pour celui qui a

manqué de prudence de limiter les dégâts qui seront issus d'une mauvaise éducation, qu'elle ait été mal apprise ou mal enseignée.

Afin de mieux comprendre, dès qu'il y a acquisition de connaissances, il y a de fortes chances pour que l'on ait le désir de les pratiquer, et cela, sans savoir si ces théories sont mauvaises ou bonnes en soi. Une fois qu'une instruction est acquise, il peut être difficile pour celui qui a reçu cet enseignement de changer son opinion sur ce qu'il sait, car il est probable que de mauvaises connaissances occasionnent parfois de mauvaises pratiques. Dans le *Protagoras* de Platon, le jeune Hippocrate, par exemple, aurait avantage à écouter les sages conseils de son ami Socrate. Il est vrai que « Socrate se présente comme un catalyseur indispensable à la prise de conscience du savoir qui est enfoui en nous⁹⁵ ». Dans ce cas, Socrate essaie de catalyser le savoir d'Hippocrate sur la question de l'enseignement de la vertu par Protagoras. Contrairement aux sophistes, Socrate n'ose point penser qu'il détient un tel savoir :

Et moi de considérer qu'Événos était vraiment un homme heureux, à supposer qu'il possédât réellement cet art et qu'il pût l'enseigner à des conditions si mesurées. Pour ma part, en tout cas, je me glorifierais et je ferais le difficile, si je possédais un tel savoir. Mais c'est un fait, Athénien, ce savoir je ne le possède pas⁹⁶.

N'est-ce pas un réel problème pour la démocratie de nos jours, de penser qu'elle puisse être le modèle politique *par excellence*? Dans l'ensemble du corpus platonicien, il semble évident que l'*Apologie de Socrate* ne propose là rien de bien nouveau sur l'art civique et l'art de vivre comme étant de nouvelles pratiques de la démocratie athénienne, puisqu'il avoue ne rien savoir au sujet de l'enseignement des vertus politiques. Pourquoi donc avoir risqué sa vie pour parler de choses que l'on ne comprend guère de sorte à pousser la réflexion du peuple au niveau des idées? La discussion sera-t-elle plus ouverte ou plus accessible en ce qui concerne la recherche de la vérité par l'activité de la philosophie? Le but est de comprendre le sens réel de ce qui nous préoccupe.

On peut comparer cette même activité, l'activité philosophique, avec le fait d'être conscient que l'on est mortel, le fait de prendre le temps de bien réfléchir à ce que l'on pense et à ce que l'on fait, dans la manière d'accepter l'idée de la brièveté de la vie :

⁹⁵ Jean-Noël Duhot, *Socrate et l'éveil de la conscience*, Paris, Bayard Éditions, p. 112.

⁹⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, 20c, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

limite de toute chose. Elle aura pour but de laisser un héritage aux générations à venir. La brièveté de la vie remet en question certaines pratiques de la démocratie, comme celles de la vie en général et celles qui en découleront à l'avenir. Les pensées et les actions qui en résultent sont donc limitées au temps.

La seule chose dont Socrate proclame détenir un réel savoir, c'est d'être conscient que ce savoir il ne le possède pas comme mentionné dans la page précédente en lien avec l'*Apologie* 20c. N'est-ce pas là, la limite de toutes choses⁹⁷? La vision morale de Socrate consiste à être conscient des choses dont il ne maîtrise point les connaissances tant acclamées par les sophistes et par bien d'autres personnages de son temps. Socrate explique :

Je suis plus savant que cet homme-là. En effet, il n'est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais tandis que, lui, il s'imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose. En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant que lui du moins en ceci qui représente peu de chose : je ne m'imagine même pas savoir ce que je ne sais pas⁹⁸.

Ici, De Koninck explique qu'il existe deux formes d'ignorance qu'on pourrait « qualifier de *nouvelles*, mais qui sont diamétralement opposées. La première ouvre et libère, la seconde emprisonne et tue⁹⁹ ». Un retour à la proclamation de l'oracle de Delphes s'impose, car c'est en référence à Socrate comme étant *l'homme le plus sage du monde*, que celui-ci a commencé à devenir de plus en plus populaire auprès de la communauté athénienne. Il a voulu prouver le contraire de l'oracle. Il se considérait ne pas être celui dont il parlait : être l'homme le plus sage d'Athènes. Socrate, contrairement aux sophistes vendeurs d'illusions, n'était pas disposé à offrir des preuves concrètes sur sa manière de se conduire. Il était conscient qu'une telle connaissance était réservée à Dieu et non pas aux êtres humains.

⁹⁷ Thomas De Koninck et le problème de la pratique de l'euthanasie au Québec et les limites de la laïcité de l'État explique les limites de celui-ci, puisqu'il ne peut s'occuper de gérer la vie après la mort.

⁹⁸ Sur ce point, il sera intéressant de reprendre cette analyse à partir du développement fait par le philosophe Thomas De Koninck dans son remarquable ouvrage, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, en ce qui concerne l'esprit démocratique. Il s'agira de reprendre son analyse de la philosophie politique d'Aristote et de la comparer à celle de Platon à la fin de cette étude afin d'en tracer quelques perspectives des limites de la démocratie antique – sujet dont nous traiterons la difficulté dans l'intitulé *L'ombre du commun dans la démocratie antique*; Cf. Platon, *Apologie*, 21d4-6.

⁹⁹ Thomas De Koninck, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Presses Universitaires de France, Paris, 2000. p. 1.

Werner, dans son ouvrage *La philosophie grecque*, explique comment la vocation de Socrate fut déterminée par une sentence de l'oracle de Delphes :

[S]on ami Chéréphon étant allé demander à la Pythie s'il y avait un homme plus sage que Socrate. Socrate interpréta cette réponse de la manière suivante : les autres hommes croient savoir quelque chose alors qu'ils ne savent rien; mais moi, qui ne sais rien, je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas. Dès lors, il se considéra comme chargé d'une mission divine : convaincre les hommes de leur ignorance, et chercher avec eux la science véritable, par laquelle ils pourront parvenir au bien et au bonheur¹⁰⁰.

Socrate dit : « Mais, citoyens, il y a bien des chances pour que le vrai savant soit le dieu et que, par cet oracle, il ait voulu dire la chose suivante : le savoir que possède l'homme présente peu de valeur, et peut-être aucune¹⁰¹ ». Aucun homme n'est en mesure de devenir sage lorsqu'il s'agit de la vertu. Elle n'est pas une chose que l'on ne peut pratiquer qu'une seule fois et dire, par la suite, que la chose est réglée. Au contraire, la vertu est une chose difficile à maîtriser. Elle se pratique par l'accoutumance, et de telles habitudes ne peuvent être permanentes à moins d'être un Dieu. Mais comme Socrate connaissait des gens beaucoup plus instruits que lui, il en déduisit, qu'il était plus sage de reconnaître qu'on ne sait pas, plutôt que de prétendre tout savoir. Non pas, comme le prône Socrate, parce qu'il faut suspendre notre jugement et rester dans l'ignorance, mais par ce que c'est en se débarrassant de ses fausses opinions qu'on peut, par la suite, tendre vers la vérité.

Sur ces mots, il ne s'agit pas de présenter Socrate comme un fervent disciple de la doctrine du scepticisme, mais de le présenter comme une personne soucieuse des affaires morales de la cité dans laquelle elle vivait, et consciente que le modèle démocratique était corruptible, autant que l'était la condition humaine. La démocratie peut vouloir ce qu'est le bien, mais celui-ci reste une chose à définir, puisque les valeurs morales et intellectuelles changent d'une génération à l'autre dans l'acquisition de nouvelles connaissances.

C'est sur ces bases que Socrate édifiera sa philosophie politique à venir – puisqu'elle ne sera pas complète si l'on accepte l'idée que Platon a voulu produire un dialogue sur le *Philosophe*. Quoi qu'il en soit, Socrate était conscient des limites de son savoir. De même que de celles de la démocratie, puisqu'elle est le reflet de la condition

¹⁰⁰ Charles Werner, *La philosophie grecque*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1962, p. 42.

¹⁰¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 23a, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

humaine. Socrate a voulu faire reconnaître à ceux qui pensaient savoir, en particulier le peuple athénien, qu'ils étaient encore plus ignorants qu'ils le pensaient, puisqu'ils pensaient savoir alors que le peuple était aussi limité au niveau des connaissances qu'il ne l'était lui-même. Il a usé de la raison sous la forme d'examen critique pour faire admettre à ces interlocuteurs qu'ils n'avaient qu'une idée de la vérité, c'est-à-dire qu'il ne la possédait pas lui-même en soi.

Il l'explique dans l'*Apologie de Socrate*, lorsqu'il définit de manière plus précise quelle était son activité philosophique. Dans cet ouvrage, il a voulu désillusionner ses interlocuteurs sur le fait qu'ils pensaient vrais. C'était son devoir en tant que citoyen, de les faire *accoucher de la vérité*, puisque Socrate était au service de Dieu¹⁰². Mais quel était son objectif lorsqu'il cherchait à troubler les esprits pour éveiller chez les citoyens une plus grande conscience de soi?

Cela nous pousse à une deuxième question dans ce chapitre, puisqu'il importe de préciser ce à quoi nous voulons renvoyer notre première question. Notre but est de rapprocher notre analyse aux limites du commun – toujours dans la perspective des lieux communautaires – dans la démocratie athénienne chez Platon. La question est donc la suivante : quel était le lien entre la sagesse de Socrate et l'application des principes moraux du citoyen?

Il semble que Socrate ait utilisé une certaine forme de *limitation rationnelle* dans la manière d'acquiescer la bonne définition de la sagesse et de la pratique morale. Socrate a cherché à convertir son interlocuteur de manière non orthodoxe afin de répondre à ses propres impressions morales. Est-ce qu'on peut parler d'intersubjectivité, c'est-à-dire d'une situation de communication, considérée sur le plan du contenu? On peut comprendre que le rôle de Socrate était de chercher à limiter toutes formes d'injustices, puisqu'il désirait purifier les fausses croyances dans la vie de ses concitoyens et cela explique qu'il préférerait vivre une injustice que d'en être la cause.

La perplexité du problème réside dans la manière d'accepter nos limites quant au savoir moral relatif aux conventions sociales selon un modèle démocratique souhaitable. Mais il faut aussi comprendre le défi dans la réalisation d'un tel projet. Il nous est possible de définir en soi quelles sont nos valeurs personnelles, c'est-à-dire

¹⁰² Platon, *Apologie de Socrate*, 23c, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

notre propre recherche de la vérité. On fait référence à la difficulté de ne pas être en mesure de réaliser ce que l'on veut par manque de confiance en ses propres moyens, lorsqu'une situation limite se présente à nous sous de nouvelles réalités. Par exemple, le procès de Socrate démontre une sorte d'impasse lorsqu'il doit faire face non seulement à son procès, mais dans le fait d'accepter son jugement en toute sérénité. La *Consolation de la philosophie* de Boèce dont l'analyse ne sera pas traitée dans cette thèse, en est un bon exemple.

Il s'agit donc d'une difficulté dont les limites nous frappent lorsqu'on réalise qu'il y a des choses dont nous ne maîtrisons point le savoir, puisque nous ne sommes pas des experts dans un domaine donné. Le problème est de penser que l'on agit bien dans nos actions alors que l'on devrait faire l'effort de se distancer de la situation dans laquelle nous sommes, et sur laquelle nous n'avons aucun contrôle, car elle dépasse nos capacités de la juger de manière adéquate.

Autrement dit, il faut prendre conscience que l'on ne peut faire mieux que ce que l'on a déjà fait. Ce propos, auquel s'adresse Arendt sous forme de purgation, nous annonce une autre façon de penser la difficulté que souleva Socrate avec l'exercice de son contre-interrogatoire destiné à faire avouer l'ignorance de son interlocuteur sur le sujet en question. Cela ne peut être réduit à l'élimination d'inconsistance et de fausses moralités dans la pensée d'une personne, de façon à limiter toutes formes de développement moral chez elle. Il s'agit d'une conception de l'être humain plus radicale en lien avec les interrogations qu'elle suscite chez l'interlocuteur, et du sens qu'il donne à sa vie pratique. Le résultat ne revient pas à l'élimination d'erreur ni à un progrès continuels vers la vérité, mais de façon à ce que cela crée une première étape dans la pensée critique d'une personne, afin qu'elle puisse agir sur les individus avec qui elle parle.

Ce n'est que lorsqu'une action est en suspens, que les mots tels que courage, justice et vertu feront en sorte que la perplexité de la pensée débutera. Arendt, lorsqu'elle parle de l'examen de Socrate, soutient qu'il ne fait pas qu'agacer, mais qu'il paralyse aussi. C'est, en quelque sorte, ce que doit faire la pensée dans l'acte. Elle doit nous paralyser et nous forcer à réfléchir avant de passer à l'acte, en particulier lorsqu'on ne connaît pas les raisons pour lesquelles nous agissons. Ce que l'on entend par paralysie est en fait celle de la pensée. Ménon, en parlant de Socrate, décrit ce phénomène de la manière suivante :

[D]e ressembler au plus haut point, tant par ton aspect extérieur que par le reste, à une raie torpille, ce poisson de mer tout aplati. Tu sais bien que chaque fois qu'on s'approche d'une telle raie et qu'on la touche, on se trouve plongé, à cause d'elle, dans un état de torpeur ! Or, j'ai à présent l'impression que tu m'as bel et bien mis dans un tel état, car c'est vrai, je suis tout engourdi, dans mon âme comme dans ma bouche, et je ne sais que te répondre¹⁰³.

On peut définir les limites de la pensée de cette manière, comme si elle s'était fait piquer par un poisson torpille tel que le raconte Ménon ci-dessus, elle s'immobilise, car elle ne sait quoi faire. La pensée se transforme et évolue dans l'âme de l'être humain et cette transformation est favorisée par la parole utilisée comme moyen cognitif pour fixer dans la pensée d'une personne la connaissance nécessaire pour la faire réfléchir sur ses actes. Les concepts, les phrases, les définitions et les doctrines sont maintenant en mouvement dans sa pensée. Elle est en train de réfléchir à ce qu'elle fait ou a fait. Arendt l'explique ainsi :

La conséquence de cette particularité est que la pensée a inévitablement un effet minant, destructeur, sur tous les critères établis, les valeurs et mesures du bien et du mal; en bref, sur ces coutumes et règles de conduite dont on traite en morale et en éthique¹⁰⁴.

Se questionner est une fin en soi, mais celle-ci peut s'avérer positive comme négative. Cela dépend de l'objet de la pensée, ce à quoi on pense ou ce à quoi on pensait. Quoi qu'il en soit, il importe de penser avec soin. Que ce soit par la négation ou l'affirmation, la pensée gouverne nos vies. Chose certaine, Socrate n'a aucun souhait de rejeter les différentes formes des habitudes morales de son temps. De ce fait, la manière par laquelle Socrate pense influencer les nouvelles doctrines et les lois ne doit pas être perçue comme dangereuse.

La raison en est simple : elle n'est pas une manière de détruire les justes causes ou d'inverser les nouvelles manières de réinventer les habitudes morales, car « [c]'est la faculté de juger des [cas] particuliers sans les subsumer sous des règles générales, qui peut être enseignée et apprise, jusqu'à ce qu'ils deviennent des habitudes remplaçables

¹⁰³ Platon, *Ménon*, 80a, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁰⁴ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 51.

par d'autres habitudes et d'autres règles¹⁰⁵ ». L'intégrité devient le principal fondement de la pensée socratique. Elle reste fidèle aux habitudes morales et aux lois afin de prévenir toutes formes d'injustices.

C'est en tant qu'individu social et politique qu'il nous est possible de projeter sur quelque chose ce que l'on désire pour et ce que l'on attribue à quelque chose d'autre. On devient moral au fur et à mesure que l'on devient social, c'est-à-dire par imitation ou par habitude. Si chaque personne a une part de vertu et de sagesse au sein du groupe, par exemple, il lui sera possible d'observer la formation d'une union sociale autrement dit « un être unique, ayant de multiples pieds, de multiples mains, de nombreuses sensations, et également riche et en formes de caractère et d'intelligence¹⁰⁶ ». La multitude sera en mesure de mieux juger certaines choses. À titre d'exemple, prenons les œuvres artistiques ainsi que les pièces musicales : si chaque personne en juge une partie et le fait bien, tous jugent bien l'ensemble de ce qui est jugé par imitation ou par habitude.

Si l'on prend en considération toutes les formes d'actions morales qu'une personne peut faire ou ne pas faire, puisqu'il est capable de se garder une certaine réserve dans les manières de les définir; mais les définitions toutes faites et acceptées de tous sans aucune remise en question sont un problème. Elles ne sont pas ouvertes à la discussion ou au dialogue tant elles semblent tranchées. Un tel scepticisme doit être animé par une forme de conscience plus ouverte, qui amène à présenter des définitions, de manière à ce qu'elles soient jugées vraies dans l'ensemble, ou à partir de faits que l'on juge irréfutables, et ceci, lorsque l'on a plus d'une bonne raison de croire qu'elles sont fausses.

Cette forme de conscience peut, en fait, n'être qu'une partie de la vérité, car un tel dogmatisme présuppose dans tout son contexte – un dogmatisme issu d'une fausse comparaison du particulier au général – qu'une telle proposition est douteuse. Socrate était bel et bien conscient du type de public auquel il s'adressait en vue de promouvoir son activité philosophique. Cela présupposait qu'il y avait des jeunes gens qui étaient là pour différentes raisons et qui, de diverses manières, étaient influencés par d'autres formes d'enseignement dont celui des éducateurs qui se pensaient être de véritables

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁶ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 68.

experts en tout. Évidemment, nous faisons ici référence aux sophistes. Dans l'*Apologie*, Socrate explique ce phénomène de la manière suivante :

Qui plus est, c'est spontanément que s'attachent à moi les jeunes gens qui ont le plus de loisirs et qui appartiennent aux familles les plus riches, pour le plaisir d'entendre les gens que je suis en train de réfuter, et c'est de leur propre chef que souvent ils se prennent à m'imiter et que, à leur tour, ils s'essaient à éprouver d'autres personnes. Inutile d'ajouter, j'imagine, qu'ils se trouvent à foison des gens qui s'imaginent savoir quelque chose, mais qui ne savent que très peu de choses ou même rien¹⁰⁷.

Les propos de la dernière ligne encouragèrent des intentions du type irrationnel, jusqu'à encourager des activités dont le potentiel était immoral. Tel que l'explique Arendt, le seul fait de penser pouvait être dangereux, puisque cela ne pouvait produire de résultats plus ou moins positifs, car la pensée n'obéissait à aucun code moral. On le sait, Socrate courut le risque de penser par et pour lui-même! Il était convaincu qu'une grande partie de l'injustice était le résultat d'idées relatives à une assemblée, dont la moralité était le résultat plus ou moins appliqué – dans son application de principes – plutôt que de chercher à trouver le coupable¹⁰⁸.

Agir sans penser ne fait pas référence à la maladresse. Au contraire, agir sans penser fait référence à l'aspect caractériel d'une forme d'imitation de la conduite sociale d'une autre personne. Le fait qu'une grande partie des habitudes prises par tout un chacun puisse être un dérivé des coutumes, des constitutions et de diverses opinions reçues, soulève tout le problème du modèle humain dans la manière de s'imiter les uns les autres. On parle des caractéristiques dont la conformité est intrinsèque à tous. Par exemple, De Koninck, dans un article publié dans *Reliance* intitulé *L'identité différenciée, ou la question des fondements de la décision politique*, fait référence aux exigences de la décision politique d'une manière tout à fait particulière. Une manière quelque peu similaire à Arendt, puisque De Koninck parle de la *distanciation de l'âme* selon la belle expression de Saint Augustin – auteur dont Arendt s'inspire aussi. De là, il nous est possible de définir cette idée – celle de la distanciation de l'âme – en trois étapes. Afin de mieux comprendre, l'être humain serait une ébauche inachevée dont nous serions l'auteur principal d'une œuvre à venir.

¹⁰⁷ Platon, *Apologie de Socrate*, 23c, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁰⁸ On fait référence au paradoxe socratique que personne ne fait le mal sans le savoir, comme le mal est une fonction de l'ignorance alors que la vertu est une forme de connaissance.

De Koninck parle de la pensée et du souvenir, *de l'attention et de l'attente*. Plus particulièrement, de la mémoire. L'être humain est une ébauche inachevée dont nous sommes l'auteur principal du début de cette histoire, mais dont la fin reste à déterminer, puisque notre vie est toujours en mouvement, et cela, jusqu'à son arrêt ultime : la mort. La vie prend tout son sens à la mort. Il s'agit de la dernière étape de cette ébauche, dont la vie est le principal sujet afin de donner un sens réel à notre histoire.

La démocratie attire l'esprit afin de l'extirper de son corps vers quelque chose d'autre. Il faut espérer que cela soit dans quelque chose de meilleur, c'est-à-dire dans ce que la vie a de plus beau. C'est dans la démocratie que l'esprit est chassé hors de lui-même vers une scène qui le maintient dans un suspens intenable pendant lequel l'esprit bascule de l'attention, à l'attente du passé, et au présent pour donner un sens à la vie. La pensée est un mouvement continu dans l'esprit de l'être humain et peut repartir à zéro s'il le faut, car l'avenir des possibles nous appartient. N'est-ce pas la même chose pour l'avènement de la démocratie, et pour la façon dont celle-ci appartient au temps de manière tout à fait particulière?

Il ne dépend que de nous pour faire de nouveaux choix parmi la multitude des possibilités qui s'offrent à nous, et que la démocratie semble être en mesure d'offrir aux citoyens. Ainsi, la vie et le mode de vie de l'être humain se situent dans le présent et dans ce qui est à venir. Il y a une distanciation de l'un et de l'autre. De Koninck explique comment le politique se vit de manière simultanée. L'action, pour lui, est politique. Mais pour cela, il faut d'abord comprendre comment le politique est une chose particulière. Il réside dans l'acte. C'est l'acte qui est particulier. Il tend à répondre aux nouvelles circonstances qui se produisent pour la première fois, sans que l'on soit en mesure de prévoir quelle en sera la suite, de ce qui viendra après l'acte, comme si la pensée poursuivait son chemin sans que l'on y soit. La pensée, particulière à chacun, réside et chemine en toute solitude dans la mémoire. Pouvons-nous parler d'une certaine forme de mémoire dans l'acte politique?

Selon De Koninck, le problème éthique revient à l'authenticité. Pour être véritable, la morale doit être assumée par soi-même, dans notre manière d'agir ou à partir du principe de responsabilité. Autrement dit, on doit être responsable de ses actes. Difficulté que De Koninck attribue à la liberté. Un retour à Socrate oblige. Mais avant d'établir un retour à Socrate, est-il bon de se tourner vers celui-ci afin d'établir les limites de la démocratie antique si l'on cherche à comprendre le sens de la responsabilité

civique? Socrate n'était-il pas libre d'accomplir sa mission? Afin de répondre à cette question, nous aborderons le procès d'*Eichmann à Jérusalem* d'après l'analyse d'Arendt.

Dans cette histoire, Arendt insiste sur la signification morale et politique de penser. Le crime d'Eichmann, d'avoir planifié le transport de millions de prisonniers juifs dans les camps de la mort nazis, était monstrueux, mais l'exécutant ne l'était pas, explique Arendt. Elle donne l'explication suivante :

Aussi monstrueux qu'aient été les faits, l'agent n'était ni monstrueux ni démoniaque, et la seule caractéristique décelable dans son passé comme dans son comportement durant le procès et l'interrogatoire de police était un fait négatif : ce n'était pas de la stupidité, mais une curieuse et authentique inaptitude à penser¹⁰⁹.

Sa manière de fonctionner, comme grand criminel de guerre, coïncidait avec le régime auquel il répondait comme militaire. Il avait fait son devoir et il était conscient qu'il s'agissait maintenant d'un crime sous le nouveau code légal allemand. Il acceptait sa sentence selon un nouveau code pénal, puisqu'il devait répondre à une nouvelle forme de langage concernant l'application de la justice. Il ne s'était point imaginé que de telles actions pouvaient entraîner la peine de mort. De plus, « [I]es clichés, les phrases toutes faites, l'adhésion à des codes d'expression ou de conduite conventionnels et standardisés, ont socialement la fonction reconnue de nous protéger de la réalité, de cette exigence de pensée que les événements et les faits éveillent en vertu de leur existence¹¹⁰ ». En fait, une telle exigence ne risquerait-elle pas de nous épuiser tant elle deviendrait ardue pour l'être humain dans sa manière de penser et d'agir?

Cependant, c'est cette absence de pensée qu'Arendt nous démontre en premier et qui, selon elle, est un signe de danger réel pour l'humanité. Elle pose une série de questions qui se résument à la question suivante : « l'activité de penser elle-même, l'habitude de tout examiner et de réfléchir à tout ce qui arrive, sans égard au contenu spécifique et sans souci des conséquences, cette activité peut-elle être de nature qu'elle

¹⁰⁹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 25-26.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 26-27.

conditionne les hommes à ne pas faire le mal¹¹¹? » Aucune culture n'est à l'abri d'un tel fléau, y compris nos démocraties actuelles et celles qui sont à venir¹¹².

Cela inclut nos valeurs morales en lien avec les principes démocratiques auxquels nous adhérons, par exemple, au Canada. Nous pourrions parler des valeurs qui appartiennent aux démocraties libérales modernes, ce qui limiterait notre capacité de juger de manière critique ce que l'on fait. Il ne faut donc pas seulement savoir quelle place on doit laisser à *la distanciation de l'âme* en tant que simple citoyen. Il y a plus d'une bonne raison pour qu'on laisse à tous le soin de chercher à comprendre les raisons pour lesquelles cette manière de vivre, c'est-à-dire la distanciation de l'âme dans la manière de penser le politique, est limitée alors qu'elle est essentielle dans le processus même de la démocratisation.

Par exemple, au Québec en 2011, si l'État légalise la pratique de l'euthanasie, pourra-t-il concéder à l'ensemble de la population québécoise le droit de la liberté de conscience, comme le propose à juste titre De Koninck devant la commission spéciale sur la question de mourir dans la dignité, autrement dit, le droit de s'opposer à une telle pratique? C'est le principe que cherche à défendre De Koninck en tant que philosophe, et c'est ce devoir du citoyen que semble proposer Socrate en ce qui concerne les limites de la démocratie athénienne. Le philosophe est aussi un citoyen et celui-ci doit ou a le devoir de s'exprimer contre toute forme d'injustice¹¹³. L'implication de Socrate était nécessaire au bien-être social de la communauté par l'examen des propres vertus de chacun, de crainte que ces vertus ne soient fausses, et même s'il n'a pas de réponses exactes sur lesquelles il est possible d'établir une quelconque vérité. Cela dit, il pensait que la vérité nous était inaccessible, car elle relève de Dieu. Quoi qu'il en soit, la recherche de la vérité n'était pas le véritable problème. La mission de Socrate était pourtant simple en théorie – bien qu'elle le fut moins dans l'application de nos principes, c'est-à-dire d'éviter toutes formes d'injustices dues à l'ignorance. Le problème est l'ignorance de l'homme, c'est à lui d'y trouver les réponses.

C'est une problématique à laquelle nos démocraties accordent peu d'importance de nos jours. De Koninck s'intéresse à cette difficulté dans son ouvrage *La nouvelle*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹¹² En décembre 2010, la démocratisation de certains pays arabes, en particulier celle de la Tunisie et de l'Égypte, connue des conditions auxquelles la communauté arabe n'aurait même pu penser.

¹¹³ Ici, il nous serait possible d'appliquer l'exemple par Thomas De Koninck en ce qui concerne la pratique de l'euthanasie au Québec et la création – possible – d'une loi de l'objection de conscience.

ignorance et le problème de la culture, car si la remise en question de nos agissements, par le simple fait d'être en mesure de penser, n'a plus sa place dans nos démocraties actuelles, ne faut-il pas se rendre compte, à quel point ces choses pour lesquelles nous existons dogmatisent nos vies de différentes manières, car les professions des futurs citoyens sont déterminées par la société dans laquelle on vit?

Pour cela, il faut faire la différence entre ce à quoi l'on pense plutôt que de se poser la question de savoir : comment il nous est possible de penser à ce à quoi l'on pense. Ce principe fait écho à Descartes, non dans la manière de chercher à comprendre le pourquoi, mais de chercher à comprendre le comment. C'est-à-dire, comment il est possible de devenir les architectes de nos vies? Est-ce possible de faire table rase de certains principes démocratiques qui ne répondent plus aux nouvelles réalités politiques, comme le fit Socrate dans son temps? De quelle autre manière nous serait-il possible de penser la philosophie de Socrate, en relation avec l'activité citoyenne, afin de la rendre plus utile pour la société? Pouvons-nous donner un sens nouveau à la recherche « de la vérité et de l'amélioration de [l'] âme¹¹⁴ »? Peut-on rendre les citoyens meilleurs? Il faut espérer que l'on soit en mesure de le faire si l'on veut garantir un meilleur avenir pour tous.

Socrate a cherché à promouvoir le bien chez ses concitoyens. Pourquoi ne ferions-nous pas la même chose de nos jours? Il voulait les encourager à prendre soin de leur âme afin qu'ils deviennent de meilleurs citoyens. Il a souhaité les pousser à chercher ce vers quoi tend le Bien. Dans bien des cas, cela est contraire à la recherche du succès, de la richesse, du pouvoir politique, et cela, bien que certaines de ces activités soient centrales à la vie démocratique en général, comme elles l'étaient à Athènes au V^e siècle. Est-il possible de rechercher le Bien malgré certaines des limites de la démocratie, quelle que soit la période à laquelle elle appartient, comme la recherche du succès, de la richesse, du pouvoir politique, etc.? Il semble difficile de définir avec certitude ce qu'est le Bien. Quelles sont alors les raisons qui nous poussent à continuer à le rechercher? De quelle manière l'âme peut-elle devenir meilleure en l'absence d'une réelle sagesse inspirée par la vertu?

Ici, on doit reconnaître la grande passion de Socrate : la manière avec laquelle il s'était investi afin de mener à terme sa mission. Ce fut à un point tel qu'il y a consacré sa vie, non de manière irrationnelle, mais afin d'y trouver une sorte de satisfaction

¹¹⁴ Platon, *Apologie de Socrate*, 20 e, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

personnelle : celle de faire progresser sa vision morale parmi ses concitoyens, car c'est ce qu'il pensait faire de mieux selon les circonstances. Socrate est comme un *taon* « qui ne cesse de [n]ous réveiller, de [n]ous persuader et de [n]ous faire honte, en [s]'adressant à chacun de [n]ous en particulier, en [s]'asseyant près de [chacune et chacun] n'importe où, du matin au soir¹¹⁵ ». Ce fut la mission de Socrate d'être attentif au bien-être de ses concitoyens, car pour lui, le fait d'avoir renoncé à ses convictions philosophiques aurait été similaire à un soldat désertant son poste alors que le combat pour lequel il se bat donne un sens à sa vie entière.

C'est un combat auquel il ne put renoncer, même si cette option lui avait été suggérée par son ami Glaucon peu de temps avant son procès. Ce que Socrate cherchait à faire n'était pas d'inculquer aux citoyens d'Athènes une nouvelle manière de vivre, mais de les rendre sensibles à l'injustice de l'époque. Les limites ont été atteintes plus d'une fois, lorsqu'on réalise à quel point un seul citoyen facilite le problème de l'injustice, simplement en obéissant de manière aveugle aux conventions sociales, sans trop chercher à les critiquer, et cela, même s'il le fait avec efficacité. À la lumière de cette réflexion, les opinions communes, au sujet de l'éducation politique, apparaissent dès le départ comme des tentatives inconscientes pour répondre à une question irréfléchie. Pour revenir à la cohérence, le philosophe est donc limité par « une opinion généralement tenue pour *absurde* ou pour *ridicule*¹¹⁶. »

Mais la philosophie a pour but de chercher à dépasser, non seulement les limites de la parole politique dans l'opinion commune, mais aussi celles de l'opinion politique dans « la dimension de la vie politique en tant que telle ; car [elle] est conduit[e] à se rendre compte que le but ultime de la vie politique ne peut pas être atteint par la vie politique, mais seulement par une vie consacrée à la contemplation, à la philosophie¹¹⁷. » C'est ainsi que la parole politique dans l'Antiquité se transforme en une discipline qui n'est plus intéressée aux choses politiques au sens ordinaire du terme : Socrate nommait les enquêtes auxquelles il se livrait une quête du *véritable* art politique, et Aristote appelait son examen de la vertu et des sujets relatifs à celle-ci « un genre de science politique¹¹⁸ ».

¹¹⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 31 a, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹¹⁶ Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. O. Sedeyn, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 91.

¹¹⁷ *Idem*

¹¹⁸ Leo Strauss, *op. cit.*, 91

De plus, Socrate n'était pas en train de promouvoir une nouvelle entreprise philosophique qui a cherché à répondre à la promotion des vertus de la sagesse ni d'incarner lui-même la vertu. Kateb, dans son ouvrage *Socratic Integrity*¹¹⁹, explique comment l'idée qui s'est cachée derrière la volonté morale de Socrate, a été, d'abord et avant tout, un impératif pour lui de sorte à chercher à prévenir l'injustice. Pour Socrate, il valait mieux vivre une injustice que d'en être l'instigateur. Cependant, il a été trouvé coupable par le jury et la loi lui a proposé de décider, lui-même, de la solution de rechange à sa condamnation afin d'éviter la peine de mort. Avec une certaine dose d'ironie, Socrate a demandé d'être châtié à recevoir des gratuités par la cité d'Athènes, car il jugeait qu'il s'était bien occupé à encourager le progrès moral de ses concitoyens athéniens, et une telle sentence lui permettrait de continuer de le faire en toute tranquillité d'esprit.

Ce qui a semblé être, à première vue, un discours dont la portée a été comprise comme une bonne dose d'ironie de la part de Socrate, fut en toute franchise sa version des faits. Socrate était « convaincu de n'être, de [s]on plein gré, coupable envers personne¹²⁰ ». Il ne voulait pas être en contradiction avec son activité philosophique afin de plaire à la démocratie athénienne. En vérité, il s'était battu contre l'injustice tout au long de sa vie, et un procès n'allait pas l'empêcher de poursuivre sa véritable mission, c'est-à-dire sa recherche de la vérité, celle de se battre contre l'injustice. Par exemple, on parle des implications militaires, des dangers que constituèrent les gens trop pauvres ou trop riches, des rôles de l'État, des dangers de démagogie, du pouvoir de l'opinion et de la différence entre les Grecs et les étrangers (les barbares). Cela a soulevé un besoin réel de civisme et la capacité d'entrevoir les avantages de la générosité, tel que l'explique de Romilly dans son ouvrage *Problèmes de la démocratie grecque*.

Socrate était conscient des risques qu'il courait. Il ne voulait pas renoncer à ses principes philosophiques pour autant, puisqu'il s'agissait pour lui de promouvoir la recherche de la vérité à l'aide de la réflexion critique. L'encouragement moral et l'exhortation dont il a fait preuve pour ses concitoyens étaient essentiels selon ce principe. D'un point de vue socratique, le progrès moral (on parle du processus dont Socrate a fait usage dans le but d'améliorer son âme) consistait en une prise de conscience, à savoir comment éviter de commettre une injustice. Cette manière de formuler la moralité socratique était ouverte à la critique de la démocratie athénienne.

¹¹⁹ Cf. G. Kateb, *Socratic Integrity*, New-York, New York University Press, p. 79-80, 1998.

¹²⁰ Platon, *Apologie de Socrate*, 37 a, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

Cependant, est-il possible de savoir ce qu'est l'injustice et, du même coup, d'être en mesure de l'éviter en ayant la connaissance de ce qui est juste?

Cette manière d'argumenter contre la thèse de Socrate, nous aide à comprendre sa perception de la citoyenneté lors de son procès. Dans l'*Apologie*, Socrate explique :

En cette circonstance, une fois de plus, je fis bien entendu voir, non en paroles, mais en acte, que je n'avais, pour parler sans façon, rien à faire de la mort, et que ma préoccupation première était de ne commettre aucun acte injuste ou impie. Il faut bien reconnaître que, en dépit de sa violence, ce régime n'a pas réussi à m'intimider au point de me faire commettre un acte injuste¹²¹.

Socrate essaie de rendre coupable l'assemblée athénienne selon ses propres règles de conduite. Il refuse d'être mêlé à l'acte de commettre une injustice, bien qu'il ait payé de sa vie son refus. Autrement dit, peut-on rendre coupable la démocratie de manière générale, pour appliquer ses propres règles de conduite morales et intellectuelles, et cela, sans nous confondre nous-mêmes avec les mêmes actes qui nous permettent de penser et d'agir au sein de celle-ci? Sa dissidence et sa non-complaisance parlèrent d'elles-mêmes en ce qui concerne le sérieux de son engagement moral envers la cité d'Athènes. Socrate explique dans le *Gorgias* :

[L]e bon orateur, qui dispose d'un art et qui est homme de bien, présentera aux âmes les discours qu'il prononce en prenant la loi et l'ordre comme unique objectif, et il se comportera de même en toutes ses actions. C'est avec l'esprit fixé sur cet objectif qu'il donnera une faveur, s'il doit donner, qu'il la retirera, s'il doit la retirer; tout cela sera fait avec l'idée de mettre de la justice dans l'âme de ses concitoyens, de les délivrer de l'injustice, de leur inculquer la tempérance et de les débarrasser du dérèglement¹²².

Cette formulation rentre en contradiction avec l'activité de Socrate mentionnée ci-dessus. Si l'on conçoit que le véritable *art politique* revient à celui qui est en mesure de le transmettre et de le réussir, tout en modelant la multitude à partir d'idées préconçues sur la justice ou le Bien, que sommes-nous en train de devenir? C'est la question que pose Platon dans le sixième livre de la *République* : « Mais si pour la plupart les gens prennent conscience que nous disons la vérité au sujet du philosophe, demeureront-ils hostiles aux philosophes et se méfieront-ils de nous quand nous

¹²¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 32 d-e, trad. L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹²² Platon, *Gorgias*, 504e, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

affirmons qu'une cité ne connaîtra jamais autrement le bonheur si l'esquisse n'en a été tracée par ces artistes peintres qui travaillent selon le modèle divin¹²³? ». L'*Apologie de Socrate* ne peut être différente sur ce point.

Socrate essaie de rendre consciente la cité d'Athènes. Il veut la rendre consciente de ce qu'est la justice. Le fait de bannir l'injustice à partir de l'examen des vertus sociales qu'ils ont eux-mêmes appliquées à sa recherche de la vérité, et cela, en interrogeant tous ceux qui passaient sur son chemin, donne un sens réel à l'examen des vertus sociales par l'assemblée. Cela inclut les citoyens de tous âges et même les étrangers. Le fait de les éveiller à différentes formes de perplexités en ce qui concerne les réalités les plus fondamentales, comme le bien commun et la liberté de parole, a fait en sorte que Socrate s'est attardé à un savoir qui n'était pas limité qu'à lui, puisqu'il concernait tout être humain. Il voulait ouvrir sa vocation philosophique à tous afin qu'elle soit critiquée de tous.

Il ne s'agit pas d'insinuer que Socrate avait des attentes quelque peu irréalistes, puisque son procès a suscité d'importantes réflexions au sujet de l'éthique liée à l'art de délibérer, c'est-à-dire de rendre le dialogue possible entre le juge et le jugé. Il ne pouvait imaginer que lorsqu'ils auraient à le juger, une grande majorité des citoyens athéniens deviendraient des philosophes en s'adonnant à sa philosophie. Il n'est pas aussi simple de prétendre que Socrate a pensé que l'âge ou la classe sociale d'une personne était un préalable pour prendre soin de son âme, car pour lui l'important n'était pas une question de classe, d'éducation, de sexe voire de liberté, mais l'inclination à penser par et pour soi-même. Cette capacité avait pour but de situer les limites de l'âme quant aux occupations quotidiennes de la vie. On fait référence aux activités civiques et politiques. Elles incluent de nombreuses responsabilités dont le citoyen doit être conscient et qu'il doit être prêt à relever.

Pour Socrate, il s'agissait d'avoir l'aptitude de prendre un certain recul quant à une situation limite. Celle-ci ne dépend pas d'un facteur hors du commun comme c'est le cas pour un groupe d'individus dont la capacité de juger sera plus élevée que celle d'une seule personne, du fait qu'ils possèdent ou qu'ils ont développé une certaine expertise dans un domaine en particulier, tel que soutenu par Platon et par Aristote. Si c'est le cas, rien ne l'empêche d'examiner ses propres connaissances pour savoir si

¹²³ Platon, *République*, 500e, trad. G. Leroux, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

elles sont vraies ou réelles. Cela a été mentionné un peu plus tôt par Arendt et par De Koninck, alors que tous deux évoquent la distanciation de soi à soi-même ainsi que l'attention et l'attente.

La signification politique de l'activité philosophique de Socrate devient centrale dans notre recherche sur les limites du commun, entre autres les lieux communs, en ce qui concerne la démocratie antique en ce qu'elle a de plus particulier. Une fois qu'on accepte l'idée des limites de notre propre savoir – prendre conscience de notre propre ignorance – en parallèle avec l'idée de ne pas commettre l'injustice, il nous est possible de reconnaître que nous ne sommes plus limités aux éventualités d'une non-participation complète de la vie politique et, du même coup, limités par notre relation avec la philosophie et le politique. L'*Apologie de Socrate* révèle l'importance de cultiver le sens éthique et moral chez ses concitoyens. Or, ce sens éthique du citoyen ne se limite-t-il pas qu'à la vie politique?

La vie politique transcende les coutumes et l'opinion publique, mais sans être, elle-même, transcendée par quelque chose d'autre. Cette possibilité nous échappe en tant que simple citoyen. Nous ne possédons pas les connaissances requises pour saisir ce qu'est la vie politique, car l'être humain ne peut rien tout seul. Il est un animal social, flexible et plastique, il apprend.¹²⁴ Cette responsabilité d'apprendre était, aux yeux de Socrate, plus importante que celle de prendre soin du monde. Prendre soin du monde, fait partie des devoirs du citoyen, n'est-ce donc pas la responsabilité de tous?

Une telle responsabilité ne peut être abandonnée à la vie monastique, mais elle est appelée à devenir plus consciente des implications que la vie en communauté implique, et cela, de manière quotidienne, en commençant par se questionner soi-même sur ses propres parts de responsabilité envers sa propre personne, comme prendre soin de son âme. Socrate voulait que l'on puisse limiter nos énergies distinctes. Elles occupent la vie publique à partir d'une certaine forme de réflexion morale, une manière de faire qui n'était pas limitée à un seul milieu de vie, comme à une seule idée de la démocratie. Chaque culture doit délimiter les contours de ses propres limites institutionnelles.

¹²⁴ Dana Villa explique comment cette idée n'est pas une tâche facile à réaliser si l'on prend en considération que le degré de continuité entre l'éthique et la politique était considéré comme acquis par les Grecs.

Dès que l'on observe la relation entre le lien *du privé et celui du public* en ce qui concerne la moralité et le politique, celui-ci est plus indirect que ce que l'on pense. De l'avis d'un expert de la morale ou selon des arguments platoniciens et aristotéliens, une telle pratique est digne de porter le nom d'école de la vertu, dont le but est d'inculquer une conception positive du Bien¹²⁵. Socrate était donc capable de respecter les capacités morales de son interlocuteur, ce que Platon, par exemple, ne faisait point. Socrate avait un effet moral qui ne présupposait aucune coercition ou qui ne cherchait pas à introduire de nouveaux dogmes¹²⁶.

Villa, dans *Socratic Citizenship*, soutient que, contrairement à Platon ou à Aristote, on est surpris de constater comment la moralité socratique se libère de la moralisation. Cela nous permet de mieux comprendre la signification réelle du retrait de Socrate des affaires publiques. Ce retrait n'était pas une façon de sauvegarder sa propre vie. Au contraire, il s'agissait de créer un espace – un lieu communautaire – là où les citoyens pouvaient penser à ce qu'ils faisaient sans avoir à craindre de représailles¹²⁷.

Dans cette perspective, on a tort de penser que le dialogue socratique puisse être une option à la démocratie délibérative comme certains penseurs politiques le suggèrent. L'activité philosophique de Socrate était de se tenir en dehors du milieu politique, non parce qu'il constituait une reconstitution en des termes moraux de ce qu'est la vie publique en dehors des principes d'État, mais bien parce qu'il essaie de prendre une certaine distance entre les contraintes que les actions et les jugements politiques peuvent causer pour que la pensée et la réflexion morale soient possibles¹²⁸.

Une telle proposition a pour but d'offrir une division en soi de sorte à modérer la vie publique, c'est-à-dire ce qui accompagne toute forme de pensée. L'*Apologie* de Socrate est une activité philosophique dont la tension se situe entre la relation de la pensée et l'acte. Le progrès moral et la limitation politique en soi sont des résultats

¹²⁵ Cf. Aristote, *Politique*, I, II, VII, 14, 1252b, 1333b.

¹²⁶ Dana Villa explique comment l'aspect de coercitif de Platon est trop bien connu pour en parler davantage. Cependant, il ne faut pas oublier l'approbation d'Aristote d'une très grande coercition de sorte à inculquer la vertu comme il l'explique dans l'*Éthique à Nicomaque*, 1179b-1180a.

¹²⁷ Manière selon laquelle Hannah Arendt endosse ce qu'elle appelle *la pensée représentative* comme une forme de la pensée politique par excellence de sorte à ce que plusieurs commentateurs puissent lui attribuer une conception dialogique du jugement politique ou une doctrine de la théorie et de la pratique de l'unité dans la forme du jugement politique; Cf. Arendt, (H.), *Between Past and Future*, New York, Penguin, 1968, p. 240.

¹²⁸ Cf. P. Euben, *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*, Princeton, Princeton University Press, p. 209.

possibles de cette tension morale, qui a pour but d'introduire une plus grande forme d'hésitation en soi qui amène à limiter nos actes.

Le fait de créer et de maintenir cette tension a fait en sorte que Socrate était capable non seulement de rappeler ses concitoyens de leurs plus grands idéaux, mais aussi de leur offrir une critique des plus radicales de leur milieu sociopolitique – les lieux communautaires. Autrement dit, on parle d'une critique sur les valeurs transversales. Nous pourrions aussi appliquer cette critique aux vertus politiques enseignées par les sophistes – il nous sera possible de revenir sur ce point dans le prochain chapitre. Bien que l'on puisse penser que Socrate ait été déconnecté de l'histoire de la pensée occidentale, il n'y a rien de tragique à propos du fait de se distancer en soi, tel que l'a suggéré Socrate afin de repenser les limites de la démocratie athénienne¹²⁹.

Cette distanciation fait en sorte que l'individualisme moral et la dissidence citoyenne sont possibles. L'homme bon et le bon citoyen ne sont pas séparés l'un de l'autre, si ce n'est par la distanciation de la pensée et de l'acte, mais ils sont bel et bien interreliés d'une nouvelle façon, c'est-à-dire par une critique sur les valeurs transversales, comme le devoir moral. Afin de mieux comprendre, il sera question, dans la prochaine partie, d'analyser la critique de la démocratie athénienne dans le *siècle de Périclès*¹³⁰ à partir de l'œuvre de Platon : le *Gorgias*.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 204-205; Selon Villa, Euben explique comment la *cause perdue*, celle qui se situe entre la philosophie et la politique, symbolise le procès et la condamnation de Socrate du fait qu'elle a été tragique. Le fait d'avoir rejeté une saine dialectique explique l'état de pauvreté de la vie civique athénienne. Enfin, s'il est faux de dire que Socrate nous offre un choix entre la citoyenneté et l'âme, il est également faux de dire qu'il nous présente une façon d'enlever la tension entre les deux. Selon Villa, la citoyenneté philosophique est composée de cette tension et elle est animée par un manque de confiance en la moralité du pouvoir politique et par les passions populaires.

¹³⁰ Périclès (v. 495- 429 av. J.-C.). Homme d'État athénien. Chef du parti démocratique en 461, il fut réélu stratège pendant 30 ans et mena Athènes à l'apogée de sa puissance politique et de son rayonnement artistique et intellectuel (*le siècle de Périclès*).

1.4 Gorgias : Le devoir moral

Le *Gorgias* est une œuvre dont les caractéristiques sont assez particulières si on la compare avec l'ensemble du corpus platonicien. De l'avis des spécialistes de l'histoire de la philosophie grecque, le *Gorgias* est l'un des rares dialogues de Platon à exposer la pensée de Socrate de manière claire et précise sur le politique¹³¹. Ses engagements politiques étaient bel et bien définis, si on accepte l'ampleur de ses convictions morales en ce qui concerne les limites de la démocratie athénienne.

Néanmoins, « [r]este que si Platon connaît le monde qui l'entoure et celui qui le précède, il le hait. Et sa haine ne porte pas seulement sur la démocratie dont il est le contemporain, celle qui, au moment de sa mort, en 348 av. J.-C., s'affronte déjà avec Philippe de Macédoine, mais prioritairement sur la démocratie instituante, celle de Périclès qu'il attaque directement ou indirectement dans le *Gorgias* en le caricaturant sous le nom de Calliclès¹³². » Était-ce toujours le cas en matière politique ? Cela n'a pas toujours été le cas concernant le politique. Socrate n'avait pas coutume de courir après des problèmes volontairement et, ainsi de prendre des risques inutiles, comme de devenir la cause principale d'un préjudice plutôt que d'un bienfait envers qui que ce soit. L'idée simple de commettre une injustice envers une personne, de manière consciente, allait à l'encontre de ses principes. Pour Socrate, il vaut mieux être la victime d'une injustice plutôt que d'en être l'instigateur¹³³.

Cela dit, le *Gorgias* présente l'image de Socrate comme un fervent amoureux du devoir moral, aussi bien dans la discipline de celle-ci que dans la manière de punir. Paradoxalement, le Socrate qui admettait être ignorant de ce qu'est la sagesse dans l'*Apologie*, devient dans le *Gorgias*, celui qui a une idée – qui sait – de ce que sont la morale et le politique, ainsi qui a aussi certaines connaissances dans le domaine de la médecine et du dressage des animaux. Mais que pouvons-nous dire de l'art royal ou de l'art politique ?

Socrate prétend être l'un des seuls, sinon le seul, à être en mesure de pratiquer le véritable *art politique*. Cet aveu de Socrate serait inadmissible dans l'*Apologie* en ce qui concerne ce qu'est la sagesse. Pourtant, dans le *Gorgias*, Socrate explique :

¹³¹ Cf. Cornelius Castoriadis, *Sur le politique de Platon*, Paris, Seuil 1999.

¹³² Pierre Vidal-Naquet, *Castoriadis et le Politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1999. p. 10.

¹³³ Cf. Platon, *Apologie de Socrate* et *La République* livre II.

l'homme raisonnable ne serait-il pas celui qui ferait son devoir à l'égard des dieux comme à l'égard des hommes? Car il n'aurait rien d'un homme raisonnable, s'il n'accomplissait pas son devoir. Du début jusqu'à la fin de ce dialogue, Socrate insiste sur la manière d'inculquer la vertu et de faire usage de la force s'il le faut¹³⁴. Parlons-nous toujours du même Socrate, c'est-à-dire celui de l'*Apologie*?

Le *Gorgias* tend vers une compréhension plus approfondie de la dimension politique dans l'activité philosophique de Socrate, sans pour autant nous faire entendre la voix de Platon, afin que l'on ne soit pas influencé par celle-ci. On observe l'arrivée en douce de l'opération socratique, c'est-à-dire celle de la maïeutique¹³⁵. On se pose la question de savoir si Socrate en a fait usage pour filtrer le message réel qu'il cache dans le *Gorgias* sur le politique. Villa, dans *Socratic Citizenship*¹³⁶, nous invite à chercher à comprendre jusqu'à quel point cette clarification donne lieu à une nouvelle direction dans l'activité philosophique de Socrate. Elle rend le lecteur plus apte à percevoir le sens du message dans sa qualité et dans son aspect unique, une chose que l'on retrouve dans l'idée de la citoyenneté socratique.

La citoyenneté socratique est une critique de la vie publique et de l'idéal de la démocratie pendant le *siècle de Périclès*, comme l'illustre de manière remarquable le *Gorgias*. Celui-ci nous propose la réévaluation du privé et du public ou de l'individu dans sa manière d'être, en accord avec la communauté. Au risque de se répéter, c'est ce qui donna un sens à la vie de Socrate, à partir de l'idée qu'il vaut mieux vivre une injustice que d'en être la cause. C'est la raison pour laquelle les diverses reprises entre Socrate, Polos et Calliclès incluent la transvaluation des valeurs, dont la conséquence est une nouvelle articulation fondamentale de la relation entre le privé et le public, selon le point de vue épistémologique d'une part et, d'autre part, d'après l'expertise morale¹³⁷. Il va sans dire que l'expertise morale est beaucoup plus authentique avec la pensée de

¹³⁴ « Moi non plus, bien heureux, je ne blâme pas les hommes dont tu parles, qui se sont mis au service de la cité! Au contraire, ils me paraissent l'avoir servie plus et mieux que ne le font les hommes politiques actuels! Ils ont mieux su procurer à la cité ce dont elle avait envie. Mais le fait est qu'ils n'ont pas pu modifier ses désirs; ils n'ont pas su résister aux désirs de la cité et ils n'ont pas fait la politique de persuasion et de contrainte qui aurait permis aux citoyens de s'améliorer. Platon, *Gorgias*, 517 b, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008. »

¹³⁵ Art pratiqué par Socrate, consistant à faire découvrir à l'interlocuteur les vérités de son esprit en lui posant une série de questions.

¹³⁶ Cf. Dana Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

¹³⁷ Le point de vue épistémologique s'explique par les erreurs humaines et celui-ci engendre le second par la force des choses, c'est-à-dire celui de l'expertise morale. Autrement dit, il vaut mieux vivre une injustice que d'en être la cause, comme l'être humain est bel et bien capable de faire des bêtises dues à son ignorance de ce qu'est le véritable *art politique*.

Socrate, si l'on accepte son implication dans la manière de chercher à comprendre ce qu'il entend par le *véritable art politique*.

Le *Gorgias* est un dialogue qui porte sur l'art rhétorique ou oratoire. Un art qu'enseigna le rhétoricien – aussi connu sous le nom de sophiste, comme nous l'avons vu dans ce chapitre – Gorgias, aux jeunes citoyens athéniens qui cherchaient à combler leurs ambitions politiques, ce que Socrate remettra en question dans sa critique de la rhétorique. Il parle d'une certaine forme de flatterie plutôt que de connaissances basées sur un savoir réel – ce qui n'est pas à confondre avec l'art de la *technè* – nous reviendrons sur ce point un peu plus loin dans cette partie. Cette critique va dans le même sens que celle de l'*Apologie*. Or, dans le *Gorgias*, Socrate mène un combat politique contre la démocratie athénienne jusqu'à contester le politique lui-même.

Ces deux dialogues proposent la distanciation de soi en ce qui concerne la vie publique. N'est-ce pas là une curieuse façon de donner un sens à la participation citoyenne? Vivre la démocratie dans la communauté, sans que l'on soit en mesure de participer aux délibérations de l'assemblée athénienne – une manière de faire selon laquelle l'activité philosophique de Socrate prendra tout son sens – nous y reviendrons un peu plus loin. Cela dit, ce qui surprend dans le *Gorgias* revient au fait que l'argument principal n'est pas de chercher à prouver que la vie philosophique soit la meilleure pour énoncer de manière claire et complète dans des critères non politiques ce qu'est la vertu (*arété*) ou la perfection de l'âme, mais qu'elle doit être perçue de différentes manières.

En fait, le *Gorgias* cherche à démontrer que l'injustice est le pire des maux¹³⁸. Après avoir questionné Gorgias sur la nature exacte de ses propos, Socrate interroge l'assertion de son disciple Polos. Pour ce faire, la rhétorique est la plus importante habileté que l'on doit posséder si l'on veut interroger quelqu'un. Elle est l'instrument qui mène au succès politique. Cette habileté – la rhétorique – accorde le pouvoir à celui qui est capable d'agir comme bon lui semble et même à la manière d'un tyran¹³⁹. L'habileté rhétorique d'une personne, selon l'avis de Polos, lui accorde plus de pouvoir et augmente ses chances de vivre une vie heureuse dans la cité. En revanche, la dialectique de Socrate a pour but de démontrer, plus loin dans ce dialogue, qu'une telle puissance ne peut être véritable. Polos se base sur de fausses conceptions du Bien.

¹³⁸ Cf. Platon, *Gorgias*, 469b; 477e.

¹³⁹ Cf. Platon, *Gorgias*, 466c.

Ses résultats produiront des effets négatifs, car ils auront de lourdes conséquences sur sa vie à venir, et seront source d'impuissance et non de puissance.

Il semble évident que le bonheur et le mal sont incompatibles, parce que le mal est pénible pour celui qui en fait usage. Choisir de faire le mal plutôt que de faire le bien est déplorable pour une personne qui agit de la sorte. Il vaut mieux subir un mal que d'en être la cause. C'est la raison pour laquelle l'injustice ne peut pas être et ne sera jamais le véritable chemin qui mène vers le bonheur. Socrate n'a pas essayé de réfuter Polos de manière à lui offrir une conception plus édifiante et plus noble du bonheur.

Au contraire, il lui fait admettre que de causer l'injustice est le plus terrible des maux. Une fois d'accord sur ce *summum malum*, Socrate sera en mesure de contourner les propos de Polos, de sorte à prouver que le bonheur réel d'une personne ne réside point dans la tyrannie ou dans le pouvoir d'un politicien, mais dans son comportement, dans sa manière de prévenir une injustice et d'éviter de faire le mal ou de se faire du tort à elle-même. Le véritable bonheur réside non pas dans la vertu, mais dans une âme libérée du mal, car celle-ci a su prévenir l'injustice comme l'explique si bien Socrate : « Le plus heureux des hommes est donc celui qui n'a aucun vice en son âme, puisque c'est le vice qui nous a paru être le pire des maux¹⁴⁰ ». De Koninck serait du même avis lorsqu'il dit : « On peut, à tort ou à raison, imaginer la vertu comme quelque chose d'individuel, qui n'a pas besoin des autres, mais il n'en va pas de même de la justice ». De Koninck, par l'entremise d'Aristote, nous explique à nouveau comment « la justice est politique (*hê de dikaiosunê politikon*) » : « en effet, la justice est la règle de la communauté politique, or c'est l'exercice de la justice qui détermine ce qui est juste¹⁴¹ ».

La doctrine socratique, est la suivante : « s'il était nécessaire soit de commettre l'injustice soit de la subir, je choiserais de la subir plutôt que de la commettre¹⁴² ». Souffrir un vice n'est pas ce qui cause la vertu ou ce qu'est le chemin vers la vertu. La vertu doit, elle aussi, être évitée à tout prix si elle est en train de devenir la cause d'un plus grand mal que d'un bien. Nous sommes maintenant à deux doigts de la doctrine sur les mesures de non-représailles chez Socrate¹⁴³.

¹⁴⁰ Platon, *Gorgias*, 478e, trad. Monique Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁴¹ Thomas De Koninck, *Identité différenciée, ou la question des fondements de la décision politique, Reliance*, n°20, Toulouse, ères, 2006, p. 68; Cf. Bauman, (Z..) *Society under Siege*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 53 sq; Cf. Aristote, 1, 2, 1253 a 10, 14-18. Cf. Aristote, *Politique*, 1, 2, 1253 a 37-38.

¹⁴² Platon, *Gorgias*, 469b-c, trad. Monique Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁴³ Mesure de violence que prend un État à l'égard d'un autre État pour riposter à ce que lui a fait subir cet État, comme nous l'avons vu dans le cas de Mytilène dans la partie sur l'*Apologie* de Socrate.

L'argument de Polos a pour but de remettre en question la conception du bonheur et du pouvoir par la domination athénienne dans son temps. Une domination qui a été, certes, d'autant plus troublante, car elle a été établie par des démocrates. Lorsque Calliclès se réfère à la loi de la nature selon laquelle le plus fort ou le meilleur mérite davantage, il ne le fait pas comme un oligarque ou un aristocrate, mais à l'image du politique dans la démocratie athénienne. Calliclès explique qu'il est conforme aux convenances et à la morale sociale. Selon lui, il est préférable de causer un tort plutôt que d'avoir à souffrir une injustice. Galliclès s'exprime de la manière suivante :

Et quand on dit qu'il est injuste, qu'il est vilain, de vouloir avoir plus que la plupart des gens, on s'exprime en se référant à la loi. Or, au contraire, il est évident, selon moi, que la justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Partout, il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités! Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste¹⁴⁴.

Galliclès articule le fondement même de l'impérialisme démocratique de manière à dévoiler la corruptibilité du caractère humain dans la démocratie athénienne. De manière inévitable, elle fut d'abord influencée par un besoin continu de domination. Les pauvres constituent la majorité de la démocratie athénienne, et les lois qu'ils créent ont pour but de limiter les natures plus fortes. L'éthique de la *pleonexia*, l'idée de prendre plus que ce dont on a besoin, a plus d'un sens. C'est ce qui corrompt les relations humaines des citoyens et celles des États. La pensée de tous prend une direction commune vers des sentiments antidémocratiques. Le besoin de plus de puissance soulève le problème de la domination.

La domination, par l'autorité, corrompt non seulement les politiciens comme Calliclès, mais aussi l'ensemble de la population athénienne. Elle a été séduite par un besoin de puissance dont on ne peut éteindre la soif. Une démocratie impériale ne peut rester une démocratie bien longtemps, tant que le fondement de la justice démocratique existe. Ici, on fait référence à l'idée de la démocratie athénienne que tous sont égaux devant la loi de la cité. Ce fondement exige d'importantes restrictions qui sont, de manière directe, contradictoires avec les énergies et les ambitions que dégagent les appétits impérialistes.

¹⁴⁴ Platon, *op. cit.*, *Gorgias*, 483 c-d, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

Nous voilà donc arrivés à une deuxième compréhension du dialogue dont l'attente est si grande en ce qui concerne l'évolution de la pensée platonicienne et la conception démocratique. Dans les échanges avec Calliclès, on observe que c'est Socrate qui défend la conception démocratique de la justice et son implication à l'égard de la majorité dans sa manière de définir ce qui est indigne de la démocratie. Socrate s'interpose entre l'impérialisme que souhaite Calliclès et la base de l'expérience morale de la démocratie. Cette contradiction, obscurcie par l'oraison funèbre prononcée par Périclès, dépeint l'image de la liberté et de l'individualité de la culture démocratique, de sorte à les entremêler l'une et l'autre par l'acclamation impérialiste d'une culture unique et grandissante. C'est dans les yeux de Calliclès que l'on observe la dissolution de la prodigieuse synthèse péricléenne. Cette dissolution de la démocratie impériale était inévitable. Les tensions entre l'éthique impérialiste et la démocratie directe étaient de plus en plus réelles dans les sociétés anciennes.

L'idéal de Périclès, celui d'un grand empire démocratique, tombe dans l'apaisement des relations humaines. Il s'avère donc illusoire. La raison en est simple : il fut bâti sur des fondements moraux contradictoires de la liberté et l'individualité. Le *Gorgias* présente une lutte des fondements moraux de la démocratie impériale, que l'homme d'État (Périclès) tente, tant bien que mal, de résoudre afin de sauvegarder ce qu'il reste de la grandeur de la démocratie athénienne. L'argument qu'introduit Socrate à Polos est le suivant :

[I] vaut mieux jouer faux sur une lyre mal accordée, mal diriger le chœur que je pourrais diriger, ne pas être d'accord avec toi, et pour le reste de ta vie, tu seras mal accordé avec toi-même. Pour moi, je considère diriger le chœur que je pourrais diriger, ne pas être en accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent – oui tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes¹⁴⁵.

Ce propos a pour effet de pousser Calliclès à nous libérer de sa fameuse diatribe contre la philosophie. Calliclès rejette l'argument de Socrate. Il le considère comme absurde. Une manière plutôt habile d'argumenter, si l'on cherche à renverser la nature commune de la justice (et vice versa) afin d'ébranler son interlocuteur. Calliclès considère l'argument de Socrate comme symptomatique de la perversité dans l'activité philosophique, comme si elle était une manière de vivre. Le refus de Socrate dans sa façon de reconnaître les faits, en particulier le fait de souffrir d'un mal, est digne d'un

¹⁴⁵ Platon, *Gorgias*, 482 b-c, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

esclave. À cela s'ajoute l'assertion que la vie publique et le pouvoir politique sont les principaux éléments que l'on retrouve dans le problème de la corruption chez Calliclès. Il juxtapose ce qui n'est pas digne de la vie philosophique près de celle de l'activité citoyenne¹⁴⁶.

Une poursuite sans fin de la vie philosophique jusqu'à la vie adulte mène vers une plus grande ignorance des affaires publiques. Cette poursuite rend une personne inapte à délibérer sur le politique. La philosophie peut devenir une partie importante dans la *paideia* des jeunes citoyens, mais une fois rendue à l'âge adulte, un citoyen « aussi doué soit-il, ne pourra jamais être autre chose qu'un sous-homme, qui cherche à fuir le centre de la cité, la place des débats publics, là où, dit le poète, les hommes se rendent remarquables¹⁴⁷ », un mode de vie dans lequel Socrate néglige ce qui lui tient le plus à cœur, c'est-à-dire prendre part à la vie publique et l'honneur qu'il pourrait y gagner.

La distinction de Calliclès entre la vie citoyenne et celle de la philosophie n'est pas sans rappeler les paroles de Périclès dans son oraison funèbre. Périclès y explique comment une personne qui ne s'intéresse pas aux affaires politiques n'a aucune raison d'être présente et de participer aux affaires publiques, si elle ne sait pas de quoi elle parle. Son manque d'engagement et de compréhension dans les affaires politiques démontre un manque réel des connaissances requises dans la manière de parler des affaires politiques au sein de la communauté. Elle ne pourra pas être prise au sérieux.

Dans la démocratie athénienne, le désintéret du philosophe, dans les affaires publiques, aura pour but de le rendre suspect au sein de la communauté. La population croit qu'il corrompt les jeunes gens et invente de nouvelles divinités avec son questionnement sur les vertus civiques. Ici, nous avons fait référence à Socrate. Contrairement à ses compatriotes athéniens, Calliclès argue le fait que l'amour de Socrate pour la sagesse l'a rendu mou, incompetent et efféminé. Par exemple :

[Si l'on] arrêta, toi ou quelqu'un comme toi, on te jetait en prison, accusé d'avoir commis une injustice que tu n'as pas commise, sais-tu bien que tu serais incapable de te tirer toi-même d'affaire, tu serais pris de vertige, tu resterais la bouche ouverte faute de savoir ce que tu

¹⁴⁶ Cf. Platon, *Gorgias*, 484d-486d.

¹⁴⁷ Pour la partie en italique, Monique Canto-Sperber explique que ce sont des vers tirés de *l'Antiope* d'Euripide, (fr. 184 Kannicht), aujourd'hui perdus. Entre 484a et 486, on trouve plusieurs allusions à cette citation de cette tragédie (voir fr. 183 - 188 Kannicht); Cf. Platon, *Gorgias*, 485 d.

pourrais bien dire, et si on te traduisait devant un tribunal, victime d'un accusateur minable et malhonnête, on te condamnerait à mort pour peu que ton accusateur ait la moindre envie que tu meures¹⁴⁸.

Calliclès invite Socrate à laisser tomber ces idées loufoques, car il court le risque de perdre toute crédibilité dans sa propre cité. Les idées de Socrate, sans nul doute, instiguèrent un dangereux portrait antipolitique de la philosophie. Il y avait de vives protestations de la part de Socrate au sujet de l'ignorance. Celle-ci était relative aux formes de discours politiques et procédures de sa propre cité¹⁴⁹. Néanmoins, il serait curieux de conclure que Socrate concède, voire valide, de tels propos. Pour être certain, le *Gorgias* articule une série d'oppositions, des oppositions entre la rhétorique et la dialectique ou la philosophie et le politique ou le citoyen et son âme. Ainsi, une série de choix s'imposa aux citoyens athéniens dans la manière de définir ce qui était convenable et ce qui ne l'était pas en ce qui concerne la recherche du bien commun.

De plus, la véhémence dans la critique de Socrate sur la rhétorique et la vie publique créa de telles impressions que le seul retrait de la vie publique – ou sa réforme – suffit. Si on se réfère à la vie publique, celle-ci exige une expertise morale. On parle de reconstituer la vie publique en dehors des anciens procédés de l'État, de sorte à établir de nouvelles bases. Des bases nouvelles qui seront ouvertes au dialogue ou à la dialectique comme nouveau paradigme du discours politique. Le problème avec ces alternatives, c'est que l'on fait référence à la non-participation et au savoir de l'expert, à une certaine forme de restructuration du discours politique qui va à l'encontre de l'activité philosophique de Socrate en ce qui concerne le véritable *art politique*. Le fait est qu'il était déjà impliqué dans le politique, le savoir et la reconstitution de la vie publique. Socrate pratiqua le véritable *art politique* du fait qu'il était un citoyen-philosophe. Était-il possible de devenir un citoyen-philosophe, c'est-à-dire de chercher à défendre la recherche de la vérité pour le bien commun dans la Cité?

Un tel paradoxe devient moins important si l'on prend en considération la complexité de cette analogie. Quoi qu'il en soit, elle reste centrale aux arguments retrouvés dans le dialogue du *Gorgias*, mais de manière plus ou moins négative. Il va sans dire que le combat de Socrate est dirigé contre les rhétoriciens tels que Gorgias, et contre les politiciens. Parmi eux, certains proclament savoir ce qu'est la vertu ou le bonheur. Calliclès en serait un bon exemple. Un tel savoir revient, en vérité, à

¹⁴⁸ Platon, *Gorgias*, 486 b trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁴⁹ Cf. Platon, *Gorgias*, 474b; Cf. Platon, *Apologie de Socrate*, 17d.

l'accoutumance dans la manière de flatter le *demós*, dans la manière d'articuler les désirs populaires et les préjugés¹⁵⁰. Si l'on mesure le standard selon lequel certaines connaissances caractérisent ce qu'est l'art technique, il nous est possible de supposer que la découverte de la sagesse nécessite le misérable désir d'en demander toujours plus que ce que l'on avait déjà.

Même si l'analogie de la technicité est avant tout utilisée d'une manière destructrice ou critique, n'est-ce pas la pratique de Socrate du véritable *art politique*, celui qui rend les citoyens meilleurs, dans ce qu'ils sont? Si c'est le cas, ce propos serait contraire à la profession de l'ignorance mentionnée dans l'*Apologie*. Socrate soutient que si la sagesse d'un homme d'État manque d'authenticité, il échouera dans la manière de rendre les citoyens meilleurs, mais pire encore qu'il les rendra de plus en plus revendicateurs. Devient-il la victime de sa propre ignorance? Socrate l'explique de la façon suivante :

Pour ma part, je n'ai jamais été le maître de personne. Mais si quelqu'un a envie de m'écouter quand je parle et que j'accomplis la tâche qui est la mienne, qu'il soit jeune ou plus âgé, jamais je ne fais montre de réticence; et pas plus que je ne m'entretiens avec quelqu'un pour recevoir de l'argent. Non, je suis à la disposition du pauvre comme du riche, sans distinction, pour qu'il m'interroge ou pour que, s'il le souhaite je lui pose des questions et qu'il écoute ce que j'ai à dire. Et s'il arrive que, parmi ces gens-là, l'un devienne un homme de bien et l'autre non, je ne saurais, moi, au regard de la justice, en être responsable, car je n'ai jamais promis à aucun d'eux d'enseigner rien qui s'apprenne, et je n'ai pas donné un tel enseignement¹⁵¹.

Comment donc lui est-il possible de condamner Périclès du fait que ses concitoyens se tournèrent les uns contre les autres, alors qu'il était censé les aider à devenir de meilleurs citoyens en perfectionnant sa pratique du véritable art politique? Les standards de Socrate sont les suivants :

Quoi qu'il en soit, quand un homme est chargé de veiller sur des ânes, sur des chevaux et sur des bœufs, n'aurait-il par l'air d'être un mauvais gardien si, après avoir reçu des animaux qui ne ruent pas, qui ne donnent pas de coups de cornes, qui ne mordent pas, il les rendait dans un tel état de sauvagerie qu'ils font tout cela à la fois? À mon avis, l'homme qui, chargé de veiller sur n'importe quel animal,

¹⁵⁰ Cela n'a pas de lien direct avec le dialogue le *Gorgias*, mais comment Hobbes dans le *Léviathan* explique que « le pouvoir est semblable à la renommée : il s'accroît par le seul fait de durer et de s'exercer ».

¹⁵¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 33 b, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

apprivoisé au moment où il est confié à son gardien, le rend plus sauvage que lorsqu'il l'a reçu, cet homme n'est-il pas un bien mauvais gardien¹⁵²?

Ainsi, Périclès laissa le projet du bon citoyen inachevé¹⁵³. Évidemment, il nous faut une compréhension moins sévère de la perfection morale de Socrate ainsi que sa notion du véritable *art politique*. Une telle manière de comprendre émerge dès que l'on observe les implications de sa caractérisation de la rhétorique comme un moyen dont le but ultime est la flatterie. Le problème de la rhétorique, c'est qu'elle influence le *demos* pour lui faire entendre ce qu'il veut. Le discours politique peut ne pas relever du sens critique, comme il lui est possible de maintenir en suspens l'audience en lui dépeignant un portrait moins réjouissant d'elle-même – la masse – dans des temps de crise.

Les sophistes, comme les hommes d'État, avaient la prétention d'être des experts en politique « sans jamais se demander ce qui était raisonnable ou juste, ils ont gorgé la Cité de ports, d'arsenaux, de murs, de tributs, et d'autres vanités du même genre! Or, quand la crise arrive, sous la forme d'accès de faiblesse, les hommes qu'on accuse sont ceux qui se trouvent là, à essayer de conseiller la Cité¹⁵⁴ ». Or, si la critique de la rhétorique n'est pas faite en vain, elle doit alors rappeler les idéaux de la cité elle-même.

Périclès était capable de confronter ses concitoyens à leur manque de persévérance dans l'activité politique. Les Athéniens n'étaient même pas fidèles à leurs propres idéaux tant ils manquaient de volonté dans la manière de les réaliser. Le rôle du chef de l'État démocratique était d'agir et d'inciter le peuple à la vie démocratique. Périclès dut travailler avec ce qui était déjà en place : les passions, les buts et les valeurs de la communauté. S'adresser au public lui permit de choisir, de diriger et d'interpréter l'ensemble des mœurs de la communauté, sans pour autant s'arrêter sur ce qui était fondamental pour le peuple.

Son but était de flatter le peuple afin de réussir à le convaincre de ce qu'il voulait lui faire croire. Périclès était capable d'être persuasif, car que les critiques étaient rares

¹⁵² Platon, *Gorgias*, 516a-b, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁵³ Cf. A. Nehamas, *The Art of Living : Socratic Reflection from Plato to Foucault*, California, University of California Press, p. 89; Nehamas explique comment l'insuccès de Périclès se souligne dans les folies d'Alcibiade dont elles, on le sait, se produisirent lorsqu'il était sous sa tutelle, et cela, sans oublier qu'Alcibiade était aussi l'un des disciples de Socrate. L'impossibilité à le dompter fut donc double.

¹⁵⁴ Platon, *Gorgias*, 519a, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

sur les fins de ses discours politiques. La démagogie du pouvoir politique pouvait, semble-t-il, les guider vers une meilleure façon de vivre, mais sans pour autant améliorer les aspects intellectuels et moraux de la vie en communauté. Paradoxalement, le philosophe peut-il donner au peuple ce que le politicien semble lui proscrire?

Pour cela, Socrate explique qu'il faut définir quelle sorte de soin on doit lui donner. Faut-il batailler contre les Athéniens pour les rendre meilleurs, comme un médecin pour ses patients, pour qu'ils s'améliorent? Faut-il se mettre à leur service et devenir complice de leur plaisir¹⁵⁵? On parle de s'engager dans la vie publique comme un citoyen philosophe.

Il faut être en mesure de critiquer les constitutions les plus populaires, en particulier, si l'on parle de celles que l'on juge injustes. L'arène politique de la démocratie athénienne n'est pas sans rappeler l'*Apologie* de Socrate, et elle nous aide à comprendre que cette prise de position dans la vie politique, en tant que citoyen-philosophe, n'était pas une option dans les sociétés anciennes, si notre but était de vivre sans avoir à craindre des représailles de ceux qui pensaient différemment de nous. Les risques de vengeances étaient réels. Socrate s'exprima de la manière suivante :

Eh bien, dites-moi, imaginez-vous maintenant que j'aurais vécu tant d'années si je m'étais occupé des affaires publiques, et si, en me conduisant dignement en homme de bien, j'eusse pris la défense de la justice et que, comme il se doit, j'eusse mis cette exigence au-dessus de tout ? Tant s'en faut, Athéniens, et personne d'autre que moi n'y serait parvenu non plus. Mais vous trouverez que, tout au long de mon existence, j'ai été un tel homme quelle que soit la fonction publique que j'ai exercée et que je suis resté le même en privé : je ne me suis jamais laissé convaincre d'agir contre la justice par personne, qu'il s'agisse de l'un de ceux que mes calomniateurs présentent comme mes disciples ou de quelqu'un d'autre¹⁵⁶.

Dans le procès de Mytilène, Socrate dut se résoudre à mettre de côté ses propres convictions morales, mais cela ne l'empêcha pas de donner son point de vue afin de prévenir une injustice politique, c'est-à-dire un génocide. Il réussit à éviter le massacre, mais son succès lui valut d'être condamné par la majorité. Était-ce peine perdue?

¹⁵⁵ Cf. Platon, *Gorgias*, 521a.

¹⁵⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, 32e-33a, trad. Luc Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

Dans le contexte de la démocratie directe et de sa participation dans la guerre, une telle remise en question était suicidaire pour toute personne qui osait parler contre l'opinion populaire. Ce sont les conditions dans lesquelles Socrate vécut. Elles furent le début d'une coexistence entre son activité philosophique et la guerre du Péloponnèse. Il était donc difficile pour qui que ce soit d'améliorer les circonstances à partir d'une action prise dans la vie publique – là où tous les coups étaient permis. Malgré cela, la vie publique se présentait de plus en plus sous forme de dialogue. Le théâtre antique est le reflet du caractère public et de la vie citoyenne à Athènes. Il prend un plus grand sens dans le *Gorgias* lorsque Socrate démontre une certaine prudence dans sa manière d'insinuer que le dialogue ou la dialectique pourrait prendre la place des discours oratoires dans les places publiques. Or, il serait inapproprié d'espérer que de telles caractéristiques de persuasion soient présentes dans le discours philosophique. Il serait curieux que l'on puisse substituer la rhétorique et le discours oratoire au discours philosophique.

Chose certaine, l'insistance sur le discours philosophique de Socrate se fait ressentir tout au long du dialogue. Sa méthode de persuasion n'était pas et ne pouvait pas être dirigée vers un public, quelle que soit son importance, que l'on parle de la foule ou de quelques personnes. Les effets de son efficacité se réalisèrent un à un :

En effet, je ne sais produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur, et j'envoie promener tous les autres; en outre, un seul homme, je sais le faire voter, mais quand il y a plus de gens, je ne peux pas discuter avec eux¹⁵⁷.

Ce n'est pas parce que la majorité de par sa nature – intrinsèque – est abjecte ou qu'elle n'a pas d'intelligence, qu'elle ne peut répondre aux exigences de la philosophie. Au contraire, car l'idée d'un *dialogue* sous la forme d'examen d'un public plus large est absurde. Le combat que mena Socrate dans le *Gorgias* entre la dialectique et la rhétorique nous rappelle que la rhétorique va de pair avec la vie publique, alors que la dialectique est un moyen peu adapté pour prendre part de manière active à la vie de la communauté. En vérité, Arendt a raison lorsqu'elle suggère que Socrate *promulgue* un processus de la pensée dans la vie publique, et ce que l'on

¹⁵⁷ Platon, *Gorgias*, 474b, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

en retient semble indiquer que la pensée a besoin d'un lieu commun et d'un moyen de communication qui lui est propre¹⁵⁸.

Dit d'une manière qui risque de nous déplaire, le fait de penser n'a pas lieu dans la vie publique et il n'a sûrement pas lieu dans l'espace public non plus. Le paradoxe du véritable *art politique* n'a pas été engendré dans la sphère publique, et ne le sera jamais. Socrate nous parle du véritable *art politique*, dont il cherche à se distancer afin de continuer en toute liberté son exercice de la philosophie. Il se distance du monde politique – de l'assemblée – et de la *direction* politique. L'élévation morale dans la communauté athénienne que Socrate souhaite promouvoir, n'est pas quelque chose que l'on peut facilement mesurer, et dont on ne peut plus établir les bases à partir de la méthode socratique.

La vertu de Socrate n'est pas une tentative dans la manière d'inculquer des moyens politiques ou de transmettre une forme éducative de la morale au peuple¹⁵⁹. Certes, Socrate voulait rendre les gens conscients de leurs actes, de prendre conscience de sa vie en tant que citoyen dans sa manière d'agir et de s'engager. Ce sont deux perspectives qui furent célébrées par Périclès, par Calliclès et par la tradition républicaine. Le fait de penser avant d'agir a pour but de ralentir nos gestes. C'est qu'Arendt appelle, dans *l'Essai sur la révolution, l'amour de la liberté publique et la joie dans l'action*.

La proposition de Socrate au peuple athénien revient au fait que la délibération politique et le jugement ne sont pas des substituts pour la pensée ou pour la réflexion morale. La pensée en elle-même n'apporte pas de résultats concrets qui pourraient servir aux actions à venir. Si les actions des citoyens sont des activités philosophiques que l'on peut reprendre, il reste difficile de dire si Socrate fut capable de les améliorer par sa méthode philosophique. Il fut capable de les ralentir de la même manière dont il libéra les citoyens de l'idée de grandeur que Périclès suscita tout au long de son règne. Parallèlement, il nous aurait été possible d'inclure Calliclès au sein du pouvoir politique.

C'est cette maladie, celle de désirer toujours plus, qui mena la démocratie athénienne à sa perte. Un sentiment moral doit d'abord exister dans l'ensemble de la

¹⁵⁸ Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 37.

¹⁵⁹ À ce sujet, le *Protagoras* est clair! Socrate ne croit pas que la vertu puisse s'enseigner comme elle ne relève pas de la science et encore moins par des moyens politiques ou sociales.

population athénienne. Ce sentiment mûrit avec le temps, et il ne sera possible pour les citoyens d'être libres, que lorsqu'ils auront acquis une certaine forme d'appréciation populaire de ce que sont les limites de la communauté. Ils seront libres d'eux-mêmes et de l'intoxication de la communauté. Par intoxication citoyenne, on fait référence à la vision de grandeur que suscitèrent Périclès et Calliclès. Certaines idées de grandeur dans les sociétés anciennes entraînent le problème de la corruption. La nature de la transvaluation des valeurs observées dans le *Gorgias* est maintenant claire si l'on accepte cette analyse. Si l'*elenchos* procède de manière immédiate en ce qui concerne la définition du bon sens, les termes moraux démontreront des contradictions dans le réseau des croyances morales selon les examens individuels de tout un chacun, mais il nous est difficile de dire si cette méthode s'applique à l'éthique de Socrate.

La manière utilisée par Socrate, celle de se distancer de son rôle de citoyen, reste prudente. C'est par la pensée critique que Socrate cherche à aller plus loin que le *sensus communis*. Sur ce point, il serait erroné de penser que Socrate interpelle ses concitoyens à revenir aux meilleurs idéaux que suscitèrent les sociétés anciennes, un passé qui fut critiqué par sa philosophie jusqu'à nos jours. Seule l'intensité avec laquelle Socrate exige l'annulation de l'injustice l'oppose, non seulement à l'autorité à laquelle s'adonnent Polos et Calliclès, mais aussi aux idéaux propres aux citoyens de grandeur et de sacrifice articulés dans l'oraison funèbre. Le propos de Socrate est vrai, et tout semble indiquer que toute la vie des hommes serait mise sens dessus dessous, et nous, nous faisons, semble-t-il, tout le contraire de ce qu'il faut¹⁶⁰! Le négativisme de Socrate détruit l'idéal de Périclès dans sa manière d'éviter de commettre toute forme d'injustice. Il propose un nouvel ordre moral à partir duquel le principe de conduite ne provient pas du désir collectif à démontrer sa grandeur ou sa supériorité culturelle, mais d'un désir individuel de préserver son intégrité morale de sorte à ne pas commettre d'injustice¹⁶¹.

C'est donc pour la première fois dans l'histoire de la civilisation occidentale que l'*Apologie* et le *Gorgias* articulent des points de la conscience rationnelle, l'une où la négation est distincte de l'internalisation de toutes bases impératives. Tout au long de ces deux dialogues, Socrate a de la difficulté à définir le mode de persuasion créé par l'argument moral de la réflexion sur l'irrationnel pur. Pour y arriver, il doit prendre en

¹⁶⁰ Cf. Platon, *Gorgias*, 481c.

¹⁶¹ St-Augustin, dans la *Cité de Dieu*, critique l'impérialisme républicain de Rome, et cette formulation suggère une certaine similarité avec la critique de Socrate de la démocratie grecque. De la même manière que Socrate, Augustin veut remettre en question les vertus sociales. Contrairement à lui, il veut remplacer les fausses vertus par les vraies. Ce fait crée un espace entre deux dissolutions quelque peu similaires du règne de la table des vertus.

considération les humeurs et les préjugés du public. Par ailleurs, l'intégrité se trouve dans la manière d'être cohérent avec soi-même. La contradiction en soi – la manière de définir ses engagements moraux – devient ce qui anime la peur.

Enfin, la réponse de Socrate à l'objection initiale de Calliclès revenait à l'idée que si les sentiments humains n'avaient rien de commun entre eux, s'ils étaient propres à tel ou tel individu, si chacun de nous éprouvait ses propres impressions, différentes de celles des autres hommes, on aurait du mal à faire connaître à son voisin ce qu'on ressent¹⁶². Ce qui importe aux yeux de Socrate, ce n'est pas de contredire le *demos*, mais c'est de ne pas être en contradiction avec lui-même – ses propres raisons selon ses propres principes :

Pour moi, je considère excellent homme, qu'il vaut mieux jouer faux sur une lyre mal accordée, mal diriger le chœur que je pourrais diriger, ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent – oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes¹⁶³.

L'opposition de Socrate n'est pas d'ordre naturel ni divin. Elle est encore moins contre la *techne*. Il s'agit en fait d'être d'accord sur un point en-soi, le principe de non-contradiction qui s'applique avec son fondement de principe moral dans le but de prévenir une injustice. Avec l'articulation de ce principe, Socrate offre la possibilité d'une conscience dite séculaire. Lorsque Socrate, dans l'*Apologie*, parle d'une voix intérieure – *daimonion* –, celle-ci lui permet d'examiner ses propres valeurs de façon à se questionner sur sa capacité de penser sur une base individuelle.

La pensée individuelle doit générer une sorte de censure dans la pensée. Non pas de façon à différer de certaines autorités morales, mais pour chercher à comprendre le pourquoi il y a un manque de compréhension chez les non-spécialistes de ce qu'est l'injustice. Pour cela, on invoque le principe de non-contradiction, une sorte d'examen de l'intégrité morale que possède une personne. Celle-ci est relative à notre propre indépendance ou, si l'on veut, elle réside dans notre capacité de choisir qui nous permet de penser et de juger par et pour nous-mêmes. À l'aide de la réflexion personnelle, Socrate rend accessible une façon dont il nous est possible de nous opposer de

¹⁶² Cf. Platon, *Gorgias*, 481d.

¹⁶³ Platon, *Gorgias*, 482c, trad. M. Canto-Sperber, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

manière sérieuse à l'autorité politique, aux normes sociales et à toutes formes d'autorité qui ne sont pas meilleures que la pensée morale de tout un chacun.

Bref, comme le philosophe moderne Henry David Thoreau le pensait, nous avons une seule obligation et c'est celle du droit de nous défendre de ce que nous pensons être le bien en tout temps. Même si Socrate et Thoreau vécurent dans des temps différents, ils seraient du même avis sur ce point. En fait, c'est au moment où le philosophe cesse d'être un citoyen engagé en s'extrayant de la société¹⁶⁴ que cette affirmation pose plusieurs limites à l'action citoyenne. Ceci fera l'objet de la prochaine partie de ce chapitre avec la *République* de Platon selon l'analyse de Nussbaum.

¹⁶⁴ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme (Les carrefours du labyrinthe II)*, Paris, Seuil, 2008, p. 245.

1.5 République : L'altération des désirs

La philosophe américaine, Martha Nussbaum, dans *Plato's Republic: The Good Society and the Deformation of Desire*, explique à quel point les idées, que Platon partage avec nous dans le dialogue de la *République*, sont toujours d'actualité, car elles nous intriguent dans notre manière de penser certains problèmes dans nos sociétés démocratiques actuelles, en particulier, celui de la corruptibilité. Autrement dit, le caractère démocratique peut-il être corrompu ?

Par caractère démocratique, nous pourrions revenir au mouvement sophistique. Il nous serait possible de dire que le caractère démocratique revient aux lieux communs, là où a lieu l'activité politique. Elle influence, par la négation ou l'affirmation, la vie des citoyens présents et à venir. Reste à savoir si le politique répond à nos besoins réels. Par exemple, la démocratie aide-t-elle à la formation du caractère humain, lorsqu'il s'agit du bien commun, de la paix et de la réalisation de soi?

Pour cela, il nous faut observer les limites de la liberté démocratique, relative avec les souhaits de certaines personnes, soit ce qu'elles désirent tout au long de leur vie. Quelques questions s'imposent à nous. On ne peut rester indifférent par rapport à certains maux de nos sociétés démocratiques relatives à la nature humaine. Ne faut-il pas s'interroger sur ce qui pousse une personne à vouloir davantage de la vie? Autrement dit, le malheur des uns fait-il le bonheur des autres? Quel est le prix sommes-nous prêts à payer pour réaliser certains de nos rêves? N'y a-t-il pas de limites aux besoins humains? Bref, la démocratie est-elle la solution à nos problèmes, ou bien en est-elle la cause principale?

Afin de pousser notre réflexion plus loin, Nussbaum fait référence à un économiste lauréat du prix Nobel, Gary Becker. Celui-ci propose l'idée suivante : nos préférences sont fixées en fonction des conditions sociales et des bases sur lesquelles nos constitutions sociales sont préétablies. En revanche, elles ne sont pas influencées par nos lois, nos formes de gouvernement et nos constitutions. Alors, sur quoi nos préférences sont-elles fondées? Dans son discours du prix Nobel, Becker ajoute que certains individus, dans leur for intérieur, sont conditionnés par leurs expériences. On parle de choses qu'ils vivent de manière personnelle, auprès de leur famille et dans la société dans laquelle ils vivent, entre autres.

C'est la raison pour laquelle Becker pense que Platon a su comprendre l'importance du problème de la corruptibilité dans les sociétés anciennes. La *République* de Platon, argue Nussbaum, n'est pas qu'un travail sur la philosophie politique, mais aussi une analyse sur l'être humain en général. Ce dialogue cherche à définir les désirs de l'homme et ce qui les corrompt. C'est ce sur quoi nous nous interrogerons, afin de mieux comprendre les limites de la démocratie athénienne. S'il nous est possible de comprendre le problème de la corruption dans la condition humaine, il nous sera possible d'avoir une plus grande compréhension des limites de la démocratie. Or, pourquoi Platon veut-il s'attaquer à la démocratie athénienne?

Certes, il s'agit d'une solide attaque contre la démocratie athénienne par Platon. Dans le dialogue la *République*, il dénonce la liberté d'expression artistique, le problème de la majorité, et bien d'autres difficultés. Nussbaum explique comment la manière de vivre de Platon est en lien avec la démocratie athénienne du V^e siècle. Elle expose la grande fierté des coutumes athéniennes, de même qu'elle en assume les conséquences. Les mœurs athéniennes du temps de Platon offrent une éducation à l'ensemble du monde. Est-ce possible?

Les mœurs athéniennes permettent à chaque personne de vivre selon ses propres idées et ses propres choix ; une approche selon laquelle la démocratie athénienne put produire de nouveaux types de vertus, afin qu'elles se propagent au sein de la société athénienne. Les vertus civiques, par exemple, suscitèrent de nouvelles formes d'enseignements au sein des sociétés anciennes. On avait affaire à de nouvelles exigences relatives aux citoyens, et les vertus sociales devaient offrir de nouvelles perspectives aux futurs citoyens. Or, sans éducation, on pouvait, sans grande difficulté, être en mesure d'obéir aux lois. On ne se posait pas la question de savoir si tel acte était acceptable ou non aux yeux du peuple. Il s'agissait, tout bonnement, d'obéir aux lois sans avoir à les remettre en question.

L'enseignement des vertus sociales transforme les perceptions de la vie, comme elles requièrent une certaine forme d'éducation pour les citoyens. Par exemple, à Athènes, la réflexion sur l'amour a été une façon d'améliorer les facultés spirituelles de l'être humain. Néanmoins, Platon ne le pensait pas en ce qui concerne la démocratie! Pour lui, la démocratie engendre la corruption de l'âme et c'est tout! La démocratie rend impossible la recherche de l'amour en soi ainsi que celle de la liberté dans la façon de s'exprimer en générale. Autrement dit, elle limite l'accès à l'amour et à la liberté des

citoyens. C'est la raison pour laquelle la démocratie limite, selon lui, les bases réelles de la vie privée et publique, notamment celles des vertus sociales et du politique à Athènes au V^e siècle.

Pour Platon, les normes sociales doivent être modelées par la véritable sagesse. Pour lui, le peuple ne possède pas une sagesse commune. Paradoxalement, encore faut-il qu'elle soit en mesure de définir ce qu'elle entend par amour. Autrement dit, l'amour ne peut être défini par la démocratie d'une seule manière, tant les possibilités sont diverses dans la manière de la définir. Les sentiments humains sont partagés sur ce qu'est l'amour.

Le peuple est restreint dans ses choix lorsqu'on parle d'amour, car on ne parle plus de la même chose d'une personne à l'autre – les réponses sont multiples dans notre manière de définir ce que l'amour est. Cela dit, l'amour fait référence à l'affection. Elle lie les membres d'une même famille, les parents à leurs enfants, les enfants à leurs parents, les enfants entre eux. Il serait curieux de dire la même chose de la démocratie et des lois qui en découlent. Une bonne gouvernance de la démocratie doit être régie par la raison. Les émotions sont ce qui la corrompt. La loi tend à répondre à la déformation ou au problème de la corruption du citoyen, en particulier des désirs chez l'être humain. D'après Socrate, nos désirs ou nos fantaisies doivent être étudiés à la loupe. La responsabilité revient-elle au gouvernement dans la manière d'intervenir lorsque les désirs du peuple sont corrompus par de nouvelles lois prescrites sur le coup des émotions?

D'autres diront que Platon va trop loin. Il ne faut pas agir de manière trop radicale en ce qui concerne le problème de la corruptibilité. Néanmoins, dans l'ensemble, Platon est sur la bonne piste. Il a une vision sur la vigilance dont doivent faire preuve les sociétés dans la manière d'appliquer certaines mesures de contrôle sur les jeunes esprits. En fait, ne revient-il pas à la constitution publique d'avoir à nettoyer ou à purifier les fantaisies – celles qui détruisent les jeunes âmes – de la Nation? Les préférences individuelles se caractérisent à partir de nos expériences, comme nous l'avons expliqué un peu plus tôt dans cette analyse.

C'est la raison pour laquelle nos expériences forgent nos préférences individuelles, notamment dans nos familles et dans nos sociétés. Platon comprend cet aspect de la condition humaine. Par exemple, pouvons-nous dire que certains

stéréotypes ont pour but de produire des employés moins productifs? Il semble que oui, puisque certains ouvriers sous-estimeront l'éducation, la formation et les habiletés techniques. Larochelle, dans *L'imaginaire technocratique*, explique que « la technique se combine plutôt difficilement avec la manifestation ou la récupération d'une quelconque transcendance¹⁶⁵ ». Autrement dit, l'aspect mécanique des machines et l'opération de celles-ci par le technicien présupposent un emploi limité des valeurs morales.

La démocratie athénienne limitait cet aspect du savoir-faire du fait qu'ils – les citoyens – étaient concernés par ce manque, c'est-à-dire celui d'être éduqué, d'être formé et de développer leurs habiletés techniques, limitations qui furent causées par des habitudes iniques telles que le racisme et l'inégalité des sexes. Il faut dire que, la légalisation de certaines lois jugées douteuses a donné naissance à de tels exercices. Cette façon de légiférer entravait l'ouverture démocratique au V^e siècle. Dans un autre ordre d'idées, la consommation de nos ressources ne doit-elle pas être limitée par des normes, par exemple la norme du bien commun? Le gouvernement ne doit-il pas exercer un meilleur contrôle sur la gestion des ressources et des désirs qui influencent notre manière de vivre nos vies – souvent de manière insouciant, comme si le problème allait se régler seul sans que l'on s'en occupe. Ne sommes-nous pas les esclaves de nos appétits, que l'économie de marché cherche tant à promouvoir afin de satisfaire certaines de nos fantaisies? Ce sont des questions que posa Platon afin d'inciter les gens à réfléchir sur les limites de la démocratie directe.

Ces mêmes questions reprennent vie dans certains débats politiques de nos jours. Platon disait que la démocratie ruinait l'âme du peuple athénien. L'autorité revenait donc aux élites. Ces derniers imposèrent leurs idées et toutes leurs valeurs à l'aide d'un système de contrôle social total et qui commença par l'allaitement des enfants jusqu'aux aspects de la vie civique¹⁶⁶. On ne peut résumer en quelques lignes toutes les idées et les valeurs dont témoigne la *République* de Platon. Il va sans dire que Platon prit plusieurs années à rédiger ce dialogue. Pour être exact, il lui fallut dix années pour achever cette œuvre.

¹⁶⁵ Gilbert Larochelle, *L'imaginaire technocratique*, Montréal, Boréal, 1990, p. 25.

¹⁶⁶ Cf. Martha Nussbaum, *Plato's Republic: The Good Society and the Deformation of Desire*, Library of Congress, Washington, 1998, p. 10.

Dans ce dialogue, Platon veut introduire le lecteur à la vie philosophique de Socrate comme pédagogue. Dans sa manière d'exposer les idées et les valeurs philosophiques de Socrate, Platon n'a pas l'intention d'émettre ses convictions personnelles. Certaines convictions sont opposées aux perspectives de Socrate, qui, de manière paradoxale, cherche à défendre la démocratie. Pour lui, elle est la meilleure forme de gouvernement, puisque le véritable art politique est accessible à tous.

C'est la raison pour laquelle l'analyse de Nussbaum traite du caractère démocratique de Socrate plutôt que du point de vue que partage Platon au fil de ses œuvres. Selon elle, le problème de la déformation des désirs est traité dans les premières lignes de la *République* : « J'étais descendu hier au Pirée en compagnie de Glaucon, fils d'Ariston¹⁶⁷ ». Ce point présente une importante image de la vie en société dans l'histoire de la pensée grecque. Ici, il nous est possible de voyager dans le temps et de s'imaginer le personnage de Socrate qui se dirige vers le port d'Athènes, là où le commerce avait lieu. Si l'on veut, on parle d'une manière d'être en société de nos jours. Cette action sous-entend l'idée de la descente et de l'ascension de la caverne. Mais qu'est-ce donc la caverne? Faisons-nous allusion à celle de Platon ?

Cette cavité naturelle dépeint les faux besoins dont l'homme est prisonnier. Afin de mieux comprendre, Platon nous explique comment une grande majorité d'individus vit comme des prisonniers. Ils sont enchaînés au fin fond d'une caverne souterraine depuis leur enfance. Ils sont donc dans une noirceur totale. Leur tête est enchaînée et ils ne peuvent la déplacer dans aucune direction. Ainsi, ils sont forcés de regarder dans une seule direction, c'est-à-dire la paroi du mur.

Les prisonniers sont obligés d'observer les jeux d'ombres qui apparaissent sur la paroi du mur de la caverne accompagnée de sons dont ils ne peuvent distinguer l'origine. On peut s'imaginer quelqu'un fixé devant un téléviseur sans être capable de voir quoi que ce soit d'autre. Ce que l'on voit à la télévision est ce qui est réel pour nous. Les bruits que le prisonnier entend dans la caverne sont confus, flous et imprécis. Ils se percutent contre le roc de la caverne et créent des résonances sans fin, qui font écho. Les prisonniers sont dans un chaos total tant leur vie dans la caverne est limitée sur le plan organisationnel. Est-ce comparable à l'organisation d'une cité? Leur vie est corrompue à un point tel qu'ils ne sont plus en mesure de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Sans une société organisée, que peut-on espérer de la vie démocratique?

¹⁶⁷ Platon, *République*, 327 a, trad. G. Leroux, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

Dans ce mythe, l'un des prisonniers est relâché et forcé de monter à la surface. Ainsi, une fois libéré de ses chaînes, il réussit à atteindre un autre niveau de la caverne. Celui-ci était un peu plus surélevé que le premier, de sorte qu'il lui était possible de le voir de haut. Le prisonnier découvrit que les jeux d'ombres qu'il avait observés depuis son enfance étaient en fait des artefacts. Ceux-ci étaient projetés devant un feu et créaient des ombres sur les parois du mur de la caverne, d'où l'idée des jeux d'ombres. Ces jeux d'illusions influencèrent le jugement du prisonnier depuis son enfance. Or, il ne pouvait plus douter de ce qu'il observait de ses propres yeux. Toute sa vie, il avait été prisonnier des jeux d'ombres.

Le prisonnier réalisa, peu à peu, les limites de son propre savoir en ce qui concerne le monde dans lequel il vivait. À la sortie de la caverne, il observa un rayon de lumière, lequel attira son regard et le poussa à se diriger dans sa direction. Ce qui le mena à l'extérieur de la caverne. Une fois à l'extérieur de la caverne, il put apercevoir le monde de l'extérieur de la caverne dans toute sa beauté. Il put observer le Soleil, pour la première fois de sa vie. Il fut aveuglé à tel point qu'il fut ébloui, car ses yeux n'étaient pas encore habitués à la clarté du jour. Le prisonnier avait vécu une bonne partie de sa vie dans la noirceur de la caverne. L'éblouissement représente l'illumination du Bien dans le cheminement du prisonnier de la caverne.

Ce rapport de ressemblance entre l'être humain et les désirs qui en découlent dépeint une image quelque peu tragique de l'homme et du problème de la servitude. À quel point les désirs de l'être humain le condamnent-ils à vivre une vie qui ne vaut pas la peine d'être vécue ? Du moins, est-ce ici la réflexion de Socrate. L'homme perd le sens réel de sa vie tant il est obnubilé par de faux besoins. L'être humain devient prisonnier de ses propres désirs, comme le suggère Platon, dans le mythe de la caverne. En conclusion, nous dirons qu'il y a un aspect tragique dans la vie d'homme à savoir qu'il est prisonnier de ses désirs. Certes, ici nous interprétons le mythe de façon morale et psychologique, mais il peut aussi avoir une portée épistémologique quant à la recherche de la vérité.

Bien que certaines personnes soient prisonnières de leurs désirs, on peut garder espoir en la nature humaine, car il arrive qu'un individu soit libéré d'un tel fardeau. Du moins, c'est ce que raconte ce récit fictif à valeur morale. Cela nous donne-t-il pas confiance en la nature humaine ? Cette analogie de la condition humaine ne se termine pas si mal dans l'ensemble si l'on admet qu'une personne réussisse à se libérer de ses

faux besoins. Il est encourageant de constater qu'un individu est capable de voir la réalité telle qu'elle est, au travers des jeux d'ombres. Une telle réflexion nous invite à réfléchir sur la question suivante : lorsqu'on sait que nos désirs ont une grande influence sur notre vie, à qui voudrions-nous laisser le soin de gouverner la démocratie, nous fait remarquer Nussbaum?

Voilà où réside un des problèmes démocratiques, difficulté à laquelle s'est adressé Socrate dans l'œuvre philosophique de la *République*. Elle débute avec sa descente en direction du Pirée¹⁶⁸ en compagnie de Glaucon. Cette image dévoile l'ensemble des divertissements que créa la démocratie athénienne dans le temps de Socrate. Ce dernier explique comme il est important de s'aventurer sur des chemins qui nous sont familiers, des voies que l'on a déjà fréquentées. Ainsi, il nous est possible de connaître la véritable nature de ses chemins bien que certains soient pénibles et difficiles, ou aisés et agréables. Curieusement, Socrate pense que c'est dans la démocratie qu'il nous est possible de donner un sens réel à notre vie, puisque c'est le seul endroit où il nous est possible de réfléchir, car la démocratie traite des désirs de l'homme sur un pied d'égalité. Socrate décrit le citoyen démocratique de la manière suivante :

[A]ujourd'hui, il s'enivre au son des flûtes, demain il se contente de boire de l'eau et se laisse maigrir; un jour il s'entraîne au gymnase, le lendemain il est lascif et indifférent à tout, et parfois on le voit même donner son temps à ce qu'il croit être la philosophie. Souvent, il s'engage dans la vie politique et, se levant sur un coup de tête, il dit ce que le hasard lui dicte. S'il lui arrive d'envier les gens de guerre, le voilà qui s'y implique; s'agit-il des commerçants, il se précipite dans les affaires. Sa vie ne répond à aucun principe d'ordonnement, à aucune nécessité au contraire, l'existence qu'il mène lui semble mériter le qualificatif d'agréable, libre, bienheureuse, et il vit de cette manière en toute circonstance. [...] Eh bien, rangeons cet homme comme la contrepartie de la démocratie, c'est lui que nous aurons raison de désigner comme l'homme démocratique¹⁶⁹.

Mais est-ce réellement le cas? C'est au début de la *République* que certains fidèles de l'égalité démocratique cherchent à attirer l'attention du philosophe afin de lui dire « [e]t vois-tu, dit-il, combien nous sommes? » et d'ajouter sur ce propos, « ou bien vous l'emportez sur nous, ou bien vous resterez ici ». Sur ce point, Socrate demande s'il n'« existe [...] pas, dis-je, une autre possibilité : ne pourrions-nous vous convaincre qu'il

¹⁶⁸ Principal port d'Athènes.

¹⁶⁹ Platon, *République*, 561 c – 562 a, trad. G. Leroux, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

faut nous laisser partir ? » À la manière d'un véritable démocrate, Polémarque connaît bien son discours. Il explique pour ensuite répliquer qu'il « s'agirait pour vous, dit-il, de pouvoir me convaincre des gens qui ne vous écoutent pas? » Ainsi, Glaucon, s'avouant vaincu, dit : « Non, certainement pas¹⁷⁰. »

Selon l'analyse de Nussbaum, il nous est possible de connaître le rôle exact de la raison et de la persuasion dans l'expérience de la délibération que nous offre la vie démocratique. La loi de la majorité se moque bien de la raison, du fait qu'elle désorganise certaines applications qui furent ordonnées par la loi. Socrate et Glaucon poursuivent leur route jusqu'à la demeure de Céphale, celui-ci étant reconnu pour ses valeurs et sa force de caractère. Dès leur arrivée, Céphale s'empresse de dire :

Socrate, tu ne descends pas souvent nous voir au Pirée. Il le faudrait pourtant. Si j'avais encore la force de venir plus souvent en ville, tu n'aurais pas besoin de te déplacer ici, c'est nous qui irions vers toi. Mais dans les circonstances, il est nécessaire que tu viennes ici plus fréquemment. Tu dois bien savoir qu'en ce qui me concerne, autant les plaisirs du corps s'affadissent, autant les désirs et les plaisirs qui ont trait aux entretiens prennent de l'importance. Ne résiste pas, joins-toi à la compagnie de ces jeunes gens, et que tu viens nous rendre visite ici, que ce soit comme à des amis, à des gens qui sont très proches de toi¹⁷¹.

Socrate explique comment il est heureux d'échanger avec des gens qui cheminent dans la vie et il semble évident que nous cheminons nous aussi dans la vie de différentes façons, mais de quel type de chemin parle-t-il, puisque cette route peut devenir pénible et difficile, ou facile et amusante à parcourir? C'est la raison pour laquelle Socrate pense qu'il lui serait profitable d'apprendre de Céphale ce que cela peut bien vouloir dire d'arriver au *seuil de la vieillesse*¹⁷². À ce sujet, Céphale répond :

Par Zeus, Socrate, dit-il, je veux bien de mon côté te dire comment je vois les choses. Souvent, en effet, nous nous réunissons entre gens âgés à peu près du même âge, conservant sa valeur au vieux dicton¹⁷³. Dans ces réunions, la plupart d'entre nous se lamentent, ils regrettent les plaisirs de leur jeunesse et ils se remémorent les délices de l'amour, la bonne chère et les autres plaisirs du même ordre, et ils récriminent comme s'ils étaient privés de biens d'une grande

¹⁷⁰ Platon, *République*, 327 c, trad. G. Leroux, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁷¹ Platon, *République*, 328 d–e, trad. G. Leroux, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁷² Cf. *Iliade* XXII, 60 et XXIV, 486; *Odyssée* XV, 246.

¹⁷³ Proverbe : « On se plaît en compagnie de ceux de son âge » cité dans le *Phèdre* 240c; Cf. *Lysis* 214a, *Protagoras* 337d, *Banquet* 195b.

importance : comme ils vivaient bien alors, et maintenant ils ne vivent même plus¹⁷⁴!

Quelques années plus tard, Socrate sera accusé et exécuté par la démocratie athénienne. Ses accusations étaient de nature politique. Il fut accusé d'avoir corrompu les jeunes gens et d'avoir inventé de nouvelles divinités. Il est évident que certains membres de l'assemblée athénienne voulaient se débarrasser, une fois pour toutes, de Socrate, alors qu'il aurait bien pu mourir de vieillesse s'ils avaient seulement attendu. Dès que l'on prend conscience de l'ensemble des circonstances selon lesquelles Socrate fut jugé, une sorte d'appréhension est de mise. On ne peut ignorer le degré de violence qui régnait au V^e siècle, une brutalité qui fut nourrie par les multiples pathologies que suscitérent les sociétés démocratiques dans l'Antiquité. Plus particulièrement, celle de nos appétits, argue Nussbaum.

C'est alors que Glaucon lance un défi à Socrate. Il veut que Socrate puisse lui démontrer ce qu'est la valeur de la justice dans la vie d'une personne. Pour Socrate, la justice réside dans la personne elle-même, et cela, même si elle n'apparaît pas de prime abord dans la manière qu'elle a de se construire sa vie dans la société elle-même. La façon d'entrevoir la justice en soi en parallèle la société elle-même devient donc complexe, car il est nécessaire de créer un lien durable entre une éducation idéale dans la cité, et une véritable relation à la justice et au bonheur; l'interprétation de Nussbaum suggère l'idée d'une éducation fiable de la justice dans l'âme de chacun.

Le premier modèle que propose Socrate d'une société idéale semble très simple. Il inclut des tâches qui seront nécessaires pour vivre en paix et pour partager les places communes sans querelles ou injustices. Socrate imagine que les désirs chez l'être humain sont simples et incorruptibles. Mais nous savons très bien que Platon ne s'arrêtera pas là! Dès le début de son analyse dans la *République*, il soutient que le problème du politique repose dans la corruptibilité, et celle-ci est une caractéristique distinctive des désirs chez l'être humain.

La simplicité du modèle socratique de la société idéale devient donc complexe. Il inclut les désirs sans fin, jusqu'aux désirs irrationnels. De là découlent des impositions gouvernementales sous la forme d'un système de gestion très élaboré. Il s'agit d'un processus divisé en six éléments principaux : la division du travail, l'élimination de la

¹⁷⁴ Platon, *République*, 329 a-b, trad. G. Leroux, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

famille nucléaire, la réforme de la poésie, l'éducation première, la proposition pour l'égalité des sexes et, finalement, Platon proposa que la cité dût être gouvernée par des philosophes et le commerce est pour ceux qui ne sont pas capables de faire les autres métiers.

En premier lieu, Socrate introduit une division du travail de façon à confier au peuple des métiers fixes et mandataires. Il suffisait donc de diviser les tâches à faire et de les répartir de sorte à créer une classe sociale qui suit une logique avec les besoins de la cité. Certains seront fermiers et d'autres ouvriers. Certains seront du type militaire et ces derniers gouverneront. Socrate appelle le dernier groupe les gardiens de la cité. Il pense qu'il lui est possible d'associer les caractères divers du peuple avec les différents emplois dont la cité a besoin. De cette manière, il cherche à conditionner ceux qui sont plus matérialistes et moins aptes à apprendre à devenir des ouvriers pour la cité. Ceux qui honorent la cité d'Athènes et dont l'esprit la valorise deviennent des soldats. Enfin, pour Platon, les intellectuels sont les plus aptes à gouverner du fait qu'ils possèdent les connaissances requises pour le faire.

Cependant, Socrate reconnaît qu'il y aura toujours une importante division entre les compétences de certains citoyens et ce en quoi consistent leurs métiers. C'est la raison pour laquelle il introduit le système du mensonge public. Bien qu'il soutienne qu'il s'agit d'un noble mensonge, tous les citoyens viendront à croire qu'il n'existe que trois classes d'êtres humains. Trois classes faites à partir de trois différentes sources premières, soit le bronze, l'argent et l'or. Ainsi, les citoyens croiront que ceux appelés à gouverner sauront quelle est la classe qui sera la plus appropriée à chacun. Mais pourquoi propose-t-il un tel mensonge?

C'est parce que Socrate veut être clair sur la manière de diviser la société. Il veut que les enfants de ceux qui gouvernent soient traités de manière différente dès leur naissance. La raison en est simple : ils seront mieux préparés au succès qui les attend. Dans ce cas-ci, on parle de la gouvernance de la cité. Pour y arriver, ils subissent une sorte de test public afin de les comparer aux enfants des fermiers et des ouvriers. De cette façon, Platon pense qu'il sera plus acceptable pour le peuple de se faire imposer un moratoire en ce qui concerne la division des classes ouvrières. Le citoyen sera en mesure de comprendre qu'il fait ce que la nature lui dicte de faire.

En ce qui concerne la réforme des familles, un seul regard suffit à Platon pour dire qu'elle ne cesse d'enfanter des problèmes. Des fois, leurs devoirs familiaux entrent en conflit avec ceux qu'ils ont envers l'État. Cela ne veut pas dire que Socrate veuille éliminer d'un seul coup les familles, puisqu'il reconnaît l'importance de l'amour et du soin que peut apporter un parent à son enfant. C'est plutôt qu'il veut remettre en question cette forme de reconnaissance. Elle ne peut être à la base de la Cité, puisqu'elle ne peut subsister sans cette synergie qui la soutient. Néanmoins, il pense que l'on devrait éliminer la famille nucléaire. C'est la seule façon pour que les personnes arrivent à s'aimer davantage les uns les autres. Tous s'aimeront de manière égale, et cela éliminera certains conflits au sein de l'État démocratique.

Socrate soutient donc que les enfants devraient évoluer en communauté. Ainsi, ils ne seraient pas en mesure de connaître l'identité de leurs parents. Au fur et à mesure qu'ils grandissent, les enfants apprendraient à reconnaître la cité elle-même comme leur parent et à s'aimer les uns les autres sans restrictions. Lorsqu'ils arrivent à l'âge de se marier, le mariage lui-même serait à la convenance de l'État. Le but serait de limiter les chances d'engendrer toutes formes d'affections subversives à l'État démocratique, c'est-à-dire propre à renverser l'ordre social ou politique, autrement dit, les valeurs établies par l'État démocratique.

Pour ce qui est de l'éducation morale de Platon, il a su introduire la censure – chose que Nussbaum juge pertinente de nos jours en ce qui concerne les débats publics, et plus particulièrement, sur la violence à la télévision ou sur Internet et la pornographie. Socrate soutient que l'esprit des jeunes est aussi impressionnant que de la cire – cela n'étant pas sans rappeler l'expérience qu'a faite Descartes dans la deuxième partie de la deuxième médiation sur la métaphysique. Ce sont les histoires dans lesquelles les ouï-dire influencent le peuple, d'une façon ou d'une autre certains de nos désirs les plus profonds, par des moyens qui, dans la plupart des cas, nous dépassent, mais qui influenceront notre vie de manière certaine, positivement ou négativement.

C'est la raison pour laquelle une certaine vigilance s'impose sur le contenu de ces histoires¹⁷⁵ et sur les œuvres d'art. Par exemple, toute la mythologie grecque et la

¹⁷⁵ C. S. Lewis fait la même critique dans *L'abolition de l'homme*, lorsqu'il soutient que certains livres sont publiés sans prendre en considération les jeunes lecteurs de sorte à leur exposer des idées dont les valeurs sont inconcevables avec certaines de nos réalités morales. Autrement dit, les jeunes lecteurs sont nombreux à lire des livres sans contenu, sans histoire, de sorte que le rôle premier d'instruire par la lecture devient

littérature doivent être retirées de la cité¹⁷⁶. Elle donne de fausses images des dieux et des héros, ce qui donne un mauvais exemple aux jeunes en ce qui concerne la manière de définir leurs propres désirs. Socrate ajoute qu'il y a des effets pervers dans le fait de voir des représentations de la peur, l'adultère, d'être capable de s'imaginer des choses qu'il juge irréalistes. Par exemple, sur ce que signifie le deuil et l'amour, des effets qui écartent les citoyens du véritable chemin menant à la vertu.

Cette forme d'éducation, selon Socrate, sera enseignée à tous, hommes et femmes de manière égalitaire. Dans toutes les sociétés, les nouvelles idées semblent souvent étranges, voire irréelles. C'est la raison pour laquelle on ne devrait pas voir de mal dans cette manière de penser. Dans l'histoire spartiate, les femmes partageaient l'entraînement physique et mental des hommes et étaient choisies pour occuper des postes selon leurs talents individuels. Cette manière d'entrevoir l'éducation était prise au sérieux dans l'Antiquité, explique Nussbaum. Sur ce point, il faut bien admettre que Platon et Socrate, qui méprisaient la démocratie athénienne, appuyaient l'autoritarisme de Sparte. Ici, on observe une nouvelle critique des mœurs démocratiques par Platon. Son manque de confiance envers l'influence de la majorité peut apporter d'importants changements dont la vision nous dépasse, mais qui sont néanmoins fondamentaux pour les valeurs humaines. À ce point de notre recherche, sur l'éducation et sur nos établissements d'enseignement démocratique, Platon introduit maintenant un compte-rendu plus complet de la personne en tant que personne, ou de l'âme.

Selon la théorie de Platon, nous serions tous composés de trois principaux éléments, c'est-à-dire celui de la raison, qui évalue et catégorise nos choix de sorte à être en mesure de planifier notre vie dans l'ensemble, celui des appétits, qui atteint nos satisfactions de manière brutale et irréfléchie, celui des émotions ou de l'intelligence émotionnelle – celle qui gouverne nos honneurs ou la place que l'on occupe au sein de la Cité – qui fait en sorte qu'elle élève notre âme en plus d'être responsable de notre courage au combat. Ces éléments correspondent, somme toute, aux trois caractéristiques sociales de la cité. Les gardiens sont ceux qui raisonnent. Les auxiliaires possèdent les émotions de combattants, et les ouvriers sont ceux dont la vie est ce qu'elle est, puisqu'ils sont contrôlés par leurs appétits corporels – il va sans dire que cette dernière perspective est discutable.

obsolète comme si celle-ci n'avait plus sa raison d'être, d'où l'inquiétude de Lewis à ce sujet tant elles limitent la condition humaine.

¹⁷⁶ Il serait intéressant de pousser cette analyse de Platon en relation avec un film des années 70, Fahrenheit 451. On y observe un monde totalitaire où les pompiers profitent des dénonciations et brûlent les livres.

Socrate explique donc que l'essence de la justice dans la société est une affaire publique, selon laquelle chaque partie de la société fait ce qu'elle veut sur son propre terrain. Cela requiert un contrôle de soi géré par la raison, et cela, de la même manière dont un bon État requiert d'être contrôlé par un gouvernement dit raisonnable. Nous sommes donc maintenant prêts à comprendre ce qu'est un bon gouvernement. Socrate sait qu'il fera rire de lui, mais il croit qu'il n'y aura pas de bonheur pour qui que ce soit dans la Cité tant, et aussi longtemps, que les philosophes ne la gouverneront pas.

On ne peut prendre Socrate très au sérieux tant son propos semble être une blague. Il suffit de s'imaginer des intellectuels, de manière abstraite et selon leur caractère vertueux, en train d'essayer de gouverner la cité. Quoi qu'il en soit, Socrate traitera de ce propos dans deux des livres de la *République* afin de démontrer ce qu'il a en tête. Parmi les gardiens, il dit que l'on devrait choisir ceux qui se démarqueront par leur esprit vif et par l'amour qu'ils auront pour la vérité.

On leur donne une rigoureuse éducation pendant laquelle ils passeront plusieurs années à maîtriser les mathématiques, l'étude de la nature, et quelques années de plus pour étudier la nature des vertus morales. Enfin, ils seront capables de contempler les objets éternels que Platon appelle les Formes – une idée fixe de l'essence du Bien, de la justice, de l'unité et d'autres normes. Ils apprendront à voir ce que la justice est de manière réelle, et non pas l'image de celle-ci ou des accords que l'on se fait de la justice.

De plus, Platon fait référence à l'image de la caverne afin de démontrer la raison pour laquelle une plus grande compréhension du monde dans lequel nous vivons est non seulement souhaitable, mais fondamentale afin de libérer l'être humain de ses chaînes corporelles, dont les mailles sont celles des désirs qui le rendent esclave des choses sans grande importance. Cette thèse est au cœur de l'argument de Nussbaum, qui démontre que la distorsion des désirs est le thème principal du mythe de la caverne. Dès que l'on émerge en dehors de la caverne, explique-t-elle, afin de se diriger vers l'illumination le philosophe fixe ses yeux vers la clarté du jour s'il veut poursuivre sa recherche vers la vérité. On ne peut confier la responsabilité de gouverner la Cité qu'à la vérité, puisqu'elle seule est réellement éveillée. Ce n'est que de cette manière que l'on peut distinguer ce qui est juste de ce qui ne l'est pas.

Est-ce qu'une telle personne, amoureuse de la vérité comme elle l'est, saura se porter volontaire pour retourner dans la caverne qui éduqua les prisonniers, pour être ensuite en mesure de gouverner la cité? Socrate répond à cette question en disant qu'elle le fera par gratitude, puisque c'est cette Cité qui la lui donna. Autrement dit, peut-on imposer la justice à des hommes justes? Mais la réponse à cette question ne peut pas être complète, puisque Platon parle aussi de la contemplation des Formes idéales plutôt qu'autre chose pour envisager l'ascension de la Cité – la descente de la caverne – non pas comme quelque chose de bien, mais comme une nécessité. Pourquoi donc ceux qui gouvernent s'imposeraient-ils un tel supplice?

Socrate semble avoir des doutes sur la faisabilité de la Cité idéale qu'il propose. Néanmoins, dit-il, les gens, qui cohabitent dans des cités malades, peuvent toujours apprendre à propos de la justice selon une conception hypothétique, comme s'il s'agissait d'un plan de la Cité idéale organisée dans le ciel, et qu'il s'agissait tout simplement de la contempler et de nous enrôler nous-mêmes comme citoyens. Il lui importe peu que celle-ci se réalise un jour ou non.

Le dialogue se conclut avec une discussion sur la purification de la poésie et un mythe sur la récompense dans l'application de principes de la justice dans l'au-delà, désigné pour convaincre les sceptiques. Les images de la caverne peuvent très bien représenter l'évolution de nos vies, et l'ascension de l'âme vers le rayonnement – le Bien – a influencé plus d'un penseur lorsqu'on observe les limitations « par les maux qui semblent s'aggraver inexorablement en notre monde, dont les ravages de la pauvreté et de la violence. À la croissance des inégalités entre pays riches et pays pauvres s'ajoute celle des inégalités sociales criantes à l'intérieur d'un même pays, et les formes de discrimination les plus odieuses¹⁷⁷. » Du fait qu'il est une source d'inspiration pour les philosophies morales, l'argument principal de Socrate est toujours d'actualité, puisqu'il soutient que la vie de la justice est supérieure à toute autre vertu convoitée pour satisfaire des plaisirs ou des intérêts personnels. Les idées de Platon dans la manière de structurer la personnalité influencèrent la psychologie et la psychiatrie moderne – Nussbaum soutient que cela fut la première tentative de la philosophie grecque pour avoir une théorie de l'esprit et des émotions. On peut donc conclure que plusieurs aspects de la philosophie de Platon ont transcendé son temps, puisque cette philosophie est toujours d'actualité.

¹⁷⁷ Thomas De Koninck, *op. cit.*, p. 10.

Cependant, peut-on appliquer la philosophie politique de Platon aujourd'hui? Ses idées politiques ainsi que ses arguments sont-ils toujours d'actualité? Particulièrement en ce qui concerne le peuple démocratique qui, paradoxalement, serait en désaccord avec la majorité de ses propositions politiques. Ce sont des fondements pour lesquels Nussbaum a suggéré que l'acceptation des valeurs platoniciennes découle d'une compréhension des désirs et d'une conception des institutions politiques.

Ce qui est donc au cœur de la *République* de Platon, soutient Nussbaum, c'est la jonction des désirs de l'âme à la structure institutionnelle. Cet argument est présent dès le début de la *République* et il prend tout son sens à l'idée que les gens ne désirent pas toujours ce qui est le meilleur pour eux. Quand bien même, lorsqu'on observe certains individus, ils auront la volonté de bien faire en politique tant dans l'espace public ou privé dès le début de leur vie, mais en chemin, ils se décourageront, pour enfin laisser tomber et se laisser entraîner par des besoins plus ou moins utiles – pour des plaisirs secondaires ou sous la pression des normes culturelles. Par exemple, nombreuses sont les littératures de tout genre à influencer la manière de penser des jeunes citoyens au sein de la démocratie comme c'était le cas avec la poésie dans l'Antiquité.

Platon a donc découvert que les plaisirs sont des artefacts sociaux. La violence, le deuil et la passion sont moulés par l'ensemble des structures des lois et des normes sociales que l'on contemple sans trop s'interroger sur leur raison d'être. La démocratie est le reflet de nos vies dans lequel nous nous admirons. Or, la démocratie ne doit-elle pas traiter certaines préférences et certains désirs de manière différente, ou devons-nous nous laisser libres d'être à la recherche d'un avantage commun par plusieurs personnes et d'être les uns contre les autres, comme si l'on était dans une économie de libre marché? Le résultat d'une décision ne découle pas de la sagesse d'une seule personne, mais de l'ensemble des individus qui contribue à celle-ci.

Platon argue que cette situation est plus ou moins bonne pour le peuple. La démocratie permet à une personne de développer des désirs qui n'ont aucune utilité pour les besoins particuliers à long terme; une telle personne ne peut être d'une grande aide dans l'évolution spirituelle d'une autre. Il va sans dire que Socrate a été condamné puis tué par la démocratie. La *République* est parsemée d'exemples de dommage et de violence sur le plan humain. Les gens qui apprennent à préférer les petits plaisirs

anodins ne sont pas prêts de laisser les autres en paix si c'est ce qu'ils recherchent dans leur vie.

Si la justice est une situation dans laquelle aucune personne ne cherche à préserver le bien-être des autres, les gens qui sont épris de grandeur matérielle ne seront pas prêts d'être justes. Dès que l'on accepte la thèse de Platon selon laquelle les mauvais désirs sont inévitables ou naturels, mais du moins en partie, créés par des lois, des normes et des structures sociales, on peut lui accorder que les dommages qu'elle encourt – les mauvais désirs tant recherchés par certaines personnes dans la manière de satisfaire leurs besoins – résultent de l'idée que l'on doit en tenir compte et il semble que la société en soit responsable, comme elle est le lieu privilégié pour une personne pour parvenir à la réalisation de ses désirs, et cela, sous diverses formes qu'elles soient négatives ou positives.

Ce sont des problèmes réels, et ceux-ci doivent être étudiés afin d'être réglés. Mais comment peut-on aborder le problème de la déformation des désirs, et pourquoi pense-t-on que l'on devrait et pourrait les résoudre sans limiter la liberté démocratique? Nussbaum invoque que la meilleure réponse au problème démocratique de Platon réside dans un autre contexte qui provient de la tradition antique : Aristote. Cela dit, il importe de prendre au sérieux les critiques de Platon envers la démocratie athénienne, puisqu'il avait raison de croire que la démocratie loge un sérieux problème au sein de celle-ci, c'est-à-dire celui de la déformation des désirs, et que ce problème est causé en partie par une trop grande liberté démocratique.

1.6 Politique : L'idéal démocratique

Le *Politique* de Platon est une œuvre qui a été analysée par plus d'un philosophe depuis sa première publication. Que pourrions-nous dire de plus à son sujet? En fait, c'est là que repose la grande originalité de Platon selon Castoriadis, car Platon nous parle de différentes périodes de sa vie. C'est la raison pour laquelle certaines de ses idées sont toujours d'actualité. En fait, nous avons dit la même chose de la *République* dans la partie précédente de cet ouvrage. Or, cette fois-ci, c'est un peu différent, puisque Platon a quelque chose à nous communiquer dans la manière de dresser les limites du politique. À cela, il nous serait possible d'ajouter les limites de la démocratie athénienne. Platon le fait en raison de sa rigueur philosophique, argue Castoriadis.

Si l'on observe l'ensemble de ses raisonnements et des moyens utilisés dans le dialogue du *Politique*, il serait difficile de penser le contraire, tant sa réflexion reste stimulante pour tout intellectuel s'intéressant aux problèmes politiques de nos jours. Il nous est possible de reconnaître, dans la pensée politique de Platon, qu'il a été en mesure d'influencer, de manière directe ou indirecte, la pensée politique des sociétés anciennes. Platon n'était pas le seul à se questionner sur les limites de la démocratie athénienne, puisqu'elles ont suscité d'importantes remises en question dans les sociétés anciennes. Par exemple, la manière d'appliquer la pensée politique aux besoins civiques de la communauté agit, elle-même, sur la pensée politique d'Aristote aussi¹⁷⁸.

Ainsi, nous nous proposons d'introduire l'analyse du philosophe Castoriadis, étude à laquelle il a consacré l'essentiel de son séminaire de 1985-1986 à l'École des hautes études en sciences sociales de Paris, dans le but d'établir quelques fondements des limites de la démocratie athénienne, quant à la manière de réfléchir sur la pensée politique de Platon et des limites de la condition humaine qu'elles incluent, comme il nous est possible d'inclure dans la condition humaine l'influence du politique dans la nature de l'homme. On parlera donc de la formation du citoyen-philosophe, chose que l'on a maintes fois expliquée, mais qu'il sera important de préciser tout au long de cette thèse.

La démocratie athénienne a été un régime dominé en grande majorité par la foule, laquelle était à la fois passionnée et passionnelle. Cela dit, le peuple n'était pas

¹⁷⁸ Il va sans dire que la pensée politique de Platon forgea celle d'Aristote en quelque sorte. Aristote n'arrive pas à développer seul ses propres idées du politique. Il lui a fallu un maître et celui-ci fut Platon jusqu'à une certaine période de sa vie.

animé dans sa manière de penser la vie en société de manière continue par la sagesse ou le sage, le juste ou la justice, d'où le problème du citoyen-philosophe et de son rôle politique au sein de la communauté athénienne. Sur ce point, nous nous proposons de distinguer deux phénomènes bien différents : le politique de fait et celui de droit.

Cela nous permettra de mieux comprendre le rôle du politique dans la démocratie athénienne si l'on veut être en mesure de bien définir quelques-unes de ses limites. Il importe d'abord de comprendre le politique en tant que chose singulière et ensuite, dans un deuxième temps, sous une forme plus large. Par forme plus large, on parle du niveau où se situe la multitude. La démocratie en est un bon exemple, puisqu'elle inclut l'ensemble de la communauté athénienne. Pour la seconde forme, à la démocratie s'ajoutent des perspectives et des promesses infinies. Elle touche aux passions du cœur de l'homme. C'est ce que disait, au XIX^e siècle, l'historien et homme politique François Guizot. Nous reviendrons à la réflexion de Guizot dans la dernière partie de notre analyse, afin de mieux comprendre ce qu'elle implique sur le plan démocratique ou de manière plus propre à la démocratie directe. Dans cette partie, Platon aborde une perspective du politique à la fin de son dialogue, et cela, afin d'ajouter les vertus sociales de tous. Il nous sera possible d'y revenir à la toute fin de notre analyse sur le *Politique* de Platon.

Si nous voulons poursuivre notre réflexion sur le politique de fait et sur celui de droit, pour Castoriadis, la « chute de la démocratie athénienne n'est pas une tragédie historique, [puisqu']elle devient un cas de justice philosophique immanente¹⁷⁹ ». Arendt a proposé la même chose dans son analyse du *Gorgias*. C'est en quelque sorte ce qu'a proposé Villa dans son analyse sur l'*Apologie de Socrate*, en ce qui concerne le principe de responsabilité. Quoi qu'il en soit, Platon ne critique pas seulement la démocratie athénienne, mais il remet en question les lois qui en découlent. Mais pourquoi chercherait-il à faire cela?

Il veut redéfinir ce qu'est le sens véritable du politique ou de la démocratie athénienne. Mais que peut bien vouloir dire le politique, s'il nous faut remettre en question les lois de la démocratie directe? Cette question nous paraîtra quelque peu farfelue, au point de nous demander si elle vaut la peine d'être posée; mais si l'on veut être en mesure de pousser notre réflexion jusqu'à son terme, la question suivante prend tout son sens : serions-nous capables d'imaginer une démocratie sans loi? Si c'était le

¹⁷⁹ Cornelius Castoriadis, *Sur le politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 21.

cas, il s'agirait d'une tyrannie, ni plus ni moins. Seulement, Platon nous offre-t-il la réponse à partir de l'idée qu'il faut dépasser la loi écrite au nom d'un savoir supérieur? Mais de quel savoir parle-t-il?

Platon parle d'un savoir qu'il doit faire valoir pour faire avancer la politique : une *épistémè* – un savoir – de la politique. Pour y arriver, il faut d'abord savoir en quoi elle consiste. Il faut découvrir un savoir qui est sûr et dont on ne peut douter, que l'on ne peut remettre en question. Ce savoir doit nous permettre d'être guidés dans le domaine du politique. Cette *épistémè* du politique doit s'appuyer sur un savoir transcendant – voire la transcendance elle-même, c'est-à-dire qui dépasse toute expérience possible. Platon observe des difficultés propres à la condition humaine, qui existaient dans les sociétés anciennes, et qui perdurent de nos jours; d'où la raison pour laquelle la voix, qui nous parle par l'entremise de son œuvre, résonne dans la pensée politique contemporaine, car elle nous impose des inquiétudes sur la manière de penser nos valeurs morales et intellectuelles, et sur l'application de celles-ci lorsqu'il s'agit du rôle du politique, dans nos sociétés actuelles. Quelle est l'importance des valeurs morales et intellectuelles dans le politique, sans oublier le besoin de définir quelle en est leur utilité?

On peut, à tort ou à raison, dire que l'on ne pense plus le politique de la même façon de nos jours, en comparaison avec la démocratie directe il y a de cela 2 500 ans. On ne peut ignorer aujourd'hui certaines habitudes de vie jugées douteuses, car la majorité des pratiques ne sont pas en relation avec les besoins du peuple, lorsqu'il s'agit du bien commun, de la paix et de la réalisation de soi. Il y aura toujours des principes fondamentaux qui appartiennent à toutes les générations qu'elles soient passées, présentes et à venir. Chaque génération a le défi de trouver les solutions à ses propres problèmes.

Pour cela, on doit définir le politique et, pour y arriver, il importe de faire un détour en passant par les anciens afin de saisir les limites de nos démocraties actuelles – si l'on peut considérer cela un détour puisqu'il s'agirait plutôt de faire un retour aux fondements mêmes du politique. Mais qu'avons-nous encore à comprendre – de ce que l'on n'a toujours pas compris – au point d'avoir à revenir au *Politique* de Platon? Pourquoi la voix de Platon nous parle-t-elle encore aujourd'hui, comme celle d'un fantôme venu nous hanter ? Devrions-nous avoir peur des réalités à venir, lorsqu'on fait référence à l'effacement des vertus sociales au sein de la politique?

Il y a des fondements qu'il nous faut redécouvrir avec l'évolution psychologique des vertus sociales de la période antique qui, dans son ensemble, a formé la cité athénienne et les places populaires dans lesquelles la démocratie directe a évolué pour finir par devenir l'impropriété des régimes, si on le compare à la tyrannie par exemple. Cependant, quelle serait la bonne comparaison pour l'incongruité des régimes démocratiques de nos jours, tant ils sont différents les uns des autres, au point que l'on ne sait même plus ce que semble vouloir dire le mot démocratie?

Selon Vidal-Naquet, Castoriadis dépeint la pensée de Platon comme une sorte de théorie du terrorisme idéologique, et la confronte à l'idéal du philosophe roi. Castoriadis explique comment cette théorie diffère de celle des régimes existants. Ainsi, nous commencerons l'étude du *Politique* de Platon à partir de son premier séminaire, là où Castoriadis ne ménage pas ses mots lorsqu'il dit que « Platon a joué un rôle tout à fait considérable dans ce qu'on peut appeler la destruction du monde grec¹⁸⁰. » Quelle en est la raison? Qu'entendons-nous par la destruction du monde grec? Parlons-nous de son avènement aussi?

En fait, nous avons déjà expliqué, à plusieurs reprises et dans différentes parties de ce travail, comment la démocratie athénienne était dominée par la multitude. Elle n'était donc pas toujours apte à prendre la meilleure décision possible selon les circonstances, puisque la multitude n'était pas capable de sagesse si l'on accepte l'idée qu'elle obéissait davantage à ses passions qu'à la raison. Cela ne viendrait-il pas remettre en question l'analyse de Nussbaum sur les émotions démocratiques et la formation du citoyen de nos jours? C'est la raison pour laquelle il nous faut revenir au dialogue sur *Les Lois* pour donner un sens réel à notre perspective de la politique de fait et de droit.

Dit en langage familier, Platon « a mis de l'eau dans son vin avec l'âge. Ça n'arrive pas à tout le monde, mais c'est arrivé pour lui¹⁸¹. » Devons-nous agir de la même façon, c'est-à-dire mettre de l'eau dans notre vin? Bien que le dialogue *Les lois* sous-entend un régime théocratique, il ouvre non seulement à l'analyse critique de la démocratie athénienne, mais aussi à la remise en question de la loi, puisqu'une chose qui est fixe ne peut être modifiée. N'est-ce pas le même risque avec les fondements démocratiques?

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸¹ *Idem*

Platon est très clair dans *Le Politique* lorsque l'étranger parle et dit : « Il est bien clair que, d'une certaine façon, la législation relève de la fonction royale. Mais ce qui vaut le mieux, ce n'est pas que les lois prévalent, mais que prévale le roi qui est un homme réfléchi¹⁸² ». La raison en est simple :

La loi ne pourrait jamais embrasser avec exactitude ce qui est le mieux. Car les dissimilitudes sont telles entre les hommes et entre les actions, sans compter que presque jamais aucune des affaires humaines ne demeure pour ainsi dire en repos, que cela interdit à toute technique de prendre un parti simple qui vaudrait, en quelque domaine que ce soit, pour tous les cas et pour toujours¹⁸³.

La loi est comme « un homme sûr de lui et ignorant qui ne permettrait à personne de rien faire qui va contre ses consignes et ne souffrirait non plus aucune question, et cela même s'il vient à quelqu'un une idée nouvelle qui vaille mieux que les consignes qu'il avait formulées¹⁸⁴ ». On comprend donc ce qui permet à Platon de justifier le fait d'avoir eu une telle audace, c'est-à-dire de chercher à surpasser la loi écrite au nom d'un savoir supérieur. Il crée une nouvelle ouverture dans la pensée critique, à partir des lois dans la cité d'Athènes de sorte à redéfinir la notion de justice sous le régime démocratique de son temps. Mais que doit donc proposer la justice alors? De quoi doit-elle nous protéger? D'où le problème de la distribution du pouvoir politique entre les citoyens et leurs besoins de connaître. La justice est-elle la propriété de tous?

Pour Platon, la justice consiste à fonder la cité en établissant ce qui est nécessaire ou à établir ce qui se rapproche de cette règle¹⁸⁵. Il s'agit de se mêler de ses propres affaires – mes propres biens, ce qui m'appartient, ce qui correspond à mon milieu, et cela, sans vouloir s'occuper des choses qui ne nous regardent pas, c'est-à-dire de tout le reste. Quand bien même, c'est avec Platon que l'on observe « une tentative de fonder en droit et en raison la hiérarchie dans la cité¹⁸⁶ ». Pour lui, le fait que certaines personnes soient libres ou esclaves, riches ou pauvres, devient en quelque sorte un droit, car le statut initial d'une personne doit être représentatif de celui que lui attribue la cité. L'un ne va pas sans l'autre. Castoriadis explique comment Platon travaille l'âme de celui qui écoute, et pas seulement sa faculté de penser, pour essayer

¹⁸² Platon, *Politique*, 294 a, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁸³ *Idem*

¹⁸⁴ *Idem*

¹⁸⁵ Cf. Platon, *République*, 433a.

¹⁸⁶ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 22.

de lui montrer qu'il y a le vrai et le faux, qu'un homme qui respecte la décence ne peut être que du côté du vrai. C'est la même chose pour les sophistes, puisque Platon les méprise alors qu'il est, de l'avis de Castoriadis, lui-même un sophiste.

Nombreux sont les sophismes et paralogismes dont Platon fait usage dans ses dialogues. On constate que tout ce qui peut être dit contre les sophistes par Platon peut se retourner contre lui, si l'on accepte l'idée qu'il est lui aussi un sophiste.

[C]e n'est pas un *dèmos* quotidien présent physiquement qu'il excite, qu'il baratte et qu'il essaie d'entraîner dans une certaine direction; c'est le *dèmos* des lettrés de l'histoire, des lecteurs de l'œuvre sur des siècles. Et pour les mêmes raisons, d'ailleurs, c'est lui aussi qui est un *eidôlopoios*, un fabricant de simulacres – ce dont il accuse les sophistes –, avec, par exemple, tout ce qu'il raconte sur la nature différente des êtres humains qui justifie leur division en classes dans *La République*, ou les mensonges conscients, impudents, proférés dans le troisième livre des *Lois* concernant l'histoire d'Athènes, etc.¹⁸⁷.

Ici, il nous est possible de faire un retour à l'accusation qu'il fait aux politiciens dans le *Gorgias*. En particulier à Périclès, puisqu'il dit que si ces gens-là étaient vraiment, comme on le dit, des personnes justes, tellement intelligentes, ils auraient élevé leurs fils de la même manière. Et cela est dit par quelqu'un qui était lui-même l'élève de Socrate. Parmi ses disciples, il y avait d'un côté Alcibiade et de l'autre une dizaine de ceux qui deviendront les Trente Tyrans. C'est la logique de l'enseignement de Socrate vue par Platon! De plus, « cela est dit par quelqu'un qui n'a élevé aucun fils, ni bon ni mauvais; ni dans le sens de la justice, ni dans le sens de l'injustice¹⁸⁸ ». Que dire de plus sur ce point?

C'est ce qu'on appelle avoir du « front tout le tour de la tête »! Revenons à Alcibiade. En effet, Platon n'est pas si différent de lui, car il possède, lui aussi, le désir de se transposer à un autre niveau, dans son cas, celui « de l'écriture, de l'école, du conseil donné aux puissants tyrans. Ce qu'il a fait, semble-t-il, en Sicile avec Denys puis avec Dion¹⁸⁹. » Au bout du compte, Platon est indifférent à la démocratie athénienne, puisqu'il la déteste pour ce qu'elle est en train de devenir. C'est la raison pour laquelle il se limite au rôle de simple citoyen au sein de la Cité d'Athènes, comme nous l'avons expliqué dans le précédent chapitre sur la *République*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸⁸ *Idem*

¹⁸⁹ *Idem*

[P]our profiter de ce qu'il a appris, pour profiter de Socrate, qui est un fils de la cité, pour profiter de la *paideia* qui fuse à Athènes, de sa propre position. Et pour fonder finalement son école dans les jardins d'Academos, profitant du libéralisme, de l'amour de la liberté des Athéniens qui, encore une fois, permettent à quelqu'un d'ouvrir un enseignement public qui accable leur cité au lieu de le mettre à mort sur-le-champ comme l'auraient fait les éphores dans sa Sparte bien-aimée¹⁹⁰.

C'est cette Cité qui donnera naissance aux deux enfants de Socrate : Alcibiade et Platon, tous deux « n'aimant pas leur *polis*¹⁹¹ ». Castoriadis juge inopportun de mentionner l'étude de Popper – bien qu'il ne sera pas le seul¹⁹² –, car il considère Platon totalitaire. Celui-ci explique :

[On] a créé une espèce d'anti préjugé : on ne peut pas appeler Platon totalitaire ni en faire le père du totalitarisme. Mais, du fait de sa haine de la démocratie et de ce qui transparait chez lui comme un désir constant de fixer les choses de la cité, d'arrêter l'évolution historique, d'arrêter l'auto-institution, de supprimer l'auto-institution, de ce fait évidemment Platon devient d'une certaine manière l'inspirateur et l'arsenal de tout ce qui dans l'histoire représentera cette attitude¹⁹³.

Si l'on reformule cette perspective en langage simple, on obtient : « de tout ce qui sera réactionnaire, partisan de l'ordre établi, de tout ce qui s'opposera au mouvement démocratique¹⁹⁴. » Il faut bien entrevoir cet aspect d'authenticité chez Platon, car il a une valeur qui, d'une manière incontestable, est transhistorique du fait qu'il est attaché à son œuvre. Il ne suffit pas de parler de Platon comme d'un idéaliste – contrairement à l'analyse de Popper – afin d'exposer les limites de sa pensée politique, puisqu'« [à] chaque pas, on se heurte, on s'extasie parce qu'on découvre une pépite philosophique ou autre, on découvre finalement encore une des racines de ce que nous pensons aujourd'hui, de nos modes de pensée¹⁹⁵. » C'est avec Platon que les philosophes discutent de leurs idées, et Aristote le fera lui aussi, explique Castoriadis.

On parle d'une dialectique qui prendra vite l'allure d'un combat – ce qui sera nouveau dans l'Antiquité – puisqu'il impose des choix comme celui de préférer ce qu'est

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹¹ *Idem*

¹⁹² Cf. Anne Baudart, *Qu'est-ce que le démocratie?*, Paris, Vrin, 2005.

¹⁹³ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 25.

¹⁹⁴ *Idem*

¹⁹⁵ *Idem*

le juste, le vrai, la vertu et bien d'autres. Une arme que « Ricœur appellera le soupçon¹⁹⁶ ». Ici, il ne s'agit pas de dire les vraies choses, mais d'expliquer les raisons pour lesquelles elles sont conformes à la vérité. Expliquer la raison pour laquelle il nous est possible de dire ce que l'on dit est ce qu'il y a de plus fondamental – la démocratie véritable.

Or, si Platon s'attaque aux sophistes, c'est parce qu'il est en mesure de dire ce qu'ils sont, c'est-à-dire des personnes qui vivent du commerce du mensonge ou du marchandage du savoir. Mais de quel savoir parlent-ils? On fait référence ici au deuxième mouvement sophistique. Les sophistes vivent non seulement au sens qu'ils sont rémunérés pour les leçons qu'ils donnent – ce sur quoi Platon insiste énormément –, mais ils vivent ainsi de manière ontologique, c'est à dire de l'étude de l'être en tant qu'être, indépendamment de ses déterminations particulières, de ses fins.

Le sophiste s'appuie sur des choses qui n'existent pas ou dont il ne détient pas le savoir – la vérité proprement dite! Tout leur semble possible, puisqu'il y a des choses qui sont et des dispositions qui ne sont pas, mais parler de tout c'est comme si l'on ne parlait de rien. Donc toutes choses existent ou n'existent pas! Cela n'a aucun sens si c'est la vérité que l'on recherche. C'est ce qui justifie le lien ontologique des sophistes. De là, on observe deux groupes de dialogues chez Platon selon Castoriadis :

Les dialogues essentiellement scéniques et polémiques, qui sont destinés à la réfutation d'un ou deux sophistes [...]. Ces dialogues se déroulent devant une assistance, un public, qui est comme un chœur empêchant le sophiste de continuer dans ses sophismes en usant de cette espèce de désapprobation muette qui mobilise cet ultime reste de pudeur que même un sophiste, même Thrasymaque, a dans son âme. Et puis il y a les dialogues de vraie recherche, les dialogues zététiques, pour lesquels un public n'est pas nécessaire, et de fait il est même tout à fait absent¹⁹⁷.

Nul besoin d'un juge ou d'une personne pour reprendre nos dires même si nous disons des énormités, puisqu'elles ne sont dites en présence de personne. Platon est celui qui, pour la première fois, essaie de fixer les apories et peut-être les voies de sortie de ces paradoxes qui entourent, pour nous, la question de la connaissance et de la vérité. Il en va de même pour les limites de la rationalité dans le monde qu'il nous serait possible d'appliquer aux limites de la démocratie elles-mêmes. C'est ce que nous

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 27.

essaierons de comprendre davantage à la lumière du politique chez Platon. Mais avant d'être en mesure de le faire, explique Castoriadis, il faut prendre conscience des préliminaires, et ils ne seront pas nécessairement dans un ordre prédéterminé, puisqu'il ne connaît pas le moyen de parler d'une œuvre importante ou d'un sujet important qui soit à la fois crédible et fixe, voire structuré. Il n'y a donc pas de méthode pour définir le politique chez Platon. Mais pourquoi donc s'intéresser au dialogue *Le Politique*? Sur ce point, Castoriadis explique :

[L]a quatrième et dernière période de Platon. C'est un texte dans lequel on trouve sédimentés implicitement les résultats de tout le développement antérieur, et il n'y aura pas grand-chose après. De ce point de vue, il contient virtuellement la trajectoire, la problématique, les apories et les antinomies de la trajectoire¹⁹⁸.

Certes, il y a des choses bizarres, mais celles-ci ont pour but de créer, en deuxième lieu, un sentiment que rien ne va plus! Et puis, en troisième lieu, il nous est possible de récupérer une certaine structure; « et à un quatrième niveau, on s'aperçoit que cette structure elle-même comporte des failles de la pensée de Platon, et peut-être de toute pensée¹⁹⁹ », d'où l'idée des limites de toutes choses dans la pensée politique de Platon. C'est une réalité à laquelle la condition humaine doit faire face, puisqu'elle est relative à la manière selon laquelle on cherche à définir le gouvernement idéal, en particulier l'idéal politique ou celui de l'homme politique. On retrouve cette définition dans la *République*, là où la façon d'identifier le type de gouvernement ou celui qui est capable de gouverner avec l'aide du philosophe semble réalisable une fois l'entraînement reçu par ce dernier. Ici, l'homme royal n'apparaît pas comme un berger.

En revanche, on parlera plutôt d'un tisserand royal. Celui-ci tisse des choses qui se situent à des niveaux différents, et c'est ce qui explique le manque de cohérence : « d'un côté, ce sont les différents individus de la *polis*, d'un autre côté, ce sont les différentes parties des âmes des individus. Et l'on ne peut pas faire de correspondance terme à terme de l'un vers l'autre²⁰⁰ ». Pour Castoriadis, le tisserand royal n'est pas la véritable définition du politique, puisqu'il y en a une troisième – sous-jacente. Celle-ci ne fait pas écho au philosophe, puisqu'il n'est pas là ! C'est ce type de gouvernance que Platon abordera dans *Les Lois*.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹⁹ *Idem*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

En fait, dans ce dernier dialogue, si les membres du conseil sont des philosophes, éduqués comme tels et pourvus d'un *curriculum vitae* qui rappelle les philosophes de la *République*, en un sens, formellement du moins, ce ne sont pas eux qui gouvernent. Ceux qui gouvernent dans *Les Lois* sont des magistrats et des conseillers municipaux élus. Et *Le Politique* revient à un passage où les eaux deviennent peu profondes. Ainsi, il nous est possible de passer d'une rive à l'autre. On peut passer du régime soumis au pouvoir des philosophes, défini formellement dans *La République*, au régime des *Lois* soumis à des magistrats élus dont – pour parler vulgairement – les ficelles sont tirées en un sens par le conseil municipal. Cela situe donc *Le Politique* à un niveau tout à fait important de tout le développement de Platon, explique Castoriadis. Celui-ci abordera donc *Le Politique* de façon à illustrer son contexte historique puis sur sa problématique générale. Il poursuivra ensuite sur la structure du *Politique* et « son étrangeté, cet enchevêtrement des définitions, incidentes et digressions²⁰¹ ». Il nous sera possible de relier *Le Politique* de Platon à ses voyages en Sicile.

Dans un autre ordre d'idées, après la mort de Socrate, nombreux sont les disciples – cela inclut Platon – à craindre pour leur vie, puisque la condamnation de Socrate pouvait avoir des effets judiciaires sur le reste de ses élèves. Platon se retira donc à Mégare. C'est à cet endroit qu'il fonda une école de Mégarites pour reprendre les enseignements de son maître, et par la suite il fit une série de voyages, dont un en Égypte :

[E]n 387-86, c'est la fondation de l'Académie à Athènes. Avant cela, en 388-387, et on en a des témoignages indépendamment des *Lettres* de Platon, c'est le premier voyage en Sicile. Il y rencontre le tyran Denys 1^{er} et y lie des amitiés qui se révéleront importantes par la suite : avec Archytas, un des derniers grands pythagoriciens [...] et avec Dion de Syracuse, le gendre de Denys²⁰².

La légende courut que Platon, lors d'un de ses voyages fut fait esclave puis racheté par des amis philosophes. Castoriadis doute de la véracité de cette histoire. Par la suite, Platon aurait entrepris les voyages suivants :

[D]eux autres voyages en Sicile, liés aux péripéties politiques siciliennes. Denys 1^{er} accède alors au pouvoir. Dion, qui est le gendre

²⁰¹ *Idem*

²⁰² *Ibid.*, p. 31.

des deux Denys – les affaires de famille de Denys sont très compliquées, mêlant la polygamie, l'inceste – est aussi un jeune homme très brillant, probablement *erômenos* de Platon [...] sous la forme d'une amitié amoureuse comme celle décrite dans *Le Banquet*²⁰³.

Platon avait espoir en Denys, et ainsi il pouvait mettre en pratique ses idées en philosophie politique. Mais l'histoire ne s'arrêtera pas là, puisqu'il y aura un troisième voyage, « c'est-à-dire croire une seconde fois aux promesses de Denys et retourner en Sicile, montrerait chez Platon une sorte d'incapacité radicale et inguérissable à juger les êtres humains qu'il est vraiment trop difficile de lui imputer. Quel que soit le désir de Platon d'influencer un roi ou un tyran ou un détenteur de pouvoir, on ne peut pas croire qu'il ait pu se tromper à ce point une *seconde fois* à propos d'un individu comme Denys²⁰⁴. » Pour Castoriadis, il y a plus d'un élément pour refuser l'authenticité des *Lettres*²⁰⁵.

Selon lui, « [i]l y a trop de choses assez désagréables dans l'affaire, il aurait été très convenable de les recouvrir par la grande figure de Platon, qui, lui, essaie, risque sa vie pour ses idées et puis revient²⁰⁶ ». Mais ce qui s'oppose à l'authenticité des *Lettres* revient à la profondeur et à la qualité de celles-ci. À cela, on peut ajouter la justification de Platon de ne plus vouloir se mêler de politique après la condamnation puis l'exécution de son ami Socrate. Cette hypothèse est tout à fait convaincante, explique Castoriadis.

Par ailleurs, « il y a cet extraordinaire passage sur le rapport du langage avec la connaissance ordinaire, avec la connaissance des choses elles-mêmes et des idées, avec le fameux *exaiphnès*. C'est là où il dit que tous les autres savoirs sont préparatoires pour le vrai savoir. Ils sont comme le "frottement" préalable qui à la longue fait jaillir, à un moment indéterminé et inattendu, surprenant (*exaiphnès* : soudain), la flamme qui éclaire à la fois l'objet et le sujet et qui permet de voir. C'est à cela que servent toute la logique, toute la discussion, toute la mathématique, toute la dialectique²⁰⁷ ».

²⁰³ *Ibid.*, p. 32.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 32-33.

²⁰⁵ M. I. Finley, cité par Cornelius Castoriadis, *Sur le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 33

²⁰⁶ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 33.

²⁰⁷ *Idem*

Pour Castoriadis, ce vrai savoir est écrit dans la septième *Lettre*, qui est relative au « rapport de l'âme avec le savoir, pour penser que, si cette septième *Lettre* n'est pas authentique au sens littéral, [elle] n'est pas authentique pour les faits du troisième voyage, elle est authentique pour le traitement philosophique qu'elle fournit de cette question du rapport de la connaissance avec son objet²⁰⁸ ». Par objet, c'est ce qu'on appelle savoir ou connaître. On parle d'un dialogue aporétique :

Il n'aboutit pas, et ça aussi c'est le génie de Platon. Un énorme dialogue d'une richesse extraordinaire où l'on se demande ce que c'est que savoir et qui se termine par l'aveu : pour l'instant, on ne sait pas! On se reverra demain²⁰⁹.

Il faut quand même le faire ! et de l'avis de Castoriadis, les Modernes, eux-mêmes, ne l'auraient pas fait. La forme dialoguée du *Politique* énerve, à juste titre, car il « n'est pas dans la forme dialogique, mais se trouve dans l'instrument diérétique²¹⁰ ». Par exemple, *Le Sophiste* introduit l'idée de l'être et du non-être :

[O]n parle de la corruption du philosophe qu'est le sophiste ; on parle de la fabrication du faux ; et on ne parle pas ou très incidemment du philosophe, ce qui s'explique, puisqu'il aurait dû y avoir un quatrième dialogue : *Le Philosophe*. Et, dans *Le Politique*, on parle du vrai politique et on ne parle pas qu'incidemment du faux politique²¹¹.

Brièvement, si l'on parle du faux savoir, on fait référence aux sophistes. Paradoxalement, pour le savoir vrai – la *praxis* – c'est le politique. Pourtant, il manque quelque chose, mais quoi? Parlons-nous d'un vide? Castoriadis explique que « ce vide n'est pas tout à fait un vide parce que dans *Le Politique* il y a un moment où, entre les lignes, indirectement, on peut voir ce que c'est que le faux politique, le démagogue », chose à laquelle nous accordons peu d'importance alors que cette difficulté mérite un vrai traitement. Le problème de la démagogie a « été traité, mais toujours très indirectement. Chaque fois qu'il le peut, Platon tiraille contre les politiciens²¹² ». C'est alors que l'on observe des gens qui prétendent pratiquer le politique sans vraiment le faire, puisqu'ils ne savent pas ce qu'est le politique.

²⁰⁸ *Idem*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹¹ *Ibid.*, p. 35-36.

²¹² *Ibid.*, p. 36.

Ce sont des apories qui ne se limitent plus aux joutes verbales ou notionnelles, mais aux faits réels de la vie – le politique. En langage simple, on ne parle plus d'absolu, mais de ce qui est mixte, ce qui est réel, d'approximation et du relatif. Certes, *La République* expose de sérieuses difficultés à l'idée de la Cité idéale, mais « nous ne pouvons prétendre réaliser cette idée, ou alors ce ne pourrait être que l'effet du hasard. Nous devons donc nous contenter d'un deuxième choix, qui sera décrit dans *Les Lois*²¹³ où l'on dit aussi que cette idée cité, par rapport à la Cité de *La République*, elle est, selon la lecture des manuscrits, soit *mia deuterôs* : seconde dignité²¹⁴ ». *Le Politique* offre donc une seconde dignité à *La République* de Platon, qui amène à abandonner l'idée de l'absolutisme dans les régimes politiques.

Ainsi s'ouvre la possibilité de trouver une définition du politique, bien que Platon lui-même doute qu'une telle découverte soit possible. L'étranger dans *Le Politique* de Platon pose la question de la manière suivante : « Or, qu'en est-il maintenant de notre recherche concernant le politique? Est-ce par intérêt pour le politique lui-même que nous l'avons lancée ou plutôt pour devenir meilleurs dialecticiens dans tous les domaines²¹⁵? » Lorsqu'on parle de la politique, s'agit-il d'une simple joute dialectique à savoir qui dit vrai et qui dit faux? Est-ce un prétexte? Quelle est la préoccupation réelle de Platon? Il « veut définir le sophiste et le politique, c'est-à-dire cette espèce de quadrillage des activités humaines les plus élevées : d'un côté, celles concernant le savoir, la *praxis* de l'autre²¹⁶ ». Une autre manière de comprendre ce qu'on entend par le savoir ou la *praxis* revient à l'idée suivante :

[D]iviser en deux le genre humain [...] en détachant les Grecs comme unité mise à part de tout le reste, tandis qu'à l'ensemble de toutes les autres races, alors qu'elles sont en nombre indéterminé et qu'elles ne se mêlent pas les unes aux autres ni ne parlent la même langue, ils appliquent la dénomination unique de *Barbare*, s'entendant que, à leur appliquer une seule et même dénomination, ils en aient fait un seul genre²¹⁷.

Ici, Platon oppose l'idée suivante :

[L]a distinction entre espèce et partie – et, si l'on est un tant soit peu philosophe, on voit tout de suite que c'est une question absolument

²¹³ Cf. En 739 e.

²¹⁴ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p.37.

²¹⁵ Platon, *Politique*, 285 d, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

²¹⁶ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 40.

²¹⁷ Platon, *Politique*, 262 d-e, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

formidable. Qu'est-ce qu'une partie et qu'est-ce qu'une espèce? L'espèce humaine fait partie des animaux! Tiens! Et puis les jambes font partie de l'homme, mais ne sont pas une espèce. Qu'est-ce qui se passe²¹⁸?

C'est alors que l'étranger demande à Socrate le jeune de lui rappeler où ils étaient « avant la digression qui [les] a égarés et menés jusqu'ici. C'était en effet, si je me trompe, là où je te demandais de quelle façon il fallait diviser la technique pastorale et où tu m'as répondu avec tant d'empressement qu'il y avait deux genres de vivants, celui des hommes et celui de toutes les autres bêtes prises en bloc. » Un peu plus loin dans le même dialogue, l'étranger reprend le même problème de la manière suivante : « il est en outre certain que, pour ce qui est de la royauté, nous ne chercherons pas à savoir à laquelle de ces deux techniques elle ressortit, car la chose est bien claire pour tout le monde²¹⁹. »

Ce qui est clair, c'est que le politique ne peut pas être perçu comme une personne qui guide le troupeau de la même manière que le ferait un bon pasteur. La raison en est simple : en effet, « d'autres arts s'occupent aussi de l'élevage des hommes, d'abord. Ensuite, parce qu'un pasteur proprement dit s'occupe de tout tandis que le politique ne s'occupe pas de tout²²⁰ ». Castoriadis explique que pasteur, en grec, signifie « le *nomeus*, du verbe *nemein*, qui veut dire au moins deux choses : la première « diviser », et la seconde « faire paître, s'occuper d'un troupeau ou d'autre chose ». Le pasteur est supérieur par définition aux êtres qu'il fait paître, il est supérieur aux chèvres, aux moutons. Il est une autre espèce, précisément²²¹ ».

Le pasteur des hommes ne serait nul autre que Dieu ! Si l'on revient au mythe du temps de Kronos, il y avait un pasteur divin. L'étranger explique comment le fait de « [r]ester identique et [de] conserver toujours une même et pareille manière d'être, cela ne convient qu'aux choses les plus divines de toutes, et ce qui est corporel n'est pas de cet ordre²²² ».

La confusion du pasteur humain et du pasteur divin prend tout son sens. Une chose importante dont fait mention Castoriadis revient à l'idée que non seulement le

²¹⁸ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 42.

²¹⁹ Platon, *Politique*, 263 c – 264e, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

²²⁰ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 42.

²²¹ *Ibid.*, p. 42-43.

²²² Platon, *Politique*, 269 e – 270a, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

pasteur divin s'occupe du troupeau, mais qu'il est en mesure de soigner – *agelaiokomos*. Platon le dit de la manière suivante : « Eh bien, à mon avis, Socrate, cette figure du pasteur divin est encore trop haute pour un roi : les politiques d'ici-bas et d'aujourd'hui sont par leur naturel beaucoup plus semblables à ceux dont ils sont les gouvernants; de surcroît, la façon dont ils ont été élevés et éduqués est très voisine de celle de ces gens-là²²³. » Or, l'étranger remet en question cette notion lorsqu'il se questionne pour savoir si on ne pourrait pas :

[Q]uand la technique consistant à s'occuper des troupeaux s'exerce par la force, qualifier cette technique de *tyrannique*, puis, quand elle en appelle au bon gré du troupeau de bipèdes qui l'accepte de bon gré, la qualifier de *politique*, déclarant dès lors que celui qui exercera cette technique et ce soin sera véritablement un roi et un politique²²⁴?

C'est alors que l'étranger pense qu'une telle pratique est irréalisable puisqu'il faut laisser tomber le pasteur ainsi que la pastorale :

[N]ous ressemblons à des statuaires qui, dans leur zèle parfois intempestif à charger de détails ou à agrandir plus qu'il ne le faut chacune de leurs œuvres, en retardent l'achèvement. À l'instant et de la même manière, dans l'intention de faire apparaître non seulement de façon rapide, mais aussi de façon grandiose la faute commise dans nos analyses précédentes, parce que nous estimions que seuls des paradigmes imposants convenaient au roi, nous nous sommes chargés de la masse imposante du mythe, forcés d'en utiliser une portion plus importante qu'il n'eût fallu. Ainsi avons-nous donné une démonstration trop longue sans réussir en tout cas à donner au mythe une fin. Au contraire, notre discours fait l'effet d'un portrait dont les contours extérieurs ont l'air de bien se présenter, mais qui n'a pas encore reçu ce relief que donnent les couleurs préparées et l'harmonie de leur ton. Or, c'est l'exposé, c'est au discours plutôt qu'à la peinture ou à toute activité manuelle, qu'il convient de donner à quiconque est capable de suivre l'image d'un être vivant; pour les autres au contraire, on le fera au moyen d'activités manuelles²²⁵.

Cependant, « [i] est difficile [...] si l'on n'a pas recours à un paradigme, d'expliquer de façon satisfaisante un sujet de quelque importance. Chacun de nous en effet a bien des chances d'être dans une situation de ce genre : alors qu'il sait tout comme s'il était dans un rêve, lorsque, au rebours il est réveillé, il se retrouve dans une ignorance complète²²⁶ ». On doit toujours traiter la distinction entre partie et élément, et

²²³ Platon, *Politique*, 275 c, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

²²⁴ Cf. Platon, *Politique*, 277 a.

²²⁵ Cf. Platon, *Politique*, 277 a-c.

²²⁶ Cf. Platon, *Politique*, 277 d.

du fait qu'il faut être prudent avec la manière selon laquelle on introduit des éléments subjectifs dans la base et les critères de la division, puisque, dans ce cas-là, les grues diviseraient les animaux en grues et non-grues comme les Grecs divisent les humains en Grecs et non-Grecs, c'est-à-dire en barbares. Et cela ne convient pas, car cette division ne s'applique pas dans ce cas selon l'objectivité, mais selon la subjectivité. La solution au problème de la définition du politique nous fait penser à un tisserand, car elle occupe toute la fin du dialogue.

Cette fin concerne un problème absolument fondamental, qui est toujours d'actualité : comment une chose peut-elle nous faire penser à une autre chose? Il y a des difficultés à penser à une chose en l'attaquant de manière directe, mais parfois nous ne savons pas comment nous y prendre. Il nous est possible de trouver un paradigme, ou quelque chose d'autre qui présente assez de parenté ou en tout cas qui se laisse articuler et déployer de façon suffisante et féconde, pour que l'on puisse ensuite revenir à la première chose et dire : voilà, maintenant on peut l'approcher de la manière suivante. Et bien entendu, cette manière de faire contourne la question préalable : comment sait-on que le tissage est un bon paradigme pour l'art politique²²⁷? Cette question fait écho au *Phédon* et au *Phèdre* :

[C]omment est-ce que je sais ce qu'est un être humain avant d'avoir vu un être humain? Et comment est-ce que je pourrais récolter l'idée d'un être humain dire : tout ça, c'est des êtres humains, si je n'avais pas déjà l'idée d'un être humain? Où alors, comment puis-je chercher quelque chose si je ne sais pas ce que je cherche déjà? La réponse métaphysique de Platon dans les dialogues antérieurs était la théorie de l'anamnèse : c'est qu'en fait je le sais toujours, mais ce savoir est enfoui, caché, il faut que quelqu'un le réveille. D'où la gnoséo-analyse de Socrate, la maïeutique, qui fait accoucher ce qui est non conscient chez l'être humain²²⁸.

Ainsi, il y a des parentés entre les choses qui permettent de façon féconde et valide de passer d'une catégorie de choses à une autre, de passer du tissage au politique. Celle-ci débute par une « ... exposition qui fait les délices des historiens de la technique sur le tissage lui-même et les diverses façons de tisser²²⁹ ». Platon savait de quoi il parlait puisqu'il possédait une réelle maîtrise de cette occupation technique.

²²⁷ Cf. Castoriadis, *Sur le politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 43-44.

²²⁸ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, 43-44.

²²⁹ Platon, *Politique*, 279 b – 280 a, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

Ici, Castoriadis trace un lien qui se poursuivra jusqu'à la philosophie d'Aristote à partir du mot *sumbainein*, « ... mot aristotélicien par excellence, signifie aller ensemble. Chez Aristote, il y a tout le temps l'idée du *sumbainein*, du *sumbebèkos*, des choses qui vont ensemble avec d'autres choses. Elles peuvent aller ensemble par pur hasard ou elles peuvent aller ensemble avec d'autres choses tout à fait essentiellement, mais sans appartenir à la définition proprement dite de la chose²³⁰. » On parle de l'essence d'une seule chose liée à une autre du fait qu'elles sont toutes les deux concomitantes.

Il ne s'agit pas d'un heureux hasard puisque ça va ensemble. Par exemple, « ... accident, chez Aristote, n'a rien à faire avec la circulation routière ou avec toute espèce d'accident ; ça peut être quelque chose de tout à fait essentiel. Ainsi, le cœur n'entre pas dans la définition de l'homme, et c'est par accident que vous avez, que nous avons un cœur²³¹. » Castoriadis insiste sur la définition de *sumbainein* et *sumbebèkos* par *concomitant*. On peut donc avoir des concomitants essentiels et des concomitants accidentels. C'est la raison pour laquelle lorsqu'on parle de *la mesure de toutes choses* chez Platon, on parle des mesures relatives et des mesures absolues. Il y a donc des mesures « ... qui n'ont leur sens que par les comparaisons et des mesures absolues, des normes des choses²³² ». Pour Castoriadis, cette manière de penser la mesure de toutes choses chez Platon lui semble étrange.

Selon lui, cette manière de voir la réalité lui semble être une tricherie sur le véritable but du dialogue : « ce n'est pas le politique, dont on se fiche plus ou moins, mais la dialectique, l'exercice dialectique²³³ ». Bien que l'on soit à la recherche d'une définition possible du politique, ce qui semble plus fondamental d'un point de vue philosophique revient à l'exercice dialectique. Un retour au tissage est donc souhaitable si l'on veut définir à partir de l'idée de Cité, la pluralité des arts de la vie en commun²³⁴. Ce n'est que de cette manière qu'il nous sera possible d'arriver à une plus grande compréhension des limites du politicien démocratique, puisque Platon dit²³⁵ que la démocratie est à la fois la moins bonne et l'impropriété des régimes. Il développe donc l'idée que seule la science est à la base de la définition du politique. Mais quelle est cette base²³⁶? Celui qui sait a-t-il l'absoluité du pouvoir²³⁷? Puis il y a le problème du

²³⁰ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 45.

²³¹ *Idem*

²³² *Ibid.*, p. 46.

²³³ Platon, *Politique*, 285 d, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

²³⁴ Cf. Platon, *Politique*, 287c-289c.

²³⁵ Cf. Platon, *Politique*, 300d-303b.

²³⁶ Cf. Platon, *Politique*, 292.

développement sur la déficience essentielle de toute loi écrite²³⁸? La première navigation que Platon expose²³⁹ sur le pouvoir absolu de celui qui sait, et dont la simple apparition à l'entendement supprime le droit sur toute loi.

Enfin,²⁴⁰ il soulève la deuxième « navigation dans laquelle on dit qu'en l'absence du véritable politique, on peut se contenter de ces réglementations déficientes et inadéquates que sont les lois écrites²⁴¹ ». Peut-on insinuer qu'un État de droit puisse devenir un trait discriminant des régimes ? Castoriadis explique que « les régimes les moins corrompus sont ceux qui, alors même qu'ils ne sont pas gouvernés par le politique, ont des lois et y obéissent, qu'il s'agisse de monarchie, d'aristocratie ou de démocratie. Et les régimes les plus corrompus sont ceux où il n'y a même pas de lois²⁴² ». Si l'on résume la manière selon laquelle Platon cherche à définir le politique, on revient au principe du politique comparable à un pasteur qui guide le peuple et qui l'abandonne, car l'être humain est limité en ce qui concerne les arts auxiliaires et élémentaires qui découlent de son savoir²⁴³. Certains arts sont donc au service d'autres et, – par la force des choses – construisent une hiérarchie entre eux²⁴⁴. De cette manière, dans la définition de Platon du politique, la métaphore du tisserand prend un sens nouveau²⁴⁵.

Mais avant d'aller plus loin dans notre analyse sur la définition de Platon du politique comme tisserand, alors qu'« on croyait être au bout de nos peines, mais non : parce que tout d'un coup, et par rapport à cette histoire du politique comme tisserand, on peut très bien se demander finalement : tisserand, bon, d'accord, mais qu'est-ce qu'il tisse, ce tisserand royal ? Quels sont les matériaux qu'il lui faut mêler, entrecroiser pour exercer sa fonction? Or, bien entendu, la première référence concernant l'objet de ce tissage, c'est ces différents arts²⁴⁶ [...] ». Ici, il nous serait possible de prendre l'exemple qu'a donné De Koninck lors d'une conférence au cégep de Baie-Comeau, lorsqu'il a expliqué que, si l'on prend tous les différents arts enseignés à l'université ou au Collégial dans le but de former l'être humain, cela ne reviendrait pas à dire qu'il nous est possible

²³⁷ Cf. Platon, *Politique*, 293a-e.

²³⁸ Cf. Platon, *Politique*, 294 a-c.

²³⁹ Cf. Platon, *Politique*, 294e-297d.

²⁴⁰ Cf. Platon, *Politique*, 297d à 300c.

²⁴¹ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 46.

²⁴² *Ibid.*, p. 47.

²⁴³ Platon, *Politique*, 303 d – 305 d, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

²⁴⁴ Cf. Platon, *Politique*, 304b-d.

²⁴⁵ Cf. Platon, *Politique*, 305e.

²⁴⁶ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 46.

de produire un seul être humain à partir de tous les arts qui lui sont et seront enseignés. On ne va quand même pas avoir un être humain au sens complet du terme au bout du compte ! N'est-ce pas la même difficulté qu'expose Castoriadis en ce qui concerne le politique chez Platon?

En effet, il y a diversité dans les vertus²⁴⁷ – chose que nous avons expliqué dans le dialogue le *Protagoras* – de sorte à introduire un nouvel élément de tissage qui diffère des autres. Ce qui est magnifique dans *Le Politique* de Platon revient à l'idée suivante :

Le politique c'est le tisserand royal qui tisse ensemble tous les arts nécessaires à la vie de la cité, même s'il ne les tisse pas tellement en sa personne, mais permet plutôt la coexistence de ces différents arts dans la cité, ici nous avons quelque chose de tout à fait différent; nous avons le fait que la vertu de l'être humain comporte des parties, que ces parties sont diverses, qu'elles font une diversité, qu'elles peuvent même s'opposer les unes aux autres, d'une certaine façon. Ça, c'est un thème qu'il avait déjà plus ou moins esquissé dans la *République* : par exemple, si on est brave et simplement brave, ça peut à la limite s'opposer à une certaine *phronèsis*. On est simplement téméraire, absurdement brave. Et Aristote reprendra le thème dans sa théorie de la vertu²⁴⁸.

Tout le défi revient donc à tisser les différentes parties de la vertu politique. D'où cette distinction psychologique du politique chez Platon dont la base ontologique expose sa psychologie – comme l'entend Platon – dans sa grande dignité et ses grandes dimensions. Le politique a pour but de tisser les parties psychiques des vertus sociales chez les individus. Platon conclut son analyse de la manière suivante :

[D]e là on retourne à nouveau sur le politique comme tissant ensemble ces aspects, dimensions de la vertu; au détour, il y a effectivement quelque chose aussi qui est comme une espèce d'addition. Le politique ne tisse pas simplement ensemble les arts et puis les parties de l'âme, mais il tisse aussi génétiquement les habitants de la cité. Il essaie de faire en sorte qu'il y ait mélange entre les familles qui sont les plus têtes brûlées et les familles qui sont les plus prudentes pour que les descendants présentent un mélange de ces qualités qui soit le bon mélange et on arrive finalement à la définition finale. [...] En vérité, disons-le, le tissu qu'ourdit l'action politique achevée lorsque les mœurs des hommes fougueux et des hommes modérés sont prises ensemble dans l'entrecroisement à l'angle droit de leur fils. Cela a lieu lorsque la technique royale, ayant rassemblé leur vie en une communauté, au moyen de la concorde et de l'amitié, grâce à la

²⁴⁷ Cf. Platon, *Politique*, 306a-308c.

²⁴⁸ Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 47.

réalisation du plus magnifique de tous les tissus, et y ayant enveloppé tous les habitants des cités, esclaves et hommes libres, les tient ensemble dans cette trame, et qu'elle commande et dirige en assurant à la cité, sans manque ni défaillance, tout le bonheur dont elle est capable²⁴⁹.

La cité devient donc le lieu où le tissage de la « technique royale » est possible, car c'est là que débute cette forme de bonheur dont la Cité est capable, comme elle peut offrir quelque chose de nouveau aux habitants qui sont à la recherche d'une démocratie viable et véritable.

²⁴⁹ Platon, *Politique*, 311 b-c, trad. J.-F. Pradeau et L. Brisson, (dir.), Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

1.7 Les limites de toutes choses

Il y a une fausseté radicale avec la question du lieu commun, plus précisément de son sens politique. Aristote a proposé l'idée, dans le premier livre de la *Métaphysique*, que tout homme désire savoir, mais une telle évidence est problématique, car tous se lèvent pour parler : menuisier, agriculteur, riche, pauvre, particulier, et commerçants sur des problèmes d'ordre politique. De plus, on a observé dans l'*Apologie de Socrate* le problème de la multitude et la manière selon laquelle celui-ci limite la distanciation de soi à soi-même. La masse, comme un jeu d'ombres, comporte plusieurs facettes; il s'agit donc d'avoir un discernement satisfaisant dans l'éducation politique pour relever le défi de percevoir l'hétérogénéité de cette masse d'individus, et en faire une société organisée. Ce vers quoi tend tout ce qui s'enseigne sur le plan moral, car c'est à la société d'être éducatrice sur le plan politique. Platon a remis en question l'échafaudage politique de son temps. L'*Apologie de Socrate* est le procès de la politique dans la démocratie grecque, le problème de la multitude dans sa capacité à juger ou plus particulièrement, celui de la distanciation de l'activité philosophique et de l'action politique.

Afin de répondre à cette hypothèse, il faut d'abord comprendre comment l'action (*praxis*) n'est pas une action principale dans les affaires politiques, mais qu'elle est une manière de faire (*poësis*). Cette manière de faire quelque chose donne une valeur sûre à notre question morale : le politique doit-il être une chose qui s'enseigne sur le plan moral? Il faut donc admettre qu'une personne doit renoncer à sa faculté d'agir, futile, indéfinie, aux résultats incertains, de sorte à proposer un remède à la fragilité des affaires humaines. La perplexité de la méthode socratique, dont elle fait preuve, est la première étape d'un développement moral, dont le début est de commencer par l'acceptation de nos limites sur le savoir moral au sens large, vers une connaissance plus concrète à partir de nos croyances personnelles.

D'où l'importance de délimiter les compétences que l'activité politique exige de la part des citoyens. La raison en est simple, l'activité politique demande non seulement des compétences, mais aussi une volonté de bien agir. Ainsi s'impose l'une des limites du commun – la relation de soi à soi-même – dans la démocratie grecque, en ce qui concerne l'incompétence politique de la multitude pour gouverner, car la distanciation entre l'activité politique et l'action politique est inaccessible comme l'a démontré le procès de Socrate. Or, cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas souhaitable pour le bien-

être de tous. Qui plus est, il n'est pas sensé de penser que tous partagent une volonté commune à gouverner avec compétence.

En fait, il ne peut y avoir qu'un seul remède, voire une thérapie, à savoir : la démocratie antique qui est le seul moyen de la sauvegarde de la politique à l'échelle humaine. Pourtant, ce qui est vrai pour une personne l'est probablement pour la communauté des hommes, ou encore, d'après Platon, pour cette forme de vie particulière qu'est la Cité²⁵⁰. La démocratisation est le régime politique que le citoyen athénien Platon a connu pendant la longue durée de sa vie. Il a été le premier témoin sur le plan philosophique d'une des premières limites du *commun* de la vie politique. C'est ce qui explique pourquoi Platon a jugé de manière critique la démocratie athénienne.

Dans le livre VIII de la *République (Politeia)*, Platon dresse une image sur les limites de la démocratie factuelle du début du IV^e siècle, du régime politique comme de l'homme laissé à lui-même, dont l'image de la démocratie devient la sienne. Platon parle d'un régime « bariolé (*poikilon*), qui séduit par le chatouement de ses couleurs femmes et enfants, c'est-à-dire ceux dont l'esprit est trop faible pour exercer une quelconque critique réflexive ou rationnelle²⁵¹ ». On a qu'à observer un certain excès du pouvoir politique qui aura pour effet de brouiller les repères – carrefour des labyrinthes – jusqu'à la remise en question des valeurs citoyennes.

La démocratie a donc forgé le caractère véritable de l'homme, et c'est dans le cours de l'Histoire qu'il soulève la nostalgie de la raison. Nous parlons donc du citoyen qui cherche à vivre l'instant, du fait qu'il se laisse aller au désir immédiat, aux caprices de tous genres, qu'il ne se questionne plus du bien ou du mal, du beau du laid. Platon confirme cette analyse lorsqu'il affirme que l'homme ne connaît ni ordre (*taxis*) ni contrainte (*anankè*) dans sa manière de vivre²⁵².

Comprise ainsi, une action politique doit être en quelque sorte guidée par une forme de pensée de ce qui est meilleur et de ce qui est pire. Mais une telle pensée s'applique à un raisonnement sur ce qu'est le *Bien*. Peu importe le régime auquel Platon a appartenu de son vivant, il a été essentiellement contre l'ignorance et, du même coup,

²⁵⁰ Jérôme Laurent, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin, 2002, p. 187.

²⁵¹ Anne Baudart, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris, Vrin, 2005, p. 29.

²⁵² Cf. Platon, *République*, VIII, 561 d-e.

contre l'incompétence. Les limites de la *poësis* étaient un mal dont une grande majorité de citoyens athéniens partageaient la grandeur ainsi que les problèmes, comme ce fut le cas en particulier pour Platon. Ce dernier partagea donc une expérience commune des limites de la démocratie à partir des limites de l'exercice du pouvoir politique, autrement dit, de l'art de diriger les affaires politiques de la cité.

Platon avait le désir de réagir contre ce mal. Il en a fait une théorie évolutive et contestataire des *États malades*, qui fait référence aux théories de son temps. L'opposition a été totale de sorte qu'il en présente le négatif. Platon a tenté de remédier à cela de la manière suivante : il a cherché « à définir en quoi consiste la compétence, dans l'absolu, sans se satisfaire d'idées vagues, l'attribuant aux hommes en apparence les mieux doués²⁵³ ». C'est la raison pour laquelle Platon n'a pas imaginé un régime où régnait la démocratie, mais il a cherché la possibilité d'un art de gouverner qui ne comportait pas uniquement des actions répétitives. Au contraire, il a voulu que les mesures soient nouvelles et qu'elles incitent à penser ou à juger de manière critique. Pourtant, pour Platon, le politique ne consistait pas qu'à adhérer à une association ou à un parti politique, mais à développer sa propre pensée politique, c'est-à-dire à s'interroger de manière continuelle sur ce qu'est le politique.

Pour Platon, c'est là que le caractère même de la pensée politique prend tout son sens : il faut prévenir l'épidémie d'un mal qui ne peut être soigné par quiconque, car nous ne possédons pas les compétences réelles pour le faire. Définir le propre de la démocratie athénienne est difficile, en raison du nombre de coutumes et morales de vie. Peut-on dire la même chose en ce qui concerne l'enseignement politique dont l'objectif est de résoudre le problème de l'incompétence dans le domaine démocratique ?

Cette question à résoudre concerne l'incompétence dans le domaine démocratique touche un grand nombre d'hommes, nous en sommes bien conscient. En effet, on ne trouverait que peu d'athlètes de haut niveau relativement au grand nombre de sportifs dans une communauté donnée. Parallèlement, il ne semble pas raisonnable d'espérer mieux en ce qui concerne les chefs d'État²⁵⁴. L'ascension dialectique revient au problème de l'enseignement du politique et la manière selon laquelle ce dernier devient la cause d'un mal réel dans l'Antiquité.

²⁵³ Jacqueline de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann Editeurs, 2006, p. 59.

²⁵⁴ Cf. Platon, *Le Politique*, 291e – 292 a.

Pour Platon, le fait de croire que cet enseignement était possible et problématique. Dans les *Lois*, Platon accorde une importance toute particulière au critère du nombre – de la démocratie – quand il s'agit non de déterminer la valeur des régimes en eux-mêmes, mais leur aptitude à enseigner à la *politeia* idéale. Selon lui, plus il y aura de chefs, plus l'œuvre sera difficile²⁵⁵. Au terme de ce raisonnement, existe-t-il une véritable science du politique ?

Sur ce point, les Athéniens étaient en mesure d'apprendre des choses. L'apprentissage des *technai* n'est-il pas une bonne chose ? Il y avait une conviction chez les jeunes Grecs, celle-ci revenait à « l'idée que les plus anciennes communautés humaines, celles des montagnes que décrit Platon dans [le troisième] livre des *Lois*, tirent leur subsistance de techniques, qui, quoique rudimentaires, attestent une intelligence rationnelle²⁵⁶ ». Cela tente d'expliquer comment la philosophie a été d'abord une technique avant de devenir une forme de pensée critique.

Or, le dialogue du *Protagoras* introduit le problème de l'enseignement de la vertu ou, plus précisément, celui de l'art politique (la *politikè technè*). L'art politique était de parvenir à bien délibérer dans les affaires de la Cité, c'est-à-dire de rendre la parole en acte²⁵⁷. Il y avait donc un besoin réel d'éducation politique chez les jeunes citoyens qui voulaient développer leurs compétences politiques, car les risques étaient grands. Avant que celle-ci soit abolie pour des raisons d'excès, le risque d'être frappé d'ostracisme était une pratique courante dans l'Antiquité.

Qui plus est, n'est-il pas raisonnable d'ajouter aux limites de la multitude, celle de gouverner les sentiments humains ; car « si les sentiments humains n'avaient rien de commun entre eux, s'ils étaient spécifiques à tel ou tel individu, si chacun de nous éprouvait ses propres impressions, différentes de celles des autres hommes, on aurait du mal à faire connaître à son voisin ce qu'on ressent²⁵⁸ ». Or, qu'en est-il de la *poésie* ? Celle-ci n'est-elle pas résolue par le fait que la part active et responsable des hommes y est pour beaucoup ?

²⁵⁵ Cf. Platon, *Les Lois*, 710 d.

²⁵⁶ Richard Bodéüs, *La naissance de la raison en Grèce*, (dir.) Jean-François Mattéi, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 130.

²⁵⁷ Cf. Platon, *Protagoras*, 318e – 319a.

²⁵⁸ Platon, *Gorgias*, 481 d, trad. M. Canto-Sperber, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

La limite de la *poésis* dans les affaires politiques de la démocratie athénienne présuppose qu'elle donne lieu à une symptomatologie aussi sévère et sans appel. Le problème de la *poésis* est-il le seul facteur de corruption des régimes politiques? La *Lettre VII* affirme ce point : « [t]ous les États sont mal gouvernés, car leur législation est à peu près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heureuses circonstances²⁵⁹ ». Aujourd'hui encore, l'Antiquité témoigne d'un manque important de *poésis*, car aucun homme politique n'a encore mis en pratique un tel art. Un bon exemple, le jeune Alcibiade.

Alcibiade disposait de bonnes connaissances en politique. Ces dernières lui donnaient un avantage aux yeux des Athéniens. Mais de qui les avait-il acquises et pourquoi ne les avait-il pas transmises? Qui était celui qui les lui avait apprises? Avait-il été exemple pour Alcibiade, ou lui avait-il expliqué la pratique et la connaissance du politique? Avait-il des relations suivies avec un maître, qui lui apprenait ce que sont le juste et l'injuste? Fort de ses compétences, les utilisait-il pour alerter les Athéniens sur ce qu'ils ne maîtrisaient pas? Il ne fait aucun doute qu'on ne commence pas à s'engager dans la vie politique sans une période de formation d'apprenti ni sans d'études.

Il importe, avant tout, de se connaître soi-même et de savoir ce qu'est la vertu²⁶⁰. C'est à partir de l'analyse philosophique qu'on apprend et que l'on possède un art, ou que l'on fait l'acquisition d'une science. On réalise alors la nécessité « de passer du domaine de l'art à celui de la science, du bon sens, qui voit et pratique le vrai, à l'intelligence qui le prouve, l'analyse et le reconstruit, et pour en faire ainsi l'instrument par excellence de la dialectique et de la spéculation du philosophe, sans que le philosophe, pour autant, cesse d'être un sage²⁶¹ ». L'art politique n'était pas de dire ce qu'était la sagesse, mais d'être en mesure d'en faire un bon usage. Cela étant dit, cette science existait-elle?

Deux possibilités s'offrent à nous. La première possibilité est relative au gouvernement par des philosophes tels que le propose Platon dans *La République* en ce qui concerne la Cité qui est l'affaire de tous. La deuxième possibilité, concerne la souveraineté totale et sans limites accordée à celui qui possède l'*art royal*²⁶², tel qu'il le propose dans *Le Politique*. L'idée d'aptitude reconnue par une autorité à traiter d'une

²⁵⁹ Platon, *Lettres*, 326 a, trad. J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, 1977.

²⁶⁰ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 61.

²⁶¹ Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée I : La pensée antique*, Flammarion, Paris, 1955, p. 190.

²⁶² Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 61.

question, à juger, à accomplir un acte, selon des modalités déterminées devient donc une idée centrale (l'idée de *poësis*). Il reste à savoir si c'était sous une forme élargie de la démocratie antique qu'elle exerçait son autorité sur l'ensemble, notamment en lui donnant des ordres. En ce qui concerne la sagesse et la raison, l'État ne possédait-il pas une vraie science, une théorie de la connaissance (une *épistémè*)? Sur ce point, Bordes explique :

[L]e couple *nomos-anomia* vient couronner tous les autres auxquels il ajoute l'idée d'une réglementation précise, mais tous relèvent bien d'une organisation et d'une vie communautaire plus ou moins ordonnée par des *nomoi-lois* et des *nomoi-coutumes*²⁶³.

Platon, dans *La République*, pose le problème de la manière suivante :

[L]a cité que nous avons décrite me semble réellement sage. Elle est en effet sage dans ses délibérations, n'est-ce pas? Oui! Et justement, cette qualité particulière, la sagesse dans les délibérations, il est manifeste qu'elle constitue une forme de savoir. Car ce n'est certainement pas l'ignorance, mais bien le savoir qui fait que les hommes délibèrent avec sagesse, n'est-ce pas²⁶⁴ ?

Exercer son autorité sur un groupe, en lui donnant un ordre, appartient à un nombre limité de personnes, parce que c'est à lui qu'il revient de prendre part à ce savoir particulier qui est le seul, parmi toutes les autres connaissances, à mériter le nom de sagesse. Pour Platon, si les philosophes n'arrivent pas à régner dans la Cité, ou que cette responsabilité revient aux rois et dynastes, du fait qu'ils ne philosophent pas eux-mêmes de manière véritable et compétente, serons-nous en mesure d'établir un lien possible entre la philosophie et le pouvoir politique? Ainsi, les maux des Cités seront résolus tout comme ceux du genre humain²⁶⁵. En fin de compte, Platon donne le pouvoir aux philosophes, mais cette délégation reste un défi de taille. La formation des philosophes dignes de ce nom n'était pas une tâche facile. On ne naît pas philosophe, mais on le devient comme on acquiert les compétences nécessaires à la bonne gestion d'un État en gouvernant. Platon avait donc développé un ensemble de qualités naturelles et de vertus.

²⁶³ Jacqueline Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1982, p. 397.

²⁶⁴ Platon, *République*, IV, 428 b- 429 a, trad. George Leroux, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

²⁶⁵ Cf. Platon, *République*, 473 d.

De la compétence égale de chacun, prévue par la démocratie athénienne et la philosophie antique de ces quelques sages formées par une série d'efforts de manière progressive, l'antithèse est totale : Platon donne de la main gauche ce qu'il reprend de la main droite. Il était hors de question qu'avec sa constante loyauté à la constitution, il puisse être en accord avec le principe démocratique athénien, ainsi qu'à l'idée de la souveraineté populaire. La démocratie athénienne n'avait aucune connaissance du bien et, de plus, elle concédait qu'il n'était pas nécessaire de détenir des compétences réelles pour gouverner.

C'est alors que Platon offre une solution possible au mal démocratique à partir de l'idée que tous ont la possibilité d'élever leurs qualités naturelles, ainsi que leurs vertus, mais il nous faut définir les fins mêmes du politique pour mener à terme l'acte politique qui découle de la *poësis*. Platon tente de répondre à cette question, sous une forme distincte, dans *Le Politique*. L'une des fins revient donc à la *poësis*, c'est-à-dire l'art propre de la parole orienté vers l'acte politique. Un art qui demeure néanmoins une science du fait qu'elle était le seul critère de la qualité d'un régime. Par contre, dans *Le Politique*, Platon explique que le caractère qui doit servir à distinguer ces institutions politiques, n'est ni le petit nombre ou le grand nombre, ni la liberté ou la contrainte, ni la pauvreté ou la richesse, mais une science particulière, si l'on veut être conséquent avec ce qui a été dit jusqu'à présent. Ici, le mot *épistémè* ou des mots de la même famille sont présents tout au long de ce dialogue. Sans cette science, pratiquer un exercice avec bon sens n'aurait pas été crédible, c'est la raison pour laquelle on a cherché de nouveaux régimes qui soient en mesure de bien la représenter. Quoi qu'il en soit, est-ce que la souveraineté du peuple était en mesure d'appliquer cette science?

Platon ne le pensait pas, car il était difficile de croire que la *politikè technè* serait la plus facile des *technai*. Encore faut-il qu'ils aient la compétence (*kata technèn*) nécessaire pour exercer le pouvoir de commander. Comparativement aux conseils d'un médecin, il est préférable pour les patients qu'ils s'adaptent aux conséquences à venir plutôt qu'aux ordonnances rédigées par la personne légalement autorisée à pratiquer la médecine. La *technè*, telle que l'explique la pensée de Platon, doit être définie comme une science qui est toujours d'ordre moral et philosophique. Notre compréhension du terme technique n'a rien de similaire aux définitions de ce mot aujourd'hui. Est-ce là une des raisons qui expliquent les limites de la démocratie antique?

Bien qu'une majorité de citoyens soient conscients des enjeux démocratiques, il faut bien admettre qu'ils ne peuvent pas, et cela, dans l'ensemble, prendre part aux affaires de la cité de manière constante. De plus, on concède qu'ils n'étaient pas tous compétents à pratiquer l'art politique. D'où le problème, non pas de la participation aux affaires politiques par les citoyens, mais des compétences politiques.

Cette différence revenait à deux formes de société. Il était plus simple de gouverner dans une petite Cité, telle que celle d'Athènes, que dans un grand État, car la gouvernance de celui-ci devenait problématique. À Athènes, les difficultés à l'échelle politique n'étaient pas traitées de manière compétente, mais avec transparence, car il importait qu'elle soit présentée sans ambiguïté, et cela, de manière à comprendre facilement les discours politiques. Le propre d'une démocratie directe est aussi de prévenir les problèmes de transmission, d'informations, de répartition, donc l'influence exercée par les démocraties directes requiert davantage d'experts que de personnes qui conçoivent des idées personnelles et originales dont la majorité des citoyens risquent de ne pas en comprendre le sens réel.

Pourtant, nous est-il possible d'assurer l'exactitude de ce propos à partir de l'idée de ce que nous entendons de nos jours par compétence politique dans les démocraties modernes. En effet, il s'agit de s'assurer qu'elle n'est en aucun cas similaire à celle de la période platonicienne, si l'on appréhende qu'elle ne possède pas les mêmes richesses morales et intellectuelles qu'autrefois? Observons-nous une crise du savoir-faire ou de l'éducation politique, car bien que cette *politikè technè* était en quelque sorte étrangère à la masse, il reste qu'elle s'enseignait par la dialectique : les débats politiques en sont de bons exemples. Certes, tout citoyen avait l'occasion d'entendre des discours, ou même d'en prononcer. Le peuple devait être habile à parler, car il rendait lui-même la justice, directement (cette partie sera traitée davantage dans le troisième chapitre). Et nous ne réalisons pas le degré d'influence qu'a eue cette circonstance hors du commun sur l'éclosion politique d'Athènes.

Au sens où ces distinctions sont faites dans la vie politique, la *politikè technè* de Platon était quasi utopique, car celui-ci reconnaît qu'il ne naît pas de roi dans les Cités comme éclot une reine dans une ruche d'abeilles qui sera unique par sa supériorité de corps et d'âme. Il était donc nécessaire d'établir dans la démocratie antique, des lois, de sorte à rendre possible cette forme d'idéal, c'est-à-dire d'opter pour un régime qui n'était pas parfait. Une telle perspective ne restait-elle pas plus réaliste et, du même coup, ne

soulevait-elle pas une importante limite de la démocratie antique? Le régime du philosophe roi semblait être la meilleure idée pour Platon. Cependant, il nous faut néanmoins nous contenter d'une diversité de régimes qui sont fragmentaires, telle qu'illustrée dans l'histoire de la démocratie antique. Les paradigmes platoniciens disent la même chose dans *La République* lorsqu'il est question du bonheur ou du malheur, le jugement est-il le même ou est-il différent?

La place de la démocratie est donc limitée là où le régime démocratique est le moins à risque, de là la question de distanciation. Une telle perspective ne devenait donc possible que lorsque l'autorité était partagée entre ceux qui sont responsables et le gouvernement qui en résulte. Cette responsabilité forme le gouvernement à venir et c'est ainsi que la démocratie risquait de faire moins d'erreurs qu'un gouvernement souverain.

Le paradigme du moindre mal, tel qu'expliqué par Platon dans les *Lois*, redonne espoir à partir d'une des limites de la démocratie antique. Il fallait prendre conscience que l'homme n'est rien et que toute sagesse est d'origine divine. En somme, telles sont les confusions, les hypocrisies et les violences à la dénonciation desquelles Socrate consacre sa vie, et l'on pourrait dire de lui qu'il s'est efforcé de rendre au langage le pôle transcendant dont les sophistes avaient fait fi. Pour Socrate, en effet, le langage n'est pas cet outil qu'il faut savoir manier pour rendre l'homme docile, il est ce par quoi les hommes peuvent communiquer entre eux dans le dialogue et découvrir ainsi qu'ils communient en une vérité qui leur est intérieure, mais qui en même temps les déborde.

La maïeutique a précisément pour but de conduire l'interlocuteur à redécouvrir, grâce au langage, la vérité oubliée qu'il a jadis contemplée face à face. C'est pourquoi Socrate se propose d'être celui qui amène l'interlocuteur à s'étonner, à s'interroger et à découvrir ainsi les chemins de la réminiscence ; mais Socrate lui-même ne sait rien, il n'inculque aucun savoir à son disciple. Ainsi, donc le langage qui se parle sur la place publique de la démocratie athénienne rattache l'homme à la transcendance, ce qui est confirmé par le *démon* intérieur dont Socrate parle si souvent qui, comme une voix divine, lui indique les chemins qu'il ne convient pas de suivre.

DEUXIÈME CHAPITRE

2.1 Aristote : Le travail politique

Dans *A Democracy of Distinction, Aristotle and the Work of Politics*²⁶⁶, Frank introduit l'idée du politique comme une forme de travail. Il se réfère à l'ancienne notion du politique chez Aristote. Il serait donc possible d'appliquer la théorie politique de ce dernier comme une forme de travail. C'est une façon de la réintroduire dans les nouvelles réalités politiques du XXI^e siècle, la réalité démocratique étant la suivante : « le peuple ne doit pas faire n'importe quoi, mais il peut le faire, un régime de liberté inclus, plus que tout autre régime, le risque historique²⁶⁷. » Cela fait écho à notre premier chapitre, c'est-à-dire la théorie de Vidal-Naquet qui explique comment la démocratie est l'histoire²⁶⁸. Cela dit, nous nous référerons maintenant à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote afin de mieux expliquer cette relation qu'entretient l'histoire avec les limites de la démocratie grecque.

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote suggère une façon d'entrevoir le politique. Or, la formulation que propose Frank de la politique d'Aristote est faite de manière plus large²⁶⁹. Ainsi, sa façon d'entrevoir cette transformation du politique chez Aristote fait un lien dans le rapport entre gouvernant et gouverné²⁷⁰. Ce n'est que de cette manière que le travail du politique d'Aristote débute ou devient possible. Ce point a aussi été abordé

²⁶⁶ Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

²⁶⁷ Josiane Boulad-Ayoub et Paule-Monique Vernes, *Aux fondements théoriques de la représentation politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 20.

²⁶⁸ Voir à la page 1 de cette thèse.

²⁶⁹ Ici, Jill Frank fait référence à la relation du maître et de l'esclave dans un sens plus large. Il utilise la traduction de Rackham et Ross, *Nicomachean Ethics*, révisé par Ackrill et Urmson; et la traduction de Rackman du *Politics*, et Jowett, traduction quelques fois modifiée du *Politics*. De plus, Crystal Cordell Paris, *Aristote et nous*, explique comment l'étude de Frank « rejette les termes du débat qui oppose le libéralisme au communautarisme, qui oppose une conception de l'ordre politique à partir de l'individu, de ses droits et de ses intérêts individuels, à une conception de la priorité de l'association politique sur l'individu dans la mesure où celle-là sous-tend la *formation de l'identité* de celui-ci ». Frank considère cette perspective comme réductrice de l'analyse aristotélicienne de l'unité et de la différence explique Cordell Paris.

²⁷⁰ Dans un article que nous publions en ligne, Dave Savard, *Pierre Manent et la démocratie des États Nations*, Internet Lex Electronica, Free Download, nous expliquons comment, et cela, à partir d'une lecture de Pierre Manent, *Raison des nations : réflexions sur la démocratie en Europe*, Gallimard, Paris, 2006, l'année 68 fut une explosion de douceur démocratique, une effervescence du sentiment de la ressemblance humaine. Ici, il nous serait possible d'établir ce lien avec l'idée de la douceur dans la pensée grecque. Nous parlons d'une transformation au niveau social qui fixe le sens véritable de la démocratie directe jusqu'à nos jours. On peut donner comme exemple la transformation du rapport entre gouvernants et gouvernés ainsi que celle du rapport entre enseignants et enseignés. Deux périodes où nous observons comment la démocratie retrouve un degré de *légitimité inédit*. Propos que soutient Manent dans cet ouvrage; Cf. Jacqueline de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

dans notre premier chapitre avec l'analyse du principe de responsabilité tiré du dialogue de Platon : le *Gorgias*. C'est dans ce dialogue qu'Arendt reconnaît dans la pensée politique d'Aristote que celui-ci était aussi conscient de ce qui était en jeu au cœur du politique dans les sociétés anciennes, et ce n'était rien de moins que le travail de l'homme²⁷¹. Mais le travail de l'homme ne se résume-t-il pas uniquement à la politique, ni plus, ni moins? Selon Hegel, Aristote conçoit la politique de la manière suivante :

Aristote voit dans la philosophie politique la philosophie pratique tout entière dans son universalité. La fin de l'État est le bonheur universel en général. S'agissant de l'éthique, Aristote reconnaît qu'elle concerne certes d'abord l'individu, mais aussi qu'elle trouve son accomplissement dans le peuple – donc dans la politique²⁷².

Selon cette perspective, il faut comprendre que le politique forme les citoyens à venir. Il les aide à devenir autonomes par la réalisation de soi. Par exemple :

L'homme est certes un animal doué de *logos*, non seulement il possède la *phoné* mais il est capable d'articulation syntaxique et de jugement, ce qui le rend plus politique que les fourmis ou les abeilles. Le *logos* peut ouvrir la communauté au sentiment de l'utile et du dommageable, du juste et de l'injuste²⁷³.

Les institutions politiques ont pour but de guider la vie des citoyens à travers le vivre ensemble. Cependant, si l'on cherche à définir le politique, il faut revenir à ses fondements politiques auxquels l'être humain est capable de répondre.

Ainsi, comprendre l'homme politique c'est connaître quels sont les éléments qui forgent son caractère politique, et ainsi cette compréhension aidera les individus à s'éduquer eux-mêmes. Ces formes de travail sont appelées « cité » et « âme » pour les Grecs. Toutes deux coexistent sous une même dynamique que l'on nomme *energeia*²⁷⁴, d'où elles puisent des relations amicales communes ou réciproques. Aristote l'a dit : « [M]ême s'il était possible que le corps entier des citoyens soient vertueux sans qu'aucun d'eux le fût individuellement, c'est cependant la vertu individuelle qu'il faudrait préférer, puisque la vertu du corps social tout entier suit logiquement de la vertu de

²⁷¹ Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, p. 206-7.

²⁷² Hegel, cité par Aubenque, (P.), *Problèmes Aristotéliens ** Philosophie pratique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, p. 131.

²⁷³ Josiane Boulad-Ayoub et Paule Monique Vernes, (P.-M.), *op. cit.*, p. 30.

²⁷⁴ Ici, nous faisons référence à l'activité politique chez les grecques et comment celle-ci coexiste sous cette forme d'*energeia*, c'est-à-dire entre la cité et l'âme.

chaque citoyen²⁷⁵. » Aubenque, dans *Problèmes Aristotéliens ** Philosophie pratique*, explique comment « Aristote est certainement le philosophe qui, dans le premier surtout de ces textes, a formulé avec le plus de force l'idée typiquement grecque, caractéristique de ce que W. Jaeger a appelé *l'humanisme politique*²⁷⁶, selon laquelle l'individu trouve sa réalisation la plus haute dans la *polis*, n'accède à l'humanité que par la citoyenneté²⁷⁷. »

Par exemple, si l'on parle des sentiments humains, Nussbaum dans *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*²⁷⁸, explique comment certaines de nos expériences morales déterminent les références auxquelles correspond le mot vertu. En fait, dans le *Politique*, Aristote insiste sur le fait que seuls les êtres humains, et non les animaux ou les dieux, sont capables de formuler des termes et des concepts éthiques de base tels que le juste et l'injuste, le bien et le mal.

En effet, les bêtes sont incapables de penser des concepts et les dieux le sont encore moins, puisqu'ils ne sont pas en mesure d'expérimenter les limites et les finitudes des éléments en question, ce qui apporte un sens réel au concept lui-même²⁷⁹. Or, pour ce qui est de l'homme, lui, il le peut et c'est ce qui donne tant d'importance à cette étude des limites de la démocratie grecque, car somme toute, elles sont le miroir de la condition humaine. Ainsi, l'homme est à l'image du politique. La reproduction qui convient le mieux pour rendre compte de la philosophie d'Aristote est celle que l'on retrouve à la fin du livre cinq de la *Métaphysique* :

Le bien de l'armée est dans son ordre, et le général qui la commande est aussi son bien, et même à un plus haut degré, car ce n'est pas le général qui existe en raison de l'ordre, mais c'est l'ordre qui existe grâce au général. Toutes choses sont ordonnées ensemble d'une certaine façon, mais non de la même manière, poissons, volatiles, plantes; et les choses ne sont pas arrangées de façon telle que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre, mais elles sont en relations mutuelles : car toutes sont ordonnées à une seule fin. Mais il en est de l'Univers comme dans une famille où il est moins loisible aux

²⁷⁵ Cf. Josiane Boulad-Ayoub et Paule-Monique Vernes, *Aux fondements théoriques de la représentation politique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 30; Cf. Aristote, *Politique*, VII, 13, 1332 a 36-38.

²⁷⁶ Cf. Pierre Aubenque, *Problèmes Aristotéliens ** Philosophie pratique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 131; Werner Jaeger, *Paideia*, t. I, trad. fr., p. 375, Cf. du même, « Éloge de la loi », *Bulletin de l'Ass. G. Budé*, 8, 1948, p. 5-42.

²⁷⁷ Pierre Aubenque, *Problèmes Aristotéliens ** Philosophie pratique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 131.

²⁷⁸ Martha Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach in Quality of Life*, edited by Amartya Sen and Martha Nussbaum, Oxford, Oxford University Press, 1993.

²⁷⁹ Cela ne veut pas dire que les dieux n'ont pas accès aux vertus pour autant, mais que leur manière d'expérimenter les vertus sociales diffère des êtres humains puisqu'ils ne vivent pas les sentiments humains.

hommes libres d'agir par caprice, mais où toutes leurs actions, ou la plus grande partie sont réglées; pour les esclaves et les bêtes, au contraire, peu de leurs actions sont laissées aux hasards²⁸⁰.

Le travail du politique est donc celui de l'homme puisqu'il ne dépend pas du hasard²⁸¹. C'est à l'homme de résoudre les problèmes politiques de son temps. En particulier, lorsque les désirs de l'homme le corrompent bien que, selon Aristote, la démocratie est en ce sens le plus supportable des mauvais régimes, plus supportable que la tyrannie ou l'oligarchie. Or, le but du politique n'est pas de fixer, une fois pour toutes, les traditions éthiques à venir de sorte à limiter leurs progrès. L'être humain ne doit pas chercher à être conforme au passé, mais à promouvoir le bien.

De ce fait, nos systèmes politiques ou démocratiques doivent rendre possible un tel progrès parce que certains changements sont souhaitables à travers l'étude d'une démocratie dite *normative*. Autrement dit, il nous faut une démocratie plus soucieuse des maux à venir afin de les proscrire pour les futurs citoyens de la cité démocratique, et cela, par l'entremise de la recherche et de l'éducation, tant au niveau moral qu'intellectuel. Ainsi, les citoyens pourront, eux-mêmes, se rendre utiles aux besoins d'une démocratie viable et véritable.

Quand bien même, « le bon régime, en fait, est toujours, pour Aristote, sinon une foire aux constitutions [...], car un régime sans mélange où toutes les lois et les institutions seraient conformes à son principe se condamne à la ruine à cause de l'unilatéralité de ce principe. Un régime qui a des chances de durer doit se rendre dissemblable à lui-même²⁸². » Les limites de la démocratie doivent servir de base sur laquelle elles s'autocorrigent de manière continue et pour que cela soit possible, il faut que ses bases soient niées en même temps que créées, comme l'a expliqué Castoriadis dans son analyse du *Politique* de Platon. Aristote est-il du même avis sur ce point?

Enfin, dans ce chapitre, nous aborderons différents éléments de la pensée politique d'Aristote en excluant celle de Platon, car nous l'avons déjà fait dans notre premier chapitre, mais nous reviendrons à Platon dans notre conclusion. D'abord, nous parlerons de l'activité politique comme d'une source d'énergie – *energeia*, là où se

²⁸⁰ Cf. Jean Brun, *Aristote et le Lycée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 17; Cf. Aristote, *Métaphysique*, V 10 1075 a 15.

²⁸¹ Martha Nussbaum soutient le contraire lorsqu'elle parle du conflit de Mytilène, car, selon elle, la résolution de ce conflit était due au hasard et non pas d'après un débat rationnel entre les opposants.

²⁸² Boulad-Ayoub et Paule Monique Vernes, *op. cit.*, p. 32.

forment les valeurs sociales de la démocratie. Ensuite, nous approfondirons cette notion à travers le travail politique d'Aristote. En effet, nous ne pouvons nous arrêter sur la politique, la psychologie, la physique et la métaphysique d'Aristote, car notre analyse serait beaucoup trop vaste. En fait, sa pensée ne s'est pas limitée qu'à l'activité politique.

Elle soulève d'autres interrogations, comme le bien commun, car l'État n'est pas un amas fabriqué d'individus, mais une totalité vivante et naturelle. « Ce dernier principe, dira Hegel, est directement opposé au principe moderne, qui part de l'individu, et selon lequel l'individu donne son suffrage et fait que c'est seulement par son suffrage que peut naître la communauté²⁸³. » C'est la raison pour laquelle nous poursuivrons avec l'idée du juste milieu. Cette idée d'Aristote est, sans aucun doute, l'une des doctrines les plus habituelles du corpus aristotélicien. Finalement, avant de conclure, nous parlerons de la méthode *endoxa* chez Aristote, qui ouvre sur le défi qui réside dans la manière d'arriver à un juste milieu à l'aide du dialogue ou d'opinions conflictuelles.

Ensuite, nous aborderons l'analyse de Ober tiré de son ouvrage, *Aristotle's natural democracy*²⁸⁴. De fait, Ober expose le sens aristotélicien du politique en relation avec la théorie démocratique. Il montre qu'elle va bien au-delà des familiarités de la fin du XXI^e siècle en ce qui concerne le cadre analytique libéral et communautaire²⁸⁵. Nous concluons donc avec une dernière analyse sur l'ensemble de ce chapitre afin de faire ressortir quelques perspectives de la pensée politique d'Aristote en lien avec les limites de la démocratie athénienne.

²⁸³ Pierre Aubenque, *Problèmes Aristotéliciens ** Philosophie pratique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, p. 131-32. Aubenque fait aussi référence à Hegel afin d'expliquer la conception organique de l'État selon Aristote. Selon lui, on ne veut pas réduire l'institution étatique à une sorte d'artefact, justifiable dans l'unique mesure où il est l'instrument indirect d'une finalité morale individuelle.

²⁸⁴ Josiah Ober, *Aristotle's natural democracy*, Princeton, Princeton University, Draft of September 5, 2004. Published in R. Kraut and S. Skultety (eds.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham, Md. :Rowman and Littlefield, 2005.

²⁸⁵ Par l'analyse libérale, Ober se réfère à la tradition rawlsienne et à la tradition communautaire. Il fait écho à Michael Sandel. Selon Ober, il est convenable de dire que plusieurs penseurs politiques, en incluant ceux qui travaillent sur la démocratie délibérative, théories des valeurs, et le néo républicanisme, ont tous cherché – plus ou moins avec succès – d'aller au-delà de ces paradigmes.

2.2 *Energeia*

Dès qu'on parle du politique, il s'agit d'une activité, ce qu'Aristote appelait *energeia*. Elle repose sur les principes fondamentaux de la cité, et ce sur quoi elle a bâti son âme. Il peut sembler évident de prétendre que l'autorité civile et la constitution qui en découle ont été organisées de façon à administrer la sécurité de l'État, la santé, l'éducation, l'emploi et bien d'autres éléments utiles à la vie commune, tout comme elles ont forgé les structures sociales de la citoyenneté à partir des fondements qui proviennent des valeurs familiales.

Les lois constitutionnelles²⁸⁶ émanant de l'autorité civile servent à la compréhension de soi et nous aident à nous situer dans la société. Elles nous permettent de considérer les réalités politiques selon nos émotions et selon les difficultés qu'elles soulèvent au sein de la communauté politique. Pour y arriver à cette lucidité, il faut les analyser individuellement, et non pas en collectivité, autrement dit, par et pour nous-mêmes. Nous parlons donc de la subjectivité du citoyen²⁸⁷.

Il peut sembler adéquat de penser que le caractère du citoyen et les choix individuels qu'il fait au quotidien ont forgé les autorités sociales présentes et à venir. Elles ont préservé la constitution de façon à la produire pour qu'elle puisse mieux gérer la vie du citoyen²⁸⁸. Certains débats politiques ont soulevé le rôle du capital sociétal qui rendrait possible l'activité démocratique. À ce propos, Putnam argue que la création du capital sociétal et de la responsabilité civique est dépendante de la présence des associations volontaires et de la charité²⁸⁹.

Paradoxalement, Skocpol explique comment cette analogie du politique et du caractère individuel indique la manière dont le capital sociétal peut être le produit d'associations volontaires. Elles ne sont pas guidées par le caractère du citoyen, mais

²⁸⁶ Les lois constitutionnelles règlent les relations entre gouvernants et gouvernés. Elles limitent l'action des gouvernants.

²⁸⁷ Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005. Celui-ci explique qu'il ne s'agit pas de dire que la citoyenneté limite l'identité. Il y a des institutions et des pratiques qui contribuent et constituent ce que sont les activités d'une personne par exemple, et cela, sans qu'il n'y ait une relation directe avec son régime politique.

²⁸⁸ Voir aussi l'argument de Martha Nussbaum sur cette même question dans le second chapitre sur la *République* de Platon.

²⁸⁹ Cf. Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, p. 2; Cf. Putnam, *Bowling Alone*; Putnam, *Strange Disappearance of Civic America*.

par des incitatifs gouvernementaux²⁹⁰. Nous parlons donc d'approches différentes dans la manière de gérer l'État démocratique, étant donné qu'elles produisent des résultats divers. Lorsque le caractère individuel, le talent et les vertus sociales sont valorisés ou dévalorisés dans la manière de former les futurs citoyens, le tout est défini d'après les bénéfices ou les pertes qu'elles encourrent. Par exemple, le fait qu'il est possible de prendre en considération une valorisation ou une dévalorisation ou si une telle reconnaissance est envisageable, on peut alors estimer que cela affectera négativement ou positivement la vie des autres²⁹¹.

Toutefois, à l'opposé de ce que nous venons de dire, l'institution gouvernementale rend la formation du citoyen responsable des difficultés qu'il rencontre. Par formation, nous parlons de la capacité, du caractère, et de la définition du bien commun ou des maux qui découlent de la pratique citoyenne, et des sollicitations privées qu'elle suscite. Celles-ci sont considérées bonnes ou nuisibles relativement à l'idée que l'on a du bien-être collectif, le bien commun. Cette manière de faire exige donc une certaine formation du citoyen. Cependant, elle n'est pas limitée qu'aux talents, aux vertus ou aux lacunes sociales, ni aux vices spécifiques de certains citoyens²⁹².

De plus, à l'exemple des individus qui doivent fonctionner pour le bien commun, il va de soi que certaines institutions travaillent ensemble dans la réalisation du politique, mais le débat concernant la collaboration des institutions perdure encore de nos jours, car il subsiste toujours un manque de clarté morale et intellectuelle quant au rôle exact de chacune d'elle au sein de la communauté. On veut définir le rôle du politique dans le but de démontrer, face à des phénomènes sociaux et politiques de plus en plus complexes, la valeur et la force dont témoignent de telles réflexions dans nos présentes institutions démocratiques. Or, si l'on insiste sur la vérité – soi-disant partielle – suite aux réflexions diverses dont l'objectif est de modérer les aspects qu'elle soulève, il est possible de changer certaines des structures encourues dans les débats politiques, voire de nous aider à repenser le politique lui-même.

²⁹⁰ Cf. Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, p. 2; Cf. Skocpol, *Unravelling from above*.

²⁹¹ Cf. Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, p. 8; Cf. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*.

²⁹² Cf. Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005; Selon la formulation de John Rawls, le talent individuel doit être considéré comme arbitraire d'après un point de vue moral et ainsi il n'a pas de rôle dans la détermination d'une juste distribution du bien social et politique; Cf. John Rawls, *Theory of Justice*, p. 312.

Cependant, si l'on veut explorer le travail politique et les constitutions dans la manière de définir le caractère politique du citoyen relativement à leurs interrelations, le meilleur guide, selon Frank, reste Aristote. Ce dernier refuse de choisir entre les structures politiques et le caractère individuel ou de manière plus simple, du politique et de l'éthique, car il insiste, plutôt, sur les deux.

La philosophie politique d'Aristote présente une unique compréhension de l'activité politique, dans sa manière de produire ce qui inclut les tâches quotidiennes de la vie, la pratique et l'administration des propriétés, la justice et les lois. Certes, il y a un élément clé qu'il assigne à cette activité, *energeia*, dans la formation du caractère individuel et des structures politiques à venir. Par contre, il importe de démontrer l'intérêt du travail politique d'Aristote dans la philosophie politique contemporaine, de sorte à établir les bases de son activité. Chose sur laquelle nous nous interrogerons dans la prochaine partie de ce chapitre, et ce, à partir des limites de la condition humaine en relation avec son humanité.

2.3 L'humanisme politique

Certains disent que le politique prémoderne est sans grande importance pour nous aujourd'hui, si l'on en parle d'un point de vue géographique.²⁹³ Néanmoins, plusieurs cités grecques avaient des populations de plus de 400 000 habitants. Il serait donc hasardeux de comparer nos populations actuelles avec celles des sociétés anciennes d'un point de vue de la géopolitique. À première vue, la pensée politique d'Aristote, selon nos standards courants, serait appelée une politique de l'exclusion, et sa contribution serait quelque peu limitée dans l'utilisation de celle-ci au sein de nos pratiques politiques actuelles.

Cependant, si l'on s'arrête à son éthique, sa politique, sa psychologie, sa physique et sa métaphysique, la pensée politique d'Aristote ouvre plus d'une possibilité à l'activité politique, dans la mesure où on prend le temps de les appliquer au bien commun de la cité. Or, de nos jours, de telles pratiques sont habituellement jugées sans grande importance lorsqu'on s'interroge sur nos valeurs morales et intellectuelles. On préfère les laisser aux oubliettes du point de vue de la science politique, voire de la science en général, puisque ces réflexions critiques exigent un examen complet de nos habitudes morales et intellectuelles.

Certes, la pensée politique d'Aristote nous parle toujours, qu'on veuille l'entendre ou non. Le temps, la place et le vocabulaire qu'elle a occupés dans l'histoire de la philosophie politique restent différents de celle qui nous concerne de nos jours, et cela, de plus d'une manière. Quoi qu'il en soit, elle nous est encore utile dans nos réflexions politiques. En particulier, sur les limites des démocraties sociales. Aristote veut répondre à trois difficultés des démocraties sociales avec lesquelles elles sont aux prises : les inégalités sociales et matérielles, les variables dans les tendances fondamentalistes et le besoin de reconnaissance, puisqu'on cherche un moyen d'accommoder les pivots du rôle politique au sein des classes moyennes relativement stables.

Il importe donc de mettre la question de l'égalité au centre de la philosophie politique d'Aristote, et sur la manière qu'il adopte pour aborder certaines questions : Qu'est-ce que la propriété? Qu'est-ce que la justice? Qu'est-ce que la loi? On accède en des termes conflictuels à ce qu'il juge inévitable au regard des perceptions diverses et

²⁹³ Cf. Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité – Essai sur la dynamique de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2010.

des traitements égalitaires. Peut-on insister sur une unité politique qui est *la* plus propice à la communauté politique? Autrement dit, doit-elle respecter et sauvegarder les différences et le pluralisme?

Aristote a cherché plusieurs façons pour discipliner les démesures du politique, car il existe au sein du politique des discriminations, c'est-à-dire des manières de différencier les individualités sociales. C'est la raison pour laquelle Aristote détourne le débat sur le politique à propos de l'identité ou de la différence sociale. Ainsi, dans sa manière de promouvoir certains régimes mixtes, qu'ils soient bons ou mauvais, Aristote apporte une nouvelle manière d'entrevoir le politique de façon à ce qu'il soit intermédiaire²⁹⁴. C'est donc sous une attitude éthique ou humaniste, toujours selon un mandat politique, que l'on peut conjecturer, qu'Aristote a été le premier à encourager la classe moyenne à s'investir davantage dans l'activité politique au sein d'un régime démocratique libéral et social tel que nous le verrons dans la prochaine partie. Plus précisément, nous aborderons ce qui concerne l'idée du juste milieu au sein du débat politique.

²⁹⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1106b28-29.

2.4 Le juste milieu

Cette célébration du juste milieu par Aristote est sans aucun doute l'une des doctrines les plus connues du corpus aristotélicien, à une époque où la vie, les pratiques, les théories sont structurées et informées par l'entremise de moyens extrêmes (riche opposé à pauvre, relativisme opposé à universalisme, etc.). Cette théorie amène à entrevoir une manière de penser la vie en société en reconnaissant que la classe moyenne existe, et qu'elle est une façon viable de penser la vie en communauté. Son point le plus fort implique que le juste milieu est le seul moyen que l'on se doit de choisir si l'on veut sauvegarder nos associations éthiques et politiques.

Par exemple, on peut comprendre comment l'idée du juste milieu peut avoir des répercussions plus ou moins imprévisibles lors d'un vote. En effet, le résultat final peut avoir d'importantes implications au niveau social, car il ne découle pas toujours de la volonté commune. Or, il peut devenir provisoire sans qu'on le souhaite, comme certaines décisions prises sur le coup des émotions peuvent être prises en commun. De plus, une fois le vote fait, le résultat reste permanent, et cela nous fait comprendre comment nous ne vivons plus dans un dispositif méritocratique. En fait, on observe une certaine forme de *médiocrité*, puisque la classe moyenne, en tant que dénominateur commun, ne contribue plus à la vitalité des associations politiques, mais à la dévalorisation de celles-ci.

Ainsi, le juste milieu, une fois situé entre l'excès et le déficit, n'est plus le juste milieu dans le sens commun du terme tel que défini par Aristote. Il n'est plus réalisable dans la manière de réussir à combiner d'une seule manière l'excès et le déficit. À titre d'exemple, une classe moyenne n'émerge pas d'une combinaison d'individus riches et pauvres de la même manière qu'une bonne législation n'est pas produite de manière à pratiquer la double appartenance. Agir de la bonne façon n'est pas dans le but de combiner l'esclavagisme et l'impérialisme. Le juste milieu d'Aristote combine plutôt les deux extrêmes. Aucun d'entre eux ne peut aboutir à un terme commun qui ne soit pas réductible à ses parties. Un juste milieu émerge lorsque la base des préférences propres, ceux qui sont minoritaires et ceux qui sont majoritaires coopèrent au travers de leurs avantages mutuels afin de produire un seul bien commun, qui représente quelque chose de plus qu'une simple agrégation des sujets de prédilection propres à chacun.

Dans l'application d'une bonne loi, par exemple, le citoyen doit être en mesure de reconnaître, dans un cadre politique, quelles sont les limites idéologiques de celle-ci. En fait, dans les sociétés anciennes on pouvait faire appel à des témoins qui étaient nos proches afin d'incriminer une personne jugée coupable d'un acte criminel. Cette loi était une pratique commune à Athènes au V^e siècle, mais elle n'aurait aujourd'hui aucun poids devant un quelconque tribunal.

L'idée de bien agir ne doit pas être limitée à une question d'obéissance comme le font les esclaves envers les maîtres. Ils le font de manière à ce que cela soit fait selon les caractéristiques propres à chacun sans qu'elles ne se confondent les unes avec les autres. Il nous est donc possible de parler d'une orientation vers le juste milieu, c'est-à-dire vers la médiocrité. Paradoxalement, cette tendance idéologique demande une certaine rigueur dans la manière de réaliser ce travail à travers le temps. En particulier, à l'aide de la pratique de la vertu, plutôt qu'un appel à une éthique et à une politique de la distinction entre les différentes classes sociales, ce qui n'est pas moins urgent aujourd'hui qu'elle n'était au V^e siècle à Athènes.

Le travail d'Aristote témoigne de la pertinence de ses idées politiques, car depuis Aristote on s'intéresse davantage à l'homme et à ses œuvres philosophiques. Il est certain que la pensée politique d'Aristote suscite d'importantes interrogations, par exemple : quelle sorte de politique sa pensée a-t-elle cherché à promouvoir en son temps? Certains voient Aristote comme une personne qui était dévouée à la vertu dans la vie politique. D'autres le liront en soutenant que sa priorité reposait sur les moyens éducatifs et les capacités individuelles des citoyens. Une sorte d'appel au bon fonctionnement d'un régime démocratique libéral et social²⁹⁵. Bien que l'on observe des perspectives diverses, voire même opposées, il n'en demeure pas moins que nombreux sont ceux à vouloir lire Aristote avec l'intention d'extraire de ses œuvres un modèle normatif pour la politique contemporaine, ou comme un point de départ afin de repenser nos institutions politiques actuelles.

Avec cette interprétation aristotélicienne, le juste milieu est dans la pratique de la vertu dans la vie politique. Et selon une lecture plus démocratique, on observe dans le travail d'Aristote des ressources pour la théorie et la pratique de la démocratie

²⁹⁵ Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 6; Cf. Martha Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*; Cf. Martha Nussbaum, *Nature, Function, and Capability*.

contemporaine²⁹⁶. Par le fait même, cette perspective met au défi ces deux approches interprétatives ainsi que leurs conclusions. La question cruciale n'est pas de savoir si la politique d'Aristote est démocratique ou aristocratique. Il s'agit plutôt de savoir ce que nous enseigne sa théorie et son application des principes philosophiques à propos de l'éthique et du politique.

Si l'on s'arrête sur cet aspect de la philosophie d'Aristote, nous remarquons qu'il nous propose sa méthode *endoxa*. Nous observons le canevas sur lequel il exécute ce qui est particulier, ce qui est différent, ce qui est d'opinions conflictuelles, c'est-à-dire les émotions qui proviennent de la multitude et du sage, dont le but est de trouver une certaine forme d'équilibre entre ces deux limites si l'on veut aboutir à des vérités philosophiques. La méthode *endoxa* d'Aristote s'inspire de la souveraineté démocratique, bien qu'il n'ait pas professé être lui-même un démocrate²⁹⁷. Cela dit, la vérité, pour Aristote, n'est pas une loi établie par la majorité²⁹⁸. C'est ce que nous analyserons avec la méthode *endoxa* chez Aristote dans la prochaine partie de ce chapitre.

²⁹⁶ Cf. Nichols, *Citizens and Statesmen*, p. 1-12. L'interprétation de Nichols nous offre une compréhension du politique de manière à retenir notre attention sur la participation politique par la communauté, à partir d'une interprétation démocratique. De cette façon, elle corrige et elle résiste aux impulsions autoritaires de l'aristocratie tout en le faisant de manière simultanée, de sorte à restreindre l'excellence aristocratique, c'est-à-dire celui du respect pour le mérite individuel et de la contribution. De cette manière, une telle restriction aura pour but de corriger ce que l'on appelle le caractère arbitraire de la loi par la majorité et de l'indifférence populaire, que certains partisans de la démocratie voudront adopter afin de manifester leurs soi-disant droits. Notre point de vue sera donc en lien avec celui de Nichols tout comme celui de Frank.

²⁹⁷ Cf. Martha Nussbaum, *Saving Aristotle's Appearances*; Barnes, *Aristotle and the Methods of Ethics*; Cf. Schofield, *Ideology and Philosophy*; Cf. Nichols, *Citizens and Statesmen*, p. 8-9.

²⁹⁸ Cf. Aristote, *Métaphysique*, 1009b2.

2.5 Endoxa

La méthode *endoxa* d'Aristote cherche les réponses aux questions difficiles de manière à harmoniser des opinions conflictuelles, de façon à ce que suite à une conversation entre plusieurs personnes, tous puissent arriver à une entente commune, bien que leurs arguments soient divergents. Dans un tel cas, on parlerait de la possibilité d'arriver à un juste milieu. C'est ce qu'Aristote entend par là. Il tire sa révérence sur deux parties qui proviennent d'opinions diverses, sans qu'elles ne cherchent à représenter sous une forme quelconque l'une d'entre elles. Autrement dit, les opinions ne sont pas groupées dans une seule impression principale, puisqu'elles sont multiples. Elles laissent donc place à la délibération.

Certes, Aristote signale une contribution méthodologique aux débats contemporains, car son intérêt premier réside dans l'espoir de rapprocher certaines choses dans le but de pouvoir en produire de nouvelles qui, comme on peut s'y attendre, seront divisées par leur opposition commune ou par ce à quoi l'idée correspond²⁹⁹, en particulier les fondements éthiques et politiques dans leurs concepts et dans leurs pratiques.

Pour lui, les parties constitutives de chaque unité sont dans une dynamique et dans une tension réflexive : la vertu est constituée de diverses habitudes et actions³⁰⁰. De plus, la propriété d'une chose – la substance – est un moyen de retenir certaines méthodes pour nos besoins communs³⁰¹. L'âme est composée de potentialité et d'actualité³⁰². Le régime est l'unité dans ce qui est différent³⁰³. Aristote n'est pas en train d'anticiper les tensions entre différentes idées qui s'opposent les unes aux autres, mais il les prend et, dans leurs particularités, il les combine à l'essence de la vertu, de la propriété, de l'âme et de la cité.

²⁹⁹ Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005. Celui-ci explique qu'il dépend de la compréhension que l'on se fait de la pratique, non comme le propose Alasdair MacIntyre, qui selon lui revient à la pratique comme une chose dite incohérente du fait qu'elle comporte des formes sociales complexes et préétablies selon l'activité humaine dite coopérative à travers le bien interne de cette forme d'activité. Elle est réalisée de façon à parvenir à accomplir certains standards d'excellence jugés appropriés, partiellement définitifs, du fait qu'elle force ce qu'est l'activité, dont le résultat du pouvoir humain est d'accomplir l'excellence et la conception humaine des fins et des biens qu'elles impliquent, est systématiquement ouverte; Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 187.

³⁰⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1098b31-1099a4.

³⁰¹ Cf. Aristote, *Politique*, 1263a25-26.

³⁰² Cf. Aristote, *De l'âme*, 1.

³⁰³ Cf. Aristote, *Politique*, 126a24, 30.

Sa manière de comprendre la vertu, la propriété, l'âme et la Cité en plus des traitements de la justice et de la loi est différente de ce que l'on pense habituellement. Elle est néanmoins disponible à tous et elle est productive de différentes manières. Elle engendre diverses formes de vertu pour qu'elle puisse prendre de l'expansion dans l'horizon de la philosophie politique. Ainsi, les vertus s'attaquent aux questions de fond, questions jugées difficiles à résoudre. Si l'on s'interroge sur l'identité de manière générale, à savoir si elle est naturelle ou construite, l'insistance d'Aristote à rattacher l'identité à l'activité rend un tel choix équivoque.

Par ailleurs, si la plupart du temps la propriété est pensée comme une chose que l'on juge privée ou collective, pour Aristote elle doit être perçue de façon à ce que tous puissent en faire usage. C'est ce qu'il propose pour faire un lien entre deux formes de positions qui se distinguent dans l'ensemble. Or, si la suprématie de la loi prédomine de manière générale sur celle de l'être humain, la primauté de la loi chez Aristote ne l'est pas pour autant. Autrement dit, il confronte de manière fondamentale ce casse-tête de l'unité et de la différence pour chacun de nous, aussi bien dans notre individualité citoyenne que dans nos régimes et nos institutions constituantes. Il n'essaie pas de résoudre les apories qui découlent de ces nombreux problèmes complexes, mais plutôt d'établir la profondeur des questions éthiques jusqu'aux politiques et vice-versa.

C'est en quelque sorte l'activité centrale de la philosophie d'Aristote. Il veut reprendre les fondements sur le caractère, la constitution, la propriété, la justice et la loi afin d'en faire ressortir leurs complexités de manière convaincante. Vus de cette façon, ces constituants sont cruciaux pour la vie politique, bien qu'elles n'ont pas à devenir des séries de structures et de paradigmes, elles doivent être faites de manière quotidienne. De telles pratiques sont fixées par des habitudes, des coutumes voire des institutions, mais elles peuvent être altérées par les activités de ceux qui participent à leur réalisation.

Ce chapitre sur la pensée politique d'Aristote, en lien avec les limites de la démocratie antique, a pour but d'apporter quelques éléments qui ont été peu explorés et qui présentent de l'intérêt dans notre actualité. En particulier, en ce qui concerne les limites du politique de la démocratie antique jusqu'aux démocraties libérales modernes, considérées tout au long de ce travail. Il peut sembler inhabituel d'argumenter pour une plus grande reconnaissance de la pensée politique d'Aristote dans la manière de

repenser les limites de la pratique politique au sein des démocraties libérales modernes, voire de son temps, car elle était gouvernée par la multitude.

En fait, elle était gouvernée par ceux qui étaient libres. Ce qui explique pourquoi les démocraties tendent à devenir libérales. Avec une telle liberté, le peuple vit comme il l'entend plutôt que comme il le doit³⁰⁴. Cela inclut la citoyenneté athénienne, puisqu'elle a fait en sorte que la constitution délimite les maîtres des esclaves. Les maîtres sont des citoyens, mais pas les esclaves; les chefs de famille sont des hommes, et non pas des femmes; ils sont artisans, Grecs et non étrangers. Aristote ouvre le chemin vers une nouvelle forme de dynamisme de la démocratie qui peut accommoder des relations réciproques entre les institutions et les citoyens. Selon certains chercheurs, la meilleure manière de comprendre la démocratie est de passer du niveau supérieur au niveau le plus bas, en la considérant comme un phénomène institutionnel et constitutionnel qui suscite le pouvoir par la loi, la formation du régime, de la formalisation de ce régime et son remplacement.³⁰⁵

Pour d'autres, la démocratie est mieux comprise à partir du niveau le plus bas c'est-à-dire du phénomène anticonstitutionnel associé aux actions populaires ou à la sporadicité des mouvements révolutionnaires³⁰⁶. À travailler du niveau le plus haut comme du niveau le plus bas, Aristote, selon Frank, nous invite à une plus grande compréhension de la démocratie telle qu'expliquée par Ober dans *les tensions dynamiques* entre l'institutionnalisation et l'action populaire³⁰⁷. Mais cette manière de penser la démocratie est controversée selon Frank lorsqu'on l'applique à Aristote, car il est l'inventeur de l'État de droit et de la constitution. Autrement dit, toujours selon Frank, il est responsable de la *centralité de la loi* et du formalisme théorique de la politique grecque³⁰⁸.

³⁰⁴ Cf. Aristote, *Politique*, 1317b10-15.

³⁰⁵ Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005. Il propose l'approche de Hansen, *Athenian Assembly; Athenian Democracy*; Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*. Pour d'autres qui seraient applicables aux politiques contemporaines, voir les délibérations démocrates de Jürgen Habermas et Seyla Benhabib, qui, tout en mettant l'accent sur les activités politiques, cherchent néanmoins à transcender les normes éthiques comme une activité ou de manière à guider par l'entremise de dialogue rationnel possible par des règles ou des lois ou la constitution.

³⁰⁶ Cf. Wolin, *Norm and Form*, p. 37; Wolin, *Transgression, Equality, and Voice*.

³⁰⁷ Josiah Ober propose cette façon de comprendre la démocratie, explique Frank, dans son étude sur la démocratie athénienne bien qu'il ne l'attribue point à Aristote : voir *Athenian Revolution*, p. 31; Ober and Hedrick, introduction to *Demokratia*, p. 3-16. Pour ses lectures sur Aristote; Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, chap. 6.

³⁰⁸ Cf. Wolin, *Transgression, Equality, and Voice*, p. 63, 85; Wolin, *Norm and Form*, p. 44; Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, p. 295.

Si l'on s'arrête aux principaux éléments de la pensée politique d'Aristote, à partir des définitions jusqu'aux parties constitutives, elles offrent un niveau d'appréciation très complexe. Pour Aristote, le politique implique l'éthique en tant que moyen pratique, puisqu'il nous invite à nous questionner avec sérieux sur notre façon de nous comporter, sur la finalité de nos actions, et la *praxis*³⁰⁹ soit la manière selon laquelle le sujet en question se gouverne lui-même dans les activités politiques. Ainsi, la philosophie politique d'Aristote, mise au service de son sujet, évite l'aspect théorique et la caractéristique formaliste pour plus de philosophie politique. En rejetant la certitude comme un standard de l'éthique et du politique, Aristote maintient que l'on doit se contenter du degré de précision qui appartient au sujet en question³¹⁰.

Il ne s'agit pas de suggérer une approche qui ne soit pas normative, mais bien de reconnaître l'aspect central de son éthique et de sa politique dans l'activité philosophique. Cela est réalisable si l'on prend au sérieux la façon de se gouverner soi-même, qui remet en question l'interprétation dominante du politique chez Aristote comme une loi centrée sur la formalité. Ceci remet aussi en question son interprétation téléologique qui présuppose un standard, selon Frank, dit *autoritaire*, un *telos* qui gouverne les actions de l'extérieur.³¹¹ De cette manière, on dénie l'activité de l'action dans le présent qui se situe entre le passé et l'avenir.

Le fait de traiter d'actions comme celles du gouvernement de soi ne veut pas insinuer qu'en général personne ne soit dernière une action commise, ni qu'une action ne soit pas générée par un désir spontané, car il ne s'agit pas de traiter des actions comme de choses sorties du néant et qui n'ont donc aucun passé. Au contraire, puisque les actions n'ont rien de fixe ou d'invariable, elles dépendent d'acteurs qui doivent considérer ce qui est le plus convenable pour chacune des occasions qui se présentent à eux³¹². Ce qui veut dire que l'éthique et la politique d'Aristote ne sont pas seulement orientées par l'agent, car l'action n'est pas pleinement déterminée de par son origine. Une action émerge plutôt des habitudes ou des dispositions de l'individu, c'est-à-dire de ce qui est généralement appelé le caractère, dont les limites appartiennent à son auteur. Or, cela n'efface pas les limites des actions non plus, même si elles sont déterminées. En fait, Aristote comprend les agencements qu'elles comportent, puisqu'il s'agit d'activités non déterminables. Ce qui est fait n'est pas préétabli de manière fixe, mais de

³⁰⁹ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1140b6.

³¹⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1104a4, 1094b21-30.

³¹¹ Cf. Dana Villa, (D.), *Arendt and Heidegger*, p. 42-52.

³¹² Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1104a4-9.

manière continuelle pour qu'elle puisse être déterminée dans l'activité elle-même, c'est-à-dire dans sa pratique, car l'action doit être jugée selon sa performance.

On parle de voir comment une activité peut-être déterminée ou stable, et contingente ou imprévisible. Elle requiert d'examiner d'un peu plus près l'activité dans son action elle-même. Ceci nous amène à comprendre non pas qu'une action soit un mal, mais plutôt à inclure que ce mal soit possible, afin de parvenir à expliquer comment ces conditions ont rendu une telle chose possible. Cela ne peut être réduit à une loi – passée ou à venir – puisqu'elle dépend de son agent, de son caractère et de la stabilité à partir desquels sa disposition génère cette activité. De cette manière, elle peut produire ce mal³¹³.

Si ce mal, ou cette action est le produit de l'activité en question, on sait que ce n'est pas le seul résultat possible. Les choses qui émergent des activités d'un caractère stable, les activités elles-mêmes, sont formatrices. Plus courageux je suis dans mes actions présentes, plus je deviendrai valeureux dans mes actes à venir. Les activités façonnent des actions et elles constituent le caractère qui en résulte. Elles produisent aussi les institutions et les constitutions.

Ce sont des répétitions de la pratique légale, par exemple, de cette manière tout à fait particulière, qui produisent nos institutions légales. Ce sont ces institutions légales qui préservent et produisent la constitution. Les activités ont donc opéré de manière à joindre le caractère individuel aux structures politiques. Les activités auxquelles les citoyens prennent part produisent nos institutions politiques ainsi que leurs structures, et celles-ci sont produites par des activités individuelles. L'accoutumance les guide dans la formation du caractère individuel.

Qu'est-ce qui vient en premier? Le caractère individuel ou les institutions? Ni l'un ni l'autre, puisque c'est le législateur, c'est-à-dire celui qui applique la loi qui prime. Ainsi, Aristote ne cherche pas à répondre à la circularité du problème éthique et politique dans la formation du caractère individuel ou des institutions politiques, mais plutôt à les exploiter. Il désire rester dans le milieu de l'activité. De cette façon, les ressources de régulation sont retrouvées dans les pratiques citoyennes. Par exemple, une régularité intrinsèque, comprise ainsi, n'a pas besoin d'avoir recours à quelque

³¹³ Cf. Jill Frank, *A Democracy of Distinction. Aristotle and the work of politics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

chose extérieur à soi pour entreprendre une quelconque activité ou aliéner une partie de soi-même pour une autre action. Le gouvernement en soi ne requiert pas d'encadrement légal ou d'être immunisé par les défis institutionnels.

De préférence, le citoyen d'un quelconque régime participe aux inspirations du politique, selon des standards réguliers qui proviennent de ces activités, même si elles présupposent des fondements institutionnels pour leurs pratiques de même qu'une constitution pour leur guidage. Cela veut dire qu'il n'y a pas de flèche causale dans l'histoire d'Aristote à propos du caractère et des politiques ou, s'il y en a une, elle se dirige dans les deux directions à la fois. Elles deviennent moins statiques et elles sont capables d'accommoder le dynamisme qui est la clé de l'analyse politique ainsi que de la théorie et de la pratique qui est souvent manquante. Le caractère d'une personne ne change que lorsque l'activité ou les pratiques légales changent elles aussi. Une constitution change lorsque les institutions et les pratiques citoyennes changent.

Des changements sont possibles et explicables seulement au moment où ils ont lieu, c'est-à-dire dans leurs activités elles-mêmes. Ce sont ces activités qui rendent le travail du politique possible – les institutions, le caractère voir le régime lui-même – par le passage à l'acte. L'activité d'une personne ne revient à nul autre qu'à elle-même. Le lieu de l'activité est, pour ainsi dire, singulier. Comprises ainsi, les activités rendent la personne distincte d'une autre. Par le fait même, l'activité émerge des habitudes et des dispositions qu'elles produisent à travers l'éducation et la socialisation. Ainsi, les activités d'une personne sont influencées par la pluralité des individus, de multiples manières. Puisque les activités produisent nos actions et les institutions de la société dans laquelle nous vivons, mais elles nous apportent aussi tous les acteurs liés à ces activités, qui se distinguent par leurs différences.

Tant que les activités sont singulières dans leur manière d'être réalisées et plurielles dans leurs origines et leurs effets, nous comprenons quelles sont donc les raisons intégrales aux politiques qui les unifient et les différencient les unes des autres dans le travail politique. Certes, si l'on insiste, à travers l'activité, sur la dynamique des interrelations réciproques entre le caractère individuel et les structures politiques, il nous est possible de débattre de l'idée sur les limites du relativisme et de l'universalisme dans la démocratie antique. Est-il possible de combiner les deux? De maintenir l'aspect

individualiste – l'intérêt individuel – et la poursuite de la sauvegarde de la pluralité? Pouvons-nous parler d'une unité des différences³¹⁴?

La pratique des vertus et son opposé, la pratique des vices, sont contrastés et comparés par Aristote à partir de sa manière d'entrevoir les agents individuels et non les lois. Pour certains, les vertus d'Aristote transcendent le politique. Les vertus, ainsi comprises, limitent, contrairement à la loi, par la régularisation des conduites sociales. Elles sont partielles et propres à l'agent. Par exemple, deux individus n'auront pas la même perspective du courage. Certains ont besoin de l'être davantage alors que d'autres devraient avoir une certaine gêne face à un obstacle. Ainsi, la vertu régularise nos activités dans la manière de les vivre avec les autres comme une manière d'être autonome. Comprise comme l'activité du gouvernement en soi, la vertu aristotélicienne – non moins que le vice – est acquise et maintenue ou perdue, par la pratique.

La pratique du gouvernement en-soi, la vertu, du point de vue individuel, modèle le travail bidirectionnel du politique, fonctionnant de manières simultanées de façon à former et à forger le caractère individuel au contact des autres et des structures politiques, ceci étant une bonne manière de cultiver les fins individuelles et communautaires. Elles sont donc, non seulement les fins de l'éthique, mais aussi celles du politique. Le fait de s'intéresser aux limites de la démocratie antique revient du même coup à s'intéresser aux limites des pratiques politiques comme projet pour former la vertu³¹⁵.

Pour Aristote, il n'est pas question que le politique soit lié seulement à l'identité, ni seulement à l'idée de différence. Il ne s'agit pas d'une chose publique plutôt que privée et vice-versa, elle est à la fois l'une et l'autre! Les exigences requises au service de la démocratie sont d'ordre éthique ce qui veut dire que l'éthique n'est pas que le lieu des identités ou des différences, mais elle est également les deux simultanément! La vie politique ouvre des espaces de pratiques de l'excellence humaine de manière à cultiver simultanément les activités, car elles en dépendent. Pour que les politiques dépendent de la vertu, elles doivent transcender l'éthique. Or, cela ne fait pas de l'éthique une chose qui vient avant le politique, même si elle ne produit pas une critique externe du

³¹⁴ Cf. Aristote, *Politique*. 1261a24, 30.

³¹⁵ Cf. S. G. Salkever, *Women, Soldiers, Citizens: Plato & Aristotle on the Politics of Virility*, Polity, Vol. 19, No. 2 (hiver, 1986), pp. 232-253. p. 165-90.

politique. Enfin, tant et aussi longtemps que la vie politique relève de l'éthique, elle aura recours aux ressources de l'autocritique disponible à l'intérieur même du sujet.

Le conseil primordial que l'on peut donner pour l'exercice de la vie politique est celui de la pratique de la vertu et de l'exercice de l'autogouvernement. Car la vertu modèle les pratiques politiques, en particulier, celles d'une démocratie dite distinctive, qui s'autorégule au niveau du politique. Il s'agit donc du travail de la démocratie. Une démocratie qui requiert la pratique de la vertu de différentes manières par les citoyens. Ils ont intérêt à se réaliser au sein de la démocratie. Le but est donc de rendre compte du travail qu'a proposé Aristote dans sa manière d'apprécier les tensions et les complexités du monde politique. On parle de repenser et de réorganiser nos propres idées politiques ainsi que leurs pratiques. Ce n'est que de cette façon qu'il nous sera possible d'avoir recours aux enseignements anciens et aux vertus anciennes. Elles nous aideront à repenser les conditions politiques et démocratiques de notre temps. Nous voulons répondre aux nouvelles réalités politiques et démocratiques et pour cela, il lui faut un avenir différent.

2.6 La nature démocratique

Dans cette partie, il aurait été intéressant de revenir sur l'ensemble des idées politiques d'Aristote dont nous avons fait l'étude jusqu'ici. Un retour à l'idée principale du politique nous aurait permis de comprendre comment le politique est le travail de l'homme. Cela dit, il nous a été possible de réaliser qu'il s'agissait, d'abord et avant tout, d'une manière de parvenir à une certaine forme d'entente entre ce qui relève de l'être humain et de la politique d'Aristote. Ce qu'il appelle le juste milieu : *endoxa*. Ici, il ne s'agit pas de diviser d'une manière égale les parties d'un tout.

Au contraire, on est à la recherche d'un équilibre précis de l'ensemble des parties. Or, si l'on veut évaluer les valeurs de chacune des parties afin d'y récupérer une sorte de dosage idéal qui appartient chacune d'elles, peut-on y retrouver un équilibre dit rationnel des valeurs en question, si l'on s'arrête à leur spécificité et à leur besoin dont nous faisons usage de manière régulière? Les valeurs évoluent avec le temps et leurs caractéristiques changent elles aussi. Il faut donc réévaluer à chaque fois ces valeurs afin de trouver le bon équilibre selon la situation donnée. On comprend très vite que cette manière de faire n'est pas facile à réaliser, puisque les valeurs, celles qui forgent l'idée derrière ce tout, sont complexes tant les possibilités sont multiples et tant elles nous dépassent sur le plan humain.

C'est ce qui rend l'activité politique d'Aristote d'autant plus difficile pour l'homme dans la manière de réaliser ce qu'il entend par le juste milieu dans l'activité politique. En fait, il évolue selon les activités morales et intellectuelles des gens. Néanmoins, dans cette dernière partie de notre analyse sur la pensée politique et démocratique d'Aristote, nous nous référerons au travail de Josiah Ober, *Aristotle's natural democracy*, afin de pousser plus loin notre analyse sur le juste milieu d'Aristote ce qui nous permettra de donner quelques perspectives des limites de la nature démocratique.

D'entrée de jeu, Ober admet que dans des termes aristotéliens, la naturalisation de la démocratie est impossible. Elle est définie, dans *Les politiques*, comme un régime qui corrompt (*parekbasis*) et toutes les formes corrompues de régimes sont contre nature (*paraphusin* : *Pol.* 1287b41). Malgré cela, Ober suggère que certaines composantes de la démocratie étaient traitées par Aristote en tant que propriétés émergentes de la nature humaine. La nature démocratique explique l'aspect rebelle de la philosophie politique d'Aristote avec certaines recherches contemporaines

en sociologie et en anthropologie politique. Elles suggèrent diverses satisfactions de la nature politique de l'homme en tant que sujet pour la théorie normative sur la démocratie.

À ce sujet, Ober nous propose trois manières d'aborder cette problématique de la théorie normative de la démocratie chez Aristote. La première revient à l'idée d'une prise en considération de la nature et de la téléologie dans l'émergence et les caractéristiques de la communauté qui sont les plus disposées à la vie de l'homme en tant qu'animal politique. Dans la deuxième, Ober nous offre un compte rendu empirique et historique des divers arrangements institutionnels des cités grecques, de même qu'une prise en considération des effets de la politique interne en ce qui concerne les changements et les conflits encourus dans les sociétés anciennes. Il est question des diverses considérations qui ont été prises afin de rendre les différents régimes politiques de l'époque plus stable.

Troisième et dernier point, Ober propose une description détaillée de la meilleure manière de produire la cité idéale d'un point de vue pratique. Ce qu'il nomme la *cité de nos prières*. De plus, sa perspective inclut un système éducationnel à partir duquel les jeunes gens se font enseigner l'art de la citoyenneté, ce qui rejoint certains points de l'analyse de Frank. De cette manière, Ober souhaite réunir ces trois perspectives en une seule, pour la rendre plus compréhensible pour le lecteur. Or,, nous discernons un paradoxe dans cette analyse. Ober inclut le refus d'Aristote d'abandonner soit l'histoire, soit la nature dans son analyse du politique.

Dans la partie sur l'histoire et la nature telle que l'explique Ober, il s'inspire de l'étude de Oswyn Murray, en particulier de l'analyse de la nature et de l'histoire dans *Les politiques* d'Aristote. Autrement dit, Murray pointe les conséquences historiques des théories politiques et des influences historiques dans l'image théorique. Murray argue que l'introduction d'observation historique des pratiques politiques actuelles, dans un contexte qui est naturalisé par la cité, aboutit à trois problèmes philosophiques. Premièrement, la naturalisation de la cité du premier livre d'Aristote, qui est le *telos* naturel de la sociabilité humaine, comporte quelques difficultés dans la manière de créer une plus grande ouverture vers la diversité dans les différents types d'organisations politiques. En particulier, l'émergence historique et l'imposition d'une forme qui ne sont pas en lien avec une cité de la communauté politique déjà existante.

Deuxièmement, si la cité émerge de façon naturelle en tant que conséquence de la nature politique chez l'être humain, il ne sera pas évident d'admettre un besoin réel pour expliquer la raison pour laquelle il nous faut une demi-douzaine de types de cités distinctes les unes des autres. Par exemple, la monarchie, l'aristocratie, la *politeia*, la démocratie, l'oligarchie, et la tyrannie. Finalement, cette théorie ne semble pas expliquer la nécessité pour des modifications aux régimes anciens (*metabola*), et encore moins tout changement qui se produit dans un contexte de violence entre les conflits politiques des États internes (*statis*).

À présent, il semble important, selon Ober, de garder à l'esprit que la nature ne fait pas toujours les choses comme elle le voudrait dans l'Univers aristotélicien. Ainsi, pour Aristote, les choses, et ce qu'elles impliquent peuvent prévaloir sans qu'elles soient naturelles. Il y a néanmoins un besoin d'expliquer cette disjonction entre la théorie de la cité comme l'unicité naturelle de la théorie de la cité et d'observer les diversités sociopolitiques du monde que connaissait Aristote. Murray propose, ce qui semble correct pour Ober, qu'Aristote puisse résoudre le premier problème – la diversité comme différents types d'organisations politiques – en instituant une redistribution disproportionnée des vertus politiques au peuple³¹⁶.

Le second problème revient aux différentes sortes de régimes qui émergent dans les différentes cités grecques. Elles ont été, elles aussi, influencées par les diverses distributions des vertus politiques pour une seule personne ou quelques individus. Le résultat, de l'avis de Ober, devenait soit un régime monarchique, soit un régime oligarchique/aristocratique. Par contre, le troisième problème, sur le changement et le conflit dans une communauté donnée, devient difficile à définir, puisqu'il ne peut être résolu selon une hypothèse basée sur une redistribution inégale des vertus sociales.

Selon Ober, Murray a raison sur la nature téléologique³¹⁷. Elle force la cité à devenir une chose plus naturelle, comme si l'on comparait la cité à un chêne dans son état de nature. La plantation et l'aménagement d'un gland en bonne santé sous des

³¹⁶ Ici, il nous serait possible de revenir au mythe du *Protagoras* de Platon et la distribution des caractéristiques aux espèces vivantes par ce petit dieu étourdi, Épiméthée, et dont, Prométhée, à le devoir de reprendre par la suite s'il veut prévenir un plus grand mal, une fois les dégâts faits à l'espèce humaine, tel que le raconte cette histoire. Prométhée ira au-delà des règles prescrites par les dieux de l'Olympe s'il veut venir en l'aide à l'être humain s'il ne veut pas le laisser au dépourvu face à son milieu naturel dans lequel il aura à vivre.

³¹⁷ Cf. Aristote, *Politique*, 1252b31-53a1.

conditions idéales produisent de façon naturelle, un chêne exemplaire. Pareillement, un groupe de personnes, en bonne santé physique et psychologique, évoluant dans de saines conditions, devrait donner naissance à une communauté qui se développera dans la paix et la sécurité et sera ainsi un modèle pour les autres cités.

De plus, la constitution – *politeia* – de cette cité exemplaire deviendra aussi un modèle à suivre pour les autres communautés et pour celles à venir. Paradoxalement, c'est dans des conditions idéales que les possibilités, pour qu'un autre type de gland produise un chêne, ou pour qu'une autre communauté politique puisse voir le jour, sont limitées. La raison en est simple, le niveau de perfectibilité a été atteint. Toutes les formes d'erreurs génétiques ont été révoquées avec la plantation et l'aménagement de ce qui est *le* meilleur. Toutes deux, le chêne et la cité idéale, sont des aboutissements (*telê*). Néanmoins, Ober explique que de telles conditions ne sont pas toujours réalisables ou propices à des conditions idéales ou optimales. Ainsi, sous cette perspective, une personne pourrait imaginer qu'un chêne ne puisse pas pousser dans certains climats, mais il peut advenir qu'au contraire une telle chose puisse être possible lorsqu'un chêne bourgeonne dans des conditions plus ou moins adéquates. C'est la première difficulté que soulève Murray.

À partir de là, une personne peut pousser plus loin sa réflexion et soupçonner que certains glands, dépourvus de leurs nutriments ou corrompus par certaines maladies, bourgeonnent de façon méconnaissable en comparaison avec ce qu'est la pousse d'un chêne exemplaire ou de ce à quoi l'on devrait s'attendre de ce qui fait la nature même d'un chêne – voilà le second problème de Murray. Ainsi, il serait d'autant plus difficile d'imaginer qu'un gland puisse devenir un pain ou de manière inattendue se commue en pommier. Il s'agit de la troisième difficulté que soulève Murray. Certes, il serait étrange d'imaginer une série de modifications génétiques de l'arbre à partir d'un conflit possible entre les différentes parties de celui-ci.

Murray propose que le troisième problème, relatif aux changements et conflits, ne soit pas résolu avec un objectif de satisfaction totale, ni d'une prise en charge qui sera peu probable ou dont on ne peut prévoir les effets à venir. De cette manière, une nouvelle communauté voit le jour. Chaque fois qu'il y a une certaine forme d'insuffisance dans l'activité politique, cela crée une ouverture au sein de celle-ci. C'est ce qui rend possible la création d'un nouveau régime. Murray suggère qu'un nouveau régime équivaut à une nouvelle Cité. Cette conception a été, de manière systématique,

explorée dans la collection de la *Constitution d'Athènes*, lorsqu'Aristote enseignait au Lycée. Ainsi, la *Constitution d'Athènes* devient plutôt commode lorsqu'il s'agit de chercher à comprendre la conception de nouveaux régimes ou de nouvelles cités.

Dans le cas d'Athènes, le régime démocratique qui existait avant et après la *stasis* du V^e siècle, par exemple, était réticent aux nouvelles conceptions politiques en cours. Plusieurs Athéniens ont résisté et ont été fidèles à la démocratie athénienne, ainsi qu'aux lois tout au long de cette période de changement, même si plusieurs cités distinctes les unes des autres ont émergé ou ont été dissoutes dans cette même période. Cela a été une importante difficulté à l'option du juste milieu chez Aristote.

Bref, l'histoire tient compte des changements démocratiques dont nous témoigne la *Constitution d'Athènes*. La démocratie à Athènes semble avoir été une continuelle évolution de l'ensemble téléologique ou de l'étude de la finalité. Une transformation a été perpétuelle, malgré une série de *metabolai* ainsi que le raconte la *Constitution d'Athènes*. Alors, peut-on assumer que la démocratie est naturelle et qu'elle nous aide à mieux comprendre la téléologie politique contenue dans la *Constitution d'Athènes*? Et, si c'est le cas, est-elle compatible avec ce que l'on entend par la nature de la cité dans *Les politiques* d'Aristote?

Selon Ober, et à partir de l'analyse des écrits d'Ober par Murray sur les changements et les conflits dans la démocratie ancienne, c'est le point de départ si l'on veut être en mesure de réfléchir à propos de la nature véritable de la démocratie dans les *Politiques* de façon à démontrer pourquoi l'histoire politique d'Athènes selon Aristote n'a pas besoin d'être résolue, puisqu'elle évolue à travers le temps. Certains passages dans les *Politiques* d'Aristote offrent une perspective de la délibération démocratique qui est citée comme évidence par Platon dans *Les Lois et Le Politique*.

Dans la conclusion de cet ouvrage, nous reviendrons sur la définition des sophistes, de Platon et d'Aristote afin d'argumenter sur la manière dont l'étude des perspectives des limites de la démocratie antique offre la possibilité de pousser les bornes de notre réflexion, particulièrement à l'aide d'Aristote. Cependant, si d'une part, l'on inclut les sophistes et Platon dans notre conclusion finale, et d'autre part si notre réflexion ne néglige pas la définition même de la démocratie, et n'évince pas une catégorie de citoyens faisant partie de la cité, ce qui pouvait susciter l'avènement même de la *stasis* pour gagner légitimement quelque chose considérée de grande valeur,

parlons-nous alors d'un droit qu'il leur était propre et qu'il leur revenait? C'est-à-dire, comme le proposent Ober et Murray, le statut pour une citoyenneté active et participative.

2.7 Ce à quoi tendent toutes choses

La question que nous nous sommes posée dans ce chapitre est relative à l'idée du politique comme étant le travail de l'homme. Le problème est-il, peut-être, qu'en effet le peuple est capable de faire n'importe quoi, en se justifiant par l'idée de grandeur que lui procure la liberté? Ainsi, il nous est possible d'observer une certaine forme de distanciation entre la gouvernance du peuple et le politique, comme si celui-ci était la seule voie possible pour l'homme. Autrement dit, le politique offre-t-il des solutions à tous nos problèmes? Certes, le politique, comme l'explique Aristote, inclut la philosophie politique et, du même coup, il tient son sens universel dans la pratique de celui-ci, soit la philosophie pratique. Il nous serait possible de parler d'éthique, car il concerne l'être humain et c'est à lui que revient le défi de trouver des solutions aux problèmes politiques. Ainsi, le politique est un moyen utile à l'éducation du citoyen, car il s'exerce au sein du peuple, donc dans les lieux communs.

Ici, nous pouvons donner comme exemple tout ce qui appartient aux sentiments humains, c'est-à-dire ce qui est utile, dommageable, juste et injuste. De cette manière, les institutions politiques ou démocratiques guident la vie des citoyens dans ce qu'elle a de meilleur à travers le vivre ensemble. Cependant, pour que cette manière puisse être réaliste, elle doit répondre de façon concrète aux besoins humains. L'idéal serait que les citoyens puissent s'éduquer eux-mêmes dans la perspective grecque, à savoir que le travail politique était relié autant à la Cité qu'à l'âme pour un citoyen au V^e siècle. On parle d'une coexistence possible entre la formation de l'esprit et de la communauté qui fait la Cité. C'est cette dynamique que l'on appelle *energeia* et qui est fondamentale à la véritable démocratie. Par contre, cette perspective n'est pas sans embûche, car l'enjeu n'est pas que le corps entier des citoyens soit vertueux, mais que tout un chacun recherche à l'être individuellement avec l'aide de la communauté. Ce qui donnera lieu à une démocratie viable et véritable.

TROISIÈME CHAPITRE

3.1 Les limites du commun

Dans la dernière partie de cet ouvrage, il s'agira de définir les lieux communautaires afin de comprendre ce qu'on entend par les limites du commun dans la démocratie grecque. Dès qu'on parle des lieux collectifs, on fait référence au politique. Là où a lieu l'activité politique. On parle de la manière selon laquelle le politique est une composante du mouvement sophistique. Le mouvement sophistique avait lieu là où le politique était pratiqué ou là où le sophiste pouvait enseigner l'art politique, c'est-à-dire dans les lieux publics.

L'enseignement des sophistes devait donc répondre aux besoins privés et publics de la démocratie athénienne. En fait, l'éducation politique et morale était nécessaire à un citoyen athénien, s'il voulait accéder à plus de pouvoir politique au sein de la cité. Or, le pouvoir n'engendre-t-il pas le pouvoir? De plus, ne fallait-il pas d'abord défendre l'idée que l'éducation politique présuppose une société dite organisée? D'autant plus que celle-ci exige la formation et la transmission de l'éthique. Quel serait le lien entre le pouvoir politique et l'éthique?

Ce n'est que dans ce cas ou dans de telles conditions qu'une éducation politique était transmissible d'une personne à une autre dans les sociétés démocratiques. Sinon, ce ne serait pas une démocratie! Certains éléments qui ont forgé la démocratie athénienne, comme la liberté de parole, ont contribué de manière considérable à l'avancement des valeurs morales et politiques au V^e siècle. En est-elle le reflet exact ou l'illusion de celle-ci?

Cette première partie offrira donc une perspective du fondement, celui de l'art politique chez les sophistes qui, en quelque sorte, était un important élément du mouvement sophistique. Aussi, les sophistes ont été les précurseurs de l'enseignement moral pour ce qui est du fondement politique des démocraties anciennes jusqu'à aujourd'hui. Notamment, celles des futures cités démocratiques. Par exemple, comme dans la plupart des organismes publics de nos jours, il y avait des usages excessifs dans le fonctionnement de la démocratie directe : une insuffisance de fonds voire une administration déplorable, des administrateurs corrompus, des sièges à l'assemblée fixes pour la durée d'une année et bien d'autres.

En considérant la situation d'un autre point de vue, le dème, division administrative de la cité, était limité à la citoyenneté athénienne. Les femmes, les esclaves et les étrangers en étaient tous exclus. Il n'était pas rare d'observer des inscriptions sur un registre frauduleux ou d'y inscrire un fils illégitime. Dans les dèmes plus grands, en particulier lorsque le nombre de familles s'agrandissait, certaines déceptions étaient moins difficiles à contrer. Malgré ces quelques limitations, la plupart des organismes ont donné une certaine assurance du fait qu'ils pouvaient apporter, contre la corruption individuelle et ces usages excessifs, une forme de société hiérarchique. Or, est-ce qu'une société hiérarchique est le remède contre le problème de la corruptibilité dans les sociétés démocratiques? Cette manière de faire n'est-elle pas autoritaire, c'est-à-dire une chose qui se dit d'un régime politique non démocratique dans lequel tous les pouvoirs appartiennent à un nombre restreint de dirigeants et qui ne tolère aucune opposition? Avant de répondre à ces questions, il faut d'abord comprendre ce qu'est une société hiérarchique.

Par société hiérarchique, on fait référence à une organisation sociale selon laquelle chacun se trouve une série ascendante de pouvoirs ou de situations. Ainsi, les dèmes ont imposé d'importantes limites à la démocratie directe et ces conditions ont nécessité un nouvel enseignement politique et moral. Cette vision des choses ne répondait donc plus aux réalités des sociétés anciennes. En fait, les Athéniens s'étaient libérés du pouvoir tyrannique quelque temps avant l'avènement de leur démocratie, donc pourquoi auraient-ils recherchés à bâtir leurs idées politiques sous une certaine forme de pouvoir dit hiérarchique? Les sophistes ne pouvaient pas mieux tomber! Dans un même ordre d'idées, notre perspective sur les limites de la démocratie athénienne ne s'arrête pas à un régime politique dit hiérarchique ou tyrannique, mais au suivant :

Athènes a inventé une démocratie directe, poussée presque tout de suite à l'extrême. Et, si elle n'a pas été la première à avoir un tel régime, elle a été assurément la première à l'analyser, à le louer, à définir le principe, et à placer celui-ci précisément dans la liberté. Qu'il y ait eu des défauts, des risques, des problèmes, elle s'en est avisée elle-même, et elle l'a dit. Mais il reste qu'elle a ainsi lancé au monde, il y a vingt-cinq siècles, l'idée à la poursuite de laquelle elle s'était précipitée. Et même les défauts, les risques, les problèmes et les erreurs à rectifier, qui est venue compléter les premières aspirations, et ouvrir tous les débats dont se nourrit encore aujourd'hui l'Occident³¹⁸.

³¹⁸ Jacqueline de Romilly, (J.), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, de Fallois, 1989, p. 8.

Elle était l'endroit où l'activité politique avait lieu au V^e siècle et c'est cet emplacement qui attira les sophistes. Il y avait, à Athènes, un besoin réel de former les futurs citoyens aux nouvelles réalités politiques et morales de la cité. Ainsi, notre analyse sur les limites de la démocratie antique abordera quelques perspectives de l'enseignement politique et moral qui, une fois transmises aux citoyens, ceux qui désiraient prendre part aux enjeux politiques de la démocratie directe de manière efficace, ont permis à toutes fins utiles l'amélioration de leurs valeurs morales et intellectuelles jusqu'à un certain degré. Or, nous serait-il possible de dire le contraire si l'on accepte les critiques de Platon et d'Aristote au sujet de l'enseignement moral et politique des sophistes? Il s'agira donc de comprendre certains aspects, dont les exigences de la citoyenneté à Athènes au V^e siècle, si l'on veut définir quelles ont été les limites de la démocratie grecque relative au mouvement sophistique. Cependant, avant d'être en mesure de le faire, il faudra d'abord s'assurer de la valeur des jugements philosophiques contre les sophistes par Platon et Aristote.

Pour le peuple athénien, le fait de s'être donné une si grande liberté au nom de la démocratie a été une importante limite à la démocratie directe, puisque qu'on ne pouvait pas tout dire ni être en mesure de tout faire tant l'assemblée exerçait un certain contrôle social sur les masses. En fait, *la liberté des uns s'arrête là où commence celles des autres*, comme le précise l'article quatre de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789. On peut imaginer que ce problème existait aussi au V^e siècle dans la Grèce-Occidentale.

Dans les sociétés anciennes, cette perspective de la liberté requérait de nouvelles compétences politiques et morales au sein de la communauté politique athénienne. On pouvait être accusé puis jugé par l'assemblée athénienne; la peur d'être condamné à mort était bel et bien réelle. Seule une véritable éducation politique, dite morale et intellectuelle, pouvait être une tentative sérieuse aux besoins de la démocratisation athénienne si elle voulait sauvegarder la liberté de ses concitoyens, sans que ceux-ci aient à craindre de manière continue pour leur vie. Ne voulaient-ils pas être libres d'y parvenir par leurs propres moyens politique et moral?

Il semble que l'éducation politique et morale par les sophistes ait été une réponse possible à leurs besoins civiques, afin qu'ils puissent devenir plus libres dans leur cité. N'est-ce pas le même défi de nos jours en ce qui concerne notre système

d'éducation et le fait qu'il soit en crise³¹⁹? L'éducation apporte-t-elle une plus grande liberté aux citoyens de nos jours? La liberté est-elle une chose qui se mérite et l'éducation était-elle le *meilleur* moyen pour y parvenir dans les sociétés anciennes?

Les jeunes citoyens en quête de grandeur politique avaient besoin d'être éduqués s'ils voulaient se tailler une place au sein de l'assemblée athénienne. Quoi de mieux que de chercher à développer une pensée plus authentique, plus vraie à partir de l'éducation politique et morale? Avant de juger la valeur d'une identité en comparaison avec une autre, il faut d'abord comprendre qui l'on est, c'est-à-dire qu'elle est notre implication dans le débat, en particulier, dans les débats d'idées. D'où l'importance de développer le savoir intellectuel et moral de tous, de sorte à bien le partager lors de discussions entre personnes d'avis différents. Ce sont ces nouvelles réalités sociales auxquelles les sophistes se sont attardés dans les lieux communs. Des endroits communs où il leur était possible de mettre en pratique leur enseignement politique et moral, qu'il soit possible de repenser le rôle principal de l'éducation au V^e siècle.

Bien que cette difficulté ne soit pas développée davantage dans cet ouvrage, il nous aurait été possible d'argumenter que le premier mouvement sophistique possédait un certain fond cartésien. On voulait ouvrir la société athénienne à de nouvelles démarches méthodiques rigoureuses, mais celles-ci étaient contraires aux anciennes méthodes quant à éduquer le savoir politique et moral dans l'Antiquité. Cette éducation n'incombait-elle pas à la famille? En effet, les citoyens partageaient leurs opinions politiques au sein de la famille, mais ceci n'était possible que dans certaines conditions sociales.

En revanche, ce qui était nouveau dans la manière de penser l'art politique en lien avec l'activité philosophique de Platon et d'Aristote dans l'Antiquité, c'est qu'il s'agissait d'individus capables, à différents degrés, de vivre dans des lieux où la démocratie donnait accès à une plus grande liberté. On était à la recherche d'une approche plus ouverte au dialogue entre citoyens. Or, la liberté, dont les citoyens athéniens disposaient, a été limitée à la suite du procès puis de la condamnation de Socrate. L'opportunité de joindre l'activité philosophique au politique a été manquée.

³¹⁹ Cf. Thomas De Koninck, *La crise de l'éducation*, Montréal, Fides, 2007.

Il nous est donc impossible d'entrevoir une plus grande ouverture au sein de la communauté athénienne. La cité ne pouvait plus être créatrice de nouvelles valeurs aptes à engendrer de nouvelles recherches vers une application de principes plus raisonnables de la liberté démocratique à travers le temps jusqu'à aujourd'hui. Cette possibilité aurait créé une certaine forme d'équilibre entre les difficultés et les avantages de la démocratie athénienne, mais comme nous le disions ci-dessus, cela a été une occasion perdue dans le temps, entre une union possible entre l'activité philosophique et la politique.

Les lieux publics dans la période de la démocratie grecque – comme c'était le cas dans la période de la philosophie moderne et comme c'est toujours le cas pour la philosophie politique contemporaine – ont été ouverts aux nouvelles formes de la libre-pensée en lien avec la démocratie de manière générale, et cela, de la même façon dont le Nouveau Monde a été influencé par la pensée de Descartes aux XVII^e et XX^e siècles³²⁰. Il va sans dire que la pensée cartésienne n'a pas influencé la pensée politique ni morale de la période moderne, mais elle a redonné une place importante au sujet, c'est-à-dire à l'individu en tant qu'individu : *je pense donc je suis*. On observe une nouvelle façon de penser le monde tel qu'il a suscité le retour du sujet avec Descartes et, au V^e siècle, l'avènement de la démocratie à partir des lieux communautaires.

Cela a été une des difficultés à laquelle les limites de la responsabilité citoyenne se sont imposées à l'enseignement des sophistes, et celui-ci incluait différentes formes de connaissances, comme l'art politique, la rhétorique, la vertu et bien d'autres. Elles s'apprenaient par l'accoutumance. Ainsi, l'enseignement des sophistes gouvernait, par l'affirmation ou la négation, la vie des futurs citoyens athéniens. On pouvait observer, à Athènes, une nouvelle aube d'expériences créatrices en matière de science, non pas la signification qu'on donne à la science de nos jours, mais celle relative aux sociétés anciennes du V^e siècle. Par exemple, la science d'Aristote a cherché à nous conduire vers une seule vérité. On ne pouvait opposer le principe de raison suffisante, qui régit les sciences de la nature, au principe de contradiction, qui régit la déduction.

En ce qui concerne le savoir des sophistes, on peut, à tort ou à raison, les blâmer d'avoir été les principaux acteurs dans la crise morale d'Athènes dont le résultat

³²⁰ Cf. Jean-François de Raymond, *Descartes et le nouveau monde : le cheminement du cartésianisme au Canada, XVII^e - XX^e siècle*. Paris; Québec, Librairie philosophique J. Vrin, Presses de l'Université Laval, 2003.

ultime a été la dégradation inévitable de la démocratie directe. On peut penser que l'art de raisonner et la manière d'ouvrir la voie à de nouvelles formes de la libre-pensée ont été limités par différents caractères sociaux, tels que le problème de la corruptibilité chez l'être humain³²¹. L'être humain peut être corrompu et les lieux communs sont des endroits propices à ce genre d'activité. Il nous est possible de faire référence au caractère de la démocratie athénienne en relation avec le problème de la corruptibilité dans la condition humaine. Dans *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau soulève cette même préoccupation au niveau moral et politique en ce qui concerne le problème de l'esclavage.

Par exemple, Aristote explique que ce n'est pas parce que certaines personnes sont esclaves qu'elles le sont par nature. De la même manière que, selon Rousseau, la seule autorité qu'un père a sur sa famille soit légitime, d'un point de vue parental, ne cesse que lorsque les enfants deviennent autonomes. Pour Rousseau, l'origine des valeurs de la société émane des conventions humaines, il appartient donc à l'homme de résoudre le problème des valeurs, qui inclut celui de la corruptibilité. À partir de cette perspective de la condition humaine, on ne peut nier que l'esclavage ait toujours existé, comme presque partout, de même que la domination des plus puissants (et nous pensons que l'on ne peut oser affirmer, qu'elle n'existe plus de nos jours). « Ce qui compte n'est donc pas de mesurer telle situation donnée, avec ses bons et ses mauvais aspects, à l'aune d'une image modèle, il faut plutôt tenir compte du sens dans lequel se fait une évolution, des progrès accomplis, des germes lancés pour des progrès ultérieurs, des innovations³²². » Tout compte fait, notre analyse sur l'histoire de la démocratie athénienne ne doit pas être limitée aux faits, mais aux théories politiques et morales qu'elle a suscitées. De nos jours, on observe qu'« [à] la croissance des inégalités entre pays riches et pays pauvres s'ajoute celles des inégalités sociales criantes à l'intérieur d'un même pays, et les formes de discrimination les plus odieuses³²³ ». C'est la raison pour laquelle ce chapitre sera divisé en cinq parties afin d'apporter quelques perspectives sur les limites du commun dans la démocratie antique.

Plus spécifiquement, nous nous intéresserons à l'origine du mouvement sophistique en lien avec l'enseignement politique et moral. Ensuite, nous aborderons ce mouvement, afin d'en établir les limites du politique. À partir de ces considérations, il

³²¹ Cf. Martha Nussbaum, *Plato's Republic: The Good Society and the Deformation of Desire*, Washington, Library of Congress, 1998.

³²² Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 8.

³²³ Thomas De Koninck, *op. cit.*, p. 10.

sera question de nouveau du mouvement sophistique dans l'avènement de la démocratie athénienne afin d'exposer les limites du relativisme. Par exemple, peut-on enseigner la vertu? Le modèle démocratique est-il, d'un point de vue pratique, le lieu – celui du commun – où l'enseignement politique et moral existe?

Enfin, la dernière partie traitera de la question de l'art politique et des limites du commun. La démocratie directe a été l'élaboration d'un germe dont témoigne la pensée politique et morale. Le mouvement sophistique a été, en quelque sorte, le point de départ de cet avènement jusqu'à sa fin. C'est la raison pour laquelle il importe de comprendre l'influence de ce mouvement dans la pensée politique et morale à Athènes au V^e siècle.

Les sophistes affirment avec Protagoras que l'homme est la mesure de toutes choses, dès lors toute idée de mesure transcendant l'homme se trouve perdue, le corps humain devient le critère de toute valeur : la sensation devient le critère du vrai³²⁴, le plaisir le critère du bien³²⁵, la force le critère du droit³²⁶. De plus, lorsque Protagoras affirme que l'homme est la mesure de toutes choses, il faut entendre par « homme » non pas l'Humanité en général, ni la personne humaine, mais bien l'individu. L'individu, coupé de toute relation avec l'Être, se pose dès lors comme celui qui doit imposer ses désirs au monde politique et moral.

³²⁴ Cf. la critique de ce point de vue dans le *Théétète* de Platon.

³²⁵ Cf. la critique de ce point de vue dans le *Philèbe* de Platon.

³²⁶ Cf. la critique de ce point de vue dans le *Gorgias* et la *République I* de Platon.

3.2 Les Maîtres de la Grèce

Au cours de la période antique, plus précisément au V^e siècle, la qualité morale et intellectuelle de certains penseurs laissait à désirer, par le fait la valeur de leur enseignement restait discutable. Pour remédier à cela, les critiques ont éprouvé jusqu'au fondement même de leur véritable savoir dans le seul but de savoir si ces nouveaux pédagogues de la Grèce continentale disaient la vérité sur ce qu'ils préconisaient enseigner au peuple athénien.

Ainsi, le fait d'établir les limites du mouvement sophistique dans la démocratie athénienne devient fondamental en ce qui a trait à la manière d'entrevoir l'avenir de la démocratie sous cette perspective. Il est certes très clair qu'une plante se cultive, mais qu'une fois en vie, il faut régulièrement lui prodiguer des soins parfois difficiles et pénibles. En fait, n'est-ce pas la même chose lorsque l'on parle d'enseigner un savoir à un jeune enfant? Pourtant, rien ne semble plus naturel à l'être humain que d'engendrer la vie. Quand bien même, une fois la vie transformée en une chose inouïe, les soins à apporter ne relèvent-ils pas d'un certain savoir, voire d'un maître? Si l'on veut répondre aux besoins éducationnels de l'être humain, à quelle compétence faut-il s'adresser? Le sophiste pouvait-il répondre à ce besoin? Mais avant d'aller plus loin, il importe de définir ce qu'est un sophiste.

Il faut d'abord comprendre le sens du mot sophiste, ce qu'il désigne, si l'on veut appliquer ces critiques aux limites de la démocratie antique. Cette désignation, en particulier celle de la sophistique, annonçait dans les sociétés anciennes des professionnels de l'intelligence. Les sophistes n'étaient donc pas des sages pour ainsi dire, ou *sophoi*, mot qui n'indique pas un métier, mais des spécialistes du savoir. Hegel, par exemple, qualifie les premiers sophistes dans l'Athènes de Périclès, de *Maîtres de la Grèce*. On pourrait même les comparer à des chasseurs, d'hommes, puisqu'ils frappaient, convoitaient et séduisaient la foule avec leurs connaissances.

Les sophistes étaient, ni plus ni moins, des commerçants du savoir, de la culture et de compétences dont la rémunération ne connaissait aucune limite, tant la demande pour s'instruire était pressante au sein de la société athénienne. Il s'agissait d'enseigner à devenir meilleur. Mais en quoi pouvons-nous devenir meilleurs si ce n'est déjà pas le cas? Par ailleurs, le fait de devenir une meilleure personne présuppose-t-il qu'on le soit

bien? Qu'on fasse bien de manière constante sans que l'on puisse modifier quoi que ce soit dans la manière de ce que l'on fait de mieux.

Pourtant, il nous arrive de penser que l'on applique nos connaissances de la vraie manière, bien que l'on ne soit pas en mesure de savoir si elles sont vraies ou non. Ce qui semblerait être une curieuse manière d'agir, à moins que l'on ne soit ignorant de nos propres compétences. C'était, en quelque sorte, le principal et le plus important reproche que l'on pourrait faire aux sophistes. On ne peut enseigner à devenir meilleur en toute chose, c'est-à-dire être en mesure de tout faire, même si l'on ne se pense pas apte à le faire. En vérité, l'être humain est un être social et il a besoin des autres s'il veut vivre en communauté, sans quoi l'idée d'être en société ne se pose plus. C'est ce que nous tenterons de comprendre dans cet ouvrage sur l'enseignement des sophistes afin d'en ressortir quelques limitations. Pour y arriver, nous appliquerons l'activité philosophique au mouvement sophistique afin d'en déterminer les diverses limites. Notre but sera donc d'offrir quelques perspectives des limites de la sophistique en lien avec celles de la démocratie athénienne.

Maria Kakogianni, dans un article intitulé *Le savoir-marchandise et les chemins de l'éducation : balade platonicienne*³²⁷, explique comment toute domination devient de plus en plus précise dans la manière de communiquer les sentiments par le langage, et les sophistes ont été les premiers à faire commerce de leur connaissance et le lieu, par excellence, qui a aidé à la réalisation d'un tel projet, a été bel et bien celui de la démocratie athénienne.

Lorsque Socrate se questionne sur la nature du savoir, il cherche à définir ce qu'il entend par le *possédé*, explique Kakogianni. Il pose aussi la question de la valeur marchande dudit savoir des sophistes. Ces derniers étaient des hommes de pouvoir. Ils savaient comment persuader les juges, retourner une assemblée, mener à bien une ambassade et donner ses lois à une cité nouvelle. Le sophiste formait le citoyen à la vie démocratique.

La question de la transmission du savoir devenait donc vitale pour le citoyen. Le jeune Hippocrate dans le *Protagoras* de Platon en est un bel exemple. Celui-ci se demande comment il peut devenir l'élève du sophiste Protagoras. Sa requête se

³²⁷ Cf. Kakogianni, (M.), *Le savoir-marchandise et les chemins de l'éducation : balade platonicienne*, Cairn.Info, Le Télémaque 2010/2 (n° 38).

déplace alors de son acquisition vers celle de son usage. Elle devient donc de plus en plus démocratique, si l'on fait référence aux fins de celui-ci et dont la portée était l'acquisition du pouvoir politique. Lorsqu'on parle de ce qui est démocratique, il importe de comprendre que nous faisons référence aux nouvelles formes de pouvoir du politique à Athènes. Toutefois, la confrontation entre la philosophie et la sophistique acquiert vite une intensité dans la pensée du jeune Hippocrate. Comment ne pas faire du savoir une marchandise, comme s'il s'agissait d'utiliser des produits de consommation, mais dont les effets à venir sur l'être humain nous sont inconnus ? Le pouvoir qui en résulte ne l'est-il pas lui aussi ?

Pour Socrate, les sophistes ne possédaient pas un tel savoir. Selon lui, la sagesse repose sur un savoir que l'être humain ne possède point, car elle appartient aux divinités. Du moins, les sophistes n'ont pu réussir à convaincre Socrate qu'ils avaient un réel savoir et qu'ils étaient en mesure de l'enseigner à un individu qui voulait bien l'apprendre sans se soucier des effets pervers de cet enseignement.

Pour Platon, seul Dieu possède une telle sagesse. Les êtres humains en ignorent la signification réelle selon lui. Nous pourrions dire la même chose de nos jours pour nos valeurs morales et leurs fondements, tant ils sont complexes et tant ils sont divers dans la nature humaine en particulier, lorsqu'on parle d'éducation morale ou de l'éthique. Il y avait donc, pour Socrate, de sérieux doutes sur ce que pouvaient enseigner les sophistes aux jeunes citoyens d'Athènes pour les valeurs morales et leurs fondements.

Or, le simple fait d'examiner les vertus sociales avec d'autres personnes aurait pour but de susciter des opinions différentes et d'ouvrir au dialogue de tout un chacun. Certains aspects qu'elles dégageraient, en vue d'une décision à prendre, nous redirigeraient vers des situations limites en ce qui a trait aux relations humaines et à la liberté des autres. Nous ne pouvons être seuls à être libres de posséder de telles vertus au milieu de l'ensemble de la communauté dans laquelle nous vivons. Ces vertus doivent être partagées avec les autres, malgré certaines différences qui nous séparent les uns des autres. De là, il nous est difficile de donner *la* réponse à la question posée, c'est-à-dire comment concilier nos propres vertus avec celles des autres alors qu'il existe de nombreuses différences sociales, morales et intellectuelles à l'échelle humaine ?

Trouver la réponse est difficile, car elle n'est apparente ni pour un individu ni pour l'ensemble de la communauté. Par exemple, la parole ou l'écrit servant à répondre à quelqu'un devient complexe, car la réponse demeure cachée ou secrète, mais elle peut aussi se révéler à tout moment. C'est la raison pour laquelle certaines questions fondamentales engendrent, par la force des choses ou d'évènements fortuits, des situations dont on ne peut prévoir ni les effets à venir, ni les limites auxquelles nous nous heurtons, et dont nous cherchons à prévenir les causes. Bien qu'ils aient essayé d'enseigner leurs savoirs aux hommes, les sophistes n'étaient pas en mesure de dépasser les limites de la condition humaine au sein de la démocratie athénienne en ce qui concerne la formation citoyenne, et cela, même s'ils se croyaient capables de le faire. Une telle perspective de la condition humaine était audacieuse.

Par exemple, si l'on parle de ce que la démocratie implique au niveau de la responsabilité personnelle et civile du citoyen, tout le problème réside dans la manière d'introduire de nouveaux principes politiques qui répondent aux besoins de son temps, et du même coup qu'ils soient en mesure de réussir à concilier la vie privée et publique des gens dans ce qu'elle a de meilleur à offrir. À ce sujet, quelques questions s'imposent.

Quelles formes faut-il donner à la *transmission* éducative, dans un monde pleinement marchand, voire commerçant, qui dispose d'un établissement ou d'un étalage où l'on peut acheter des produits et des services à moindre coût comme celui de l'enseignement moral et intellectuel? Posons-nous la question de savoir à quel point la transmission du savoir est ouverte à la multitude de façon qu'elle puisse discerner ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas? Aujourd'hui, nous pourrions parler d'asymétrie d'information.

Nous avons tous des opinions diverses sur les meilleures façons d'entrevoir un certain idéal type de la gouvernance du peuple, afin de concilier ce que l'on juge relever du privé ou du public. Par ailleurs, bien que l'on partage différents savoirs, est-ce toujours le cas lorsqu'on parle des connaissances véritables ou, pour être exact, de la démocratie véritable? Sans aucun doute, il s'agit du défi auquel les sophistes ont eu à répondre dans l'Antiquité et dont nous sommes toujours en train d'essayer de comprendre les limites.

Par exemple, Socrate n'adhérait guère aux diverses pratiques des sophistes bien qu'il ait été, malgré lui, pris pour un des leurs. Socrate aimait bien délibérer sur les difficultés que pouvaient soulever de tels enseignements et des effets qu'ils avaient au sein de la communauté athénienne jusqu'au fondement de la démocratie ; c'est la raison pour laquelle il fut pris pour un sophiste une bonne partie de sa vie. La comédie d'Aristophane, les *Nuées*, en a été l'une des principales causes.

La raison de cette méprise concernant Socrate est due à la propagation d'idées fausses à son sujet, dont l'un des effets pervers a été de classer le personnage de Socrate dans la catégorie de simple marchand de savoir. Bon gré mal gré, les sophistes étaient-ils, comme les philosophes, un danger pour les formes démocratiques, ou ont-ils été, malgré eux, utiles à la réalisation de celles-ci à travers le marchandage du savoir ou la remise en question des pratiques morales et intellectuelles de la communauté politique athénienne?

Dans le but d'attirer les jeunes esprits pour leur enseigner certaines techniques jugées utiles à l'art de vivre leur vie en privé ou en public, les sophistes incluaient dans leur enseignement l'art de l'argumentation. Cette technique était chose courante et recherchée si l'on voulait participer de manière significative à la vie politique d'Athènes, afin de se tailler une place au sein de la communauté politique athénienne. Ce n'était, ni plus ni moins, une manière, pour les sophistes, de parvenir à leurs fins en tant que premiers pédagogues des sociétés anciennes par le marchandage du savoir.

Ils enseignaient aux jeunes citoyens la manière avec laquelle ils pouvaient atteindre leurs propres objectifs politiques, quels qu'ils soient. Une telle réalité répondait aux besoins politiques de l'époque, de sorte que l'idéologie démocratique pouvait transcender celle de l'aristocratie. Athènes constituait un lieu privilégié pour la formation citoyenne.

Elle répondait à de nouvelles réalités politiques dont les exigences requéraient de nouvelles compétences, tant au niveau de la gestion de l'État que de la démocratie elle-même. On parle des besoins institutionnels ou tout simplement de la transmission du savoir dans la formation du citoyen dans les affaires privées et publiques. Par exemple, certains sophistes se considéraient comme experts en toutes choses. Hippias d'Élis, par exemple, se vantait d'avoir fabriqué ses vêtements, ses chaussures, ses

bijoux, etc. Pratique qui était habituelle dans la communauté sophistique dans l'Antiquité.

Or, il n'y avait pas d'institutions publiques, comme c'est le cas de nos jours. Ici, il serait intéressant de remettre en question les programmes de l'enseignement postsecondaire de nos jours, car nous formons de plus en plus de spécialistes dans des domaines spécifiques, au lieu d'encourager la formation générale. Ne serait-il pas nécessaire d'enseigner comment l'on doit vivre en société si l'on considère certains problèmes éthiques au niveau de la gestion de l'État? Nos représentants gouvernementaux répondent-ils à nos valeurs sociales? Ces valeurs ne sont-elles pas fondamentales pour les besoins civiques des sociétés à venir, sans quoi toutes formes de sociétés deviennent des lieux de marchandage comme cela a été le cas pour les sophistes et les citoyens d'Athènes³²⁸.

Ce savoir était, d'abord et avant tout, propre aux sophistes. Ils étaient les seuls à enseigner leur savoir aux citoyens. Toutefois, il peut exister un savoir nomologique commun à une société et à ses différentes parties³²⁹. Nous faisons référence à une communauté où les individus occupent des fonctions au sein de la communauté, comme la gestion de l'État, et ces occupations s'équivalent toutes sans distinctions. Elles tendent vers un but commun. Cependant, quel peut bien être ce but? Parlons-nous d'une même culture à laquelle se rattachent nos valeurs fondamentales?

L'analyse d'Alain Fouchard, dans *Aristocratie et Démocratie : Idéologies et Sociétés en Grèce Ancienne*³³⁰, soulève le problème du concept de culture. Il soutient que le concept de culture était limité à l'aspect intellectuel ou esthétique. Il n'incluait guère l'aspect éthique, si important dans la pensée et les représentations politiques athéniennes. N'est-ce pas le même problème lorsque l'on s'interroge sur le rôle de la transmission et de la formation en éthique de nos jours? Si l'on revient aux sophistes, ils se pensaient habiles à transmettre leur savoir à l'ensemble de la population athénienne. Ils étaient des maîtres à penser et à parler de l'avis de certains.

³²⁸ Cf. Thomas De Koninck, *La crise de l'éducation*, Montréal, Fides, 2007.

³²⁹ Meier, cité par Alain Fouchard, *Aristocratie et Démocratie : Idéologies et Sociétés en Grèce Ancienne*, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, Les Belles Lettres, p. 6.

³³⁰ Alain Fouchard, *Aristocratie et Démocratie : Idéologies et Sociétés en Grèce Ancienne*, Paris, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, Les Belles Lettres.

Nous pouvons donc admettre qu'enseigner aux citoyens athéniens a été possible jusqu'à un certain degré. L'apprentissage était transmissible par la pratique, comme on apprend à parler un langage par mimétisme. Néanmoins, l'enseignement, comme celui du marchandage du savoir, ne soulevait-il pas des problèmes éthiques si l'on s'interroge sur les fins de celui-ci dans l'Antiquité? On parle d'enseigner quoi et dans quel but? Était-ce au nom de la démocratie athénienne que l'on enseignait à devenir meilleur? Les sophistes étaient-ils en mesure d'enseigner aux citoyens les véritables valeurs morales et intellectuelles communes à la culture athénienne?

De Koninck, dans son livre sur *La crise de l'éducation*, nous invite à reconsidérer Kant en ce qui concerne le problème de l'enseignement en général. Kant a dit l'essentiel en une phrase : « le plus grand et le plus difficile problème qui puisse se poser à l'être humain, c'est l'éducation : car le discernement dépend de l'éducation, et l'éducation, à son tour, dépend du discernement³³¹ ». Mais comment faire, se demande-t-il ? C'est que « l'homme est un animal qui [...] a besoin d'un maître [– le sophiste se considérait être un maître]. [...] Mais où prend-il ce maître? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Mais ce maître est, tout comme lui, un animal qui a besoin d'un maître³³². » Il est assuré que l'être humain doit avoir un maître ou une certaine forme de modèle auquel il peut s'inspirer s'il veut devenir quelqu'un au sein de la communauté.

Mais pour y arriver, ne lui faut-il pas un lieu commun où il lui sera possible de réaliser qui il est. De plus, ce lieu ne doit-il pas être en parallèle avec celui du maître, s'il veut être en mesure de saisir ses idées. Encore faut-il que l'élève choisisse avec soin son maître. Comment faire?

Ce sont là des situations limites qui sont à la base de toutes formes d'enseignement, si l'on veut en saisir les avantages, comme la formation et la transmission en éthique, et les inconvénients, comme celui de réduire l'enseignement au marchandage du savoir. Problèmes qu'a soulevés l'avènement de la démocratie athénienne. Elle a suscité de nouveaux besoins dans la transmission et la formation du savoir éthique, mais nous ignorons toujours quelles en sont les limites. On parle de la délimitation d'un tel savoir. Une pareille délimitation reste restreinte lorsqu'on s'interroge sur ce qui relève, dans toutes formes de sociétés anciennes ou modernes, du privé ou

³³¹ Emmanuel Kant, *Propos de pédagogie*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, *Les derniers écrits*, trad. Pierre Jalabert, Paris Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, p. 1149-1203 ; Thomas De Koninck, *La crise de l'éducation*, Montréal, Fides, 2007, p. 11-12.

³³² Thomas De Koninck, *La Crise de l'éducation*, Montréal, Fides, 2007, p. 11-12.

du public. La question revient donc à savoir quelles sont les limites du privé et quelles sont celles du public dans nos sociétés démocratiques à venir?

Par exemple, dans l'Antiquité, les dieux, les traditions, les souvenirs mythiques ne comptaient plus : nos jugements, nos sensations, nos intérêts ne constituaient qu'un seul critère. L'homme, jugeait Protagoras, est la mesure de toute chose³³³. S'il y a bien un succès – si cela peut être considéré comme un véritable succès, cela dit, puisqu'il engendre le problème de l'excès – dans la communauté sophistique, c'est bien celui de l'enseignement. Les sophistes, en tant que professeurs, ont eu une large conception de la culture et de l'enseignement et ils insistèrent sur le fait que l'homme en tant qu'homme devait être au centre de toute entreprise éducative. L'homme a besoin d'un maître et les sophistes se considéraient des maîtres du savoir.

Or, il ne faut pas oublier que l'être humain est une ébauche en devenir. On parle de certaines exigences qui sont en lien avec la démocratie, comme celles « que la nature contraint l'homme à résoudre sont d'atteindre une société civile administrant universellement le droit³³⁴ ». De Koninck explique, par *la triple médiation du souvenir, de l'attention et de l'attente*, l'être humain reste indéterminé. De là découle la liberté de conscience. Il est toujours en train de devenir quelque chose. Une chose attire son esprit afin de diriger son corps vers quelque chose de meilleur. Il est chassé hors de lui-même vers une scène qui le maintient dans un suspense intenable. Sa mémoire bascule dans le souvenir, dans l'attention et dans l'attente. On vit le passé au présent dans le souvenir – la mémoire – pour donner un sens à sa vie.

C'est la raison pour laquelle, dans le mythe du Protagoras, Épiméthée, selon De Koninck, s'est occupé de la distribution des facultés et des organes entre les espèces vivantes : aux unes la force aux autres la rapidité, à certains des moyens de défense, à d'autres la *fuite ailée ou l'habitation souterraine*, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus rien au moment de pourvoir l'espèce humaine. Voilà donc « l'homme nu, sans chaussure, sans couverture, sans armes³³⁵ ». Ce qui explique pourquoi, selon De

³³³ Bien qu'on explique la pensée de Thomas De Koninck en ce qui concerne le problème de l'éducation de nos jours en lien avec le mythe que raconta Protagoras à Platon dans le dialogue du même nom, cette partie sera traitée plus longuement dans le prochain chapitre afin d'établir la jonction entre le mythe et le discours politique.

³³⁴ Kant, cité par Thomas De Koninck dans son article, « Identité différenciée, ou la question des fondements de la décision politique, *Reliance* », n°20, Toulouse, ères, 2006, p.69-70.

³³⁵ Platon, *Protagoras*, 320 C-322 d, trad. Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1935 ; Thomas De Koninck, *La crise de l'éducation*, Montréal, Fides, 2007, p. 13-14.

Koninck, les êtres humains sont des ébauches à venir, c'est-à-dire à devenir proprement humain.

Paradoxalement, cette difficulté a été, en quelque sorte, un élément important dans l'éveil de la philosophie antique. Elle a introduit d'importantes remises en question sur les manières de penser la vie en société chez les philosophes, comme Socrate. L'enseignement des sophistes a engendré d'importantes remises en question dans la manière de transmettre le savoir et celles-ci ont contribué de façon significative à l'éveil de la philosophie dans l'Antiquité. Le mouvement sophistique a suscité d'importantes critiques dans la pensée philosophique ancienne jusqu'à la nôtre dans la manière de penser les limites de la démocratie ancienne, moderne et contemporaine. D'où le lien entre le mouvement sophistique et l'activité philosophique de Socrate.

On parle du lieu où les sophistes étaient aptes à pratiquer leur enseignement et à être jugés par les philosophes. Les sophistes ont rédigé des traités de métaphysique, analysé des notions, réfléchi sur la justice. On les considérait comme des philosophes – à ne pas confondre avec les nôtres – dont la doctrine avait pour but de libérer les esprits des caprices de la vie privée et publique, puisqu'il nous était possible d'apprendre à mieux nous occuper de nos affaires privées et publiques de l'avis de Protagoras par exemple. Sur ce point, il sera intéressant de revenir sur ce propos dans la conclusion de cet ouvrage, puisque Platon jugeait difficile de s'investir dans la vie publique tant les risques étaient élevés de s'y perdre d'un point de vue spirituel.

La vie publique est une chose que l'on peut corrompre avec de mauvaises pratiques de gouvernance. Ainsi, l'âme, qui est à la recherche de vérité au sein de la communauté, peut être corrompue par la vie publique, si les pratiques de celle-ci s'avèrent plus ou moins exactes. Malgré quelques inquiétudes, les sophistes ont entraîné une véritable révolution intellectuelle et morale à Athènes. C'est l'élément que l'on peut retrouver dans les lieux communs, c'est-à-dire celui de l'esprit sophistique dans l'avènement démocratique du V^e siècle. Revenons à l'idée de l'homme mesure de toute chose; c'est à lui que revient la responsabilité de trouver les réponses aux problèmes de la corruptibilité dans les sociétés démocratiques.

Cela ne veut pas dire que notre analyse sur les sophistes est limitée à un petit groupe en particulier. Si l'on prend ce que pouvaient en penser la plupart des citoyens

d'Athènes, une grande partie reconnaissait l'importance des sophistes. Ils étaient considérés comme de véritables maîtres du savoir.

Observons à quel point le jeune Hippocrate est impatient de rendre visite au sophiste Protagoras lors de son passage à Athènes, sans même prendre conscience du genre d'enseignement auquel il s'attendait à recevoir, comme le lui a enseigné Socrate. Cela montre bien à quel point certains sophistes attiraient les jeunes gens en quête de savoir s'ils voulaient devenir quelqu'un. Par exemple, dans la *Vie de Périclès*, Plutarque élabore une histoire entre le sophiste Protagoras et Périclès sur une question de responsabilité juridique à partir d'un accident sportif.

Plutarque élabore l'histoire d'un athlète qui avait succombé à une blessure occasionnée par un javelot lors d'un concours sportif. Périclès, l'homme d'État athénien, et Protagoras ont alors passé une journée à discuter pour savoir qui était responsable de l'accident : le javelot, le lanceur ou les commissaires sportifs? Protagoras a fait valoir la nécessité de distinguer plusieurs points de vue différents : pour le médecin, le javelot est la cause directe de la mort ; pour le juge, le lanceur est responsable; pour le magistrat, ce sont les organisateurs sportifs qu'il convient d'incriminer.

En effet, Gomperz, explique Untersteiner, « énonce que Protagoras osait faire comparaître les inventions du droit devant le tribunal de la raison³³⁶ ». Bien que l'explication de Gomperz soit bonne, l'interprétation de Hegel est meilleure de l'avis de Untersteiner, « puisqu'il perçoit que la discussion portait sur la grande et importante question de la responsabilité; la notion de faute est une expression générale qui, si on l'analyse, peut assurément fournir matière à une investigation difficile et étendue³³⁷ ». Mais, toujours selon Untersteiner, « c'est Giuseppe Rensi qui a le mieux compris le véritable sens du problème abordé par ces deux illustres penseurs; il observe avec perspicacité que le point essentiel de ce passage consistait dans l'impossibilité de déterminer quelle était la cause et dans le caractère absolument capricieux et arbitraire du choix de celle-ci³³⁸ ». Pour sa part, Untersteiner propose l'idée suivante : sujétion du droit aux opinions³³⁹. On observe, selon de Rensi, l'idée suivante :

³³⁶ Mario Untersteiner, *op. cit.*, p. 56.

³³⁷ *Idem*

³³⁸ *Idem*

³³⁹ *Idem*

[L]e problème pouvait recevoir l'une quelconque des trois réponses, et de façon toujours juste, selon le point de vue, c'est-à-dire selon la personne à laquelle le problème est soumis. S'il s'agit d'un médecin, donc du point de vue de la détermination médico-légale des causes de la mort, la réponse sera : le javelot; s'il s'agit d'un juge, donc du point de vue de la responsabilité pénale, la réponse juste sera : celui qui l'a lancé; s'il s'agit du responsable de l'administration des jeux, donc du point de vue du devoir de prudence qui incombe aux subordonnés chargés de l'ordre public, la réponse juste sera : les surveillants³⁴⁰.

Ainsi, en proposant une vision multiple de la vérité³⁴¹, Protagoras préconise de tolérer, voire de légitimer, la diversité et la contradiction dans le processus de la connaissance. Il fait ressortir la dimension non simplifiable, non réductible, de la pensée. Il nous est possible de redonner un sens à cette problématique si on l'applique aux difficultés rencontrées lors de l'accident mortel du lugeur géorgien Nodar Kumaritashvili, lors des Jeux olympiques d'hiver de 2010 en Colombie-Britannique.

La pratique de la luge lors des Jeux olympiques, voire de manière générale, comporte des risques et elle a atteint les limites de ce sport avec l'accident mortel du lugeur géorgien. On cherche toujours les raisons pour lesquelles cet athlète est décédé dans des circonstances que l'on arrive à peine à comprendre. Il ne s'agit, de l'avis de certains, que d'un jeu dont les risques ne devraient pas coûter la vie de l'athlète qui pratique ce sport. Une telle tragédie appelle l'analyse des notions de responsabilité et la réflexion sur le droit, comme c'était le cas avec l'accident du javelot dans l'histoire de Plutarque.

D'ores et déjà, il nous est possible d'observer une certaine forme d'évolution du droit et de tous les débats des orateurs, des historiens ou des tragiques sur les limites de la responsabilité. Autrement dit, le lugeur est-il la cause directe de sa propre mort ou est-ce le comité organisateur des Jeux olympiques qui doit répondre de la mort du jeune lugeur? Si l'on pose la question d'une autre manière, jusqu'à quel degré devons-nous pousser certaines activités sportives – en particulier dans les Jeux olympiques – dans le but de satisfaire la soif du public pour plus d'actions dans le sport? Nous sommes toujours assoiffés d'émotions de plus en plus fortes, dont les médias semblent se

³⁴⁰ Rensi, *Et.* p. 118 ; Mario Untersteiner, *Les Sophistes*. Seconde édition revue et notablement argumentée, avec un Appendice sur *Les origines sociales de la sophistique*, trad. A. Tordesillas, Paris, J. Vrin, 1993, p. 56.

³⁴¹ Ce qui soulève le problème du relativisme chez Protagoras. Cette perspective sera réétudiée dans le deuxième et troisième chapitre.

glorifier. N'est-ce pas là le problème de l'excès? Mais qui donc est responsable dans de telles circonstances?

Il s'agit là d'une difficulté qui soulève le problème de la responsabilité et de la réflexion sur le droit au sein de la communauté olympique, et cela afin d'illustrer les limites de ce que le peuple est en mesure de faire ou non lorsque l'on s'interroge sur certaines pratiques sportives jugées de plus en plus dangereuses eu égard aux risques de blessures réelles possibles. On parle de l'importance qu'une telle difficulté pouvait soulever dans l'Antiquité, alors qu'aujourd'hui nous nous interrogeons toujours sur les mêmes difficultés relativement à l'accident tragique du lugeur géorgien.

Problème qui n'est toujours pas résolu. Il a soulevé des interrogations dans l'Antiquité et il en pose encore de nos jours. L'avenir n'est pas sans nous surprendre, car il y a des situations auxquelles nous sommes aux prises et dont les réponses tarderont à venir. Elles semblent, pourtant, résolues d'avance si l'on accepte l'idée que l'accident du lugeur ne soit pas pris plus au sérieux d'un point de vue du principe de la responsabilité et de la réflexion sur le droit. Nous n'en parlons plus ou nous ne voulons plus en parler, mais cela ne veut pas dire que cette problématique ne fera pas surface de nouveau un jour.

On observe là une situation limite dont l'expérience que nous nous en faisons soulève d'importantes inquiétudes face à notre impuissance, c'est-à-dire face aux limites de notre propre savoir devant de réels dangers. Certaines choses ne sont pas prévisibles malgré les probabilités des risques à venir. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de reconsidérer la façon de pratiquer certaines techniques, car nous ignorons toutes les conséquences possibles auxquelles on peut s'attendre en les pratiquant.

Face aux situations limites, les questions qui nous assaillent ne peuvent qu'être fondamentales. Autrement dit, on ne peut éviter de se demander pourquoi ces contraintes se présentent. Quelle importance devons-nous leur accorder? C'est alors que l'on s'interroge sur leur sens et sur leur valeur, comme nous disions tout au début de cette analyse en ce qui concerne les questions éthiques et le problème de l'excès.

Sans aucun doute, les exemples d'excès sont multiples. Dans son contexte antique, la vie théâtrale d'Athènes illustre quelques exemples d'excès, que l'on parle d'Aristophane ou d'Euripide. La vie théâtrale d'Athènes a été remplie d'idées, de problèmes, ou de figures de style qui sont de toute évidence empruntés aux habitudes des sophistes. À titre d'exemple, dans *Les Nuées* d'Aristophane, comme nous l'avons expliqué un peu plus tôt, on confond le personnage de Socrate avec les sophistes. Socrate recherchait la vérité et non le succès. Il a passé son temps à discuter d'idées, à remettre en question ce que les gens croyaient savoir. Sur ce point, ne faisait-il pas, lui aussi, usage d'un certain savoir?

Même si la pièce d'Aristophane se montre injuste envers Socrate, elle l'est d'autant plus pour les sophistes, si bien qu'elle est *symptomatique*³⁴². Elle attire l'attention de l'opinion publique sur le rejet des traditions, de la morale, et de l'art de défendre ses intérêts. C'est alors que ce nouvel enseignement a suscité une certaine crise des valeurs dans la quasi-totalité de la cité d'Athènes par leurs enseignements.

L'enseignement des sophistes a créé une forme de malaise dans la pensée de certains Athéniens. Une fois introduit dans les esprits des gens par ces nouvelles manières de penser plus ou moins convenables pour la vie en société, si l'on parle dans ce que la société a de meilleur à offrir au peuple d'Athènes, l'enseignement des sophistes devenait symptomatique d'un phénomène social largement répandu dans la société. Autrement dit, on parle du symptôme de la crise des valeurs ou du problème de la corruptibilité des valeurs morales et intellectuelles de la société démocratique. Paradoxalement, c'est la société démocratique qui corrompt la Cité de l'avis de certaines philosophies, comme Platon et Aristote.

Si l'on revient à l'exemple du lugeur, sa mort a soulevé le problème de la responsabilité et de la réflexion sur le droit dans ce sport. À savoir, qui protège l'athlète dans l'exercice de son activité, car bien que ce sport comporte des risques, il ne doit pas lui coûter la vie. Certaines pratiques sportives sont-elles en train de devenir des dilemmes moraux, lorsqu'on sait qu'elles peuvent engendrer la mort de l'athlète dans sa manière de pratiquer son activité sportive? L'entraîneur est-il responsable? Le médecin qui lui prescrit des drogues afin qu'il soit de plus en plus performant est-il responsable? Si l'on accepte l'idée qu'il y a des limites dans la manière de penser certaines pratiques

³⁴² Ce problème sera traité de nouveau dans le chapitre suivant dans la partie sur l'*Apologie* de Platon.

sportives, comment alors ignorer qu'il y a des limites dans la manière de penser la transmission et la formation en éthique au sein de la société?

Cette perspective des limites de la démocratie antique était bel et bien réelle au temps de l'Antiquité, et l'est encore de nos jours lorsqu'on observe les manières de vivre comme celles que l'on autorise dans nombre d'activités sportives pour les rendre de plus en plus performantes. L'enseignement des sophistes ne soulevait-il pas des difficultés quelque peu similaires lorsqu'ils ont cherché à améliorer leur transmission du savoir en se disant experts en toutes choses?

Lorsque l'on parle du commerce du savoir, il ne faut pas oublier ceux qui sont prêts à tout pour en consommer davantage, comme si le savoir était *le* remède à tous les problèmes de la vie en société, alors qu'il y a des choses que l'esprit humain ne peut résoudre, car ses propres connaissances sont limitées par ce qu'il ne connaît pas et éveille chez l'être humain une certaine humilité face aux quelques difficultés auxquelles il ne peut trouver de réponses exactes.

Que les sophistes parlent d'un bon ou d'un mauvais enseignement, que certains spécialistes prétendent détenir un savoir réel, il éveille auprès de la communauté quelque chose de nouveau, c'est-à-dire le fait qu'il y a des choses que l'on ne connaît pas. Malgré cela, n'enseignaient-ils pas des choses communes? Comment se faisait-il que des esprits divers, issus de villes grecques fort éloignées les unes des autres, aient pu avoir une idée commune de la vertu par exemple? Les sophistes étaient-ils responsables de ce qu'ils enseignaient aux jeunes gens de la Cité grecque et de la manière selon laquelle leurs élèves agissaient par la suite? Autrement dit, comment pouvons-nous être en mesure de juger ce qu'est une idée commune et de sa continuité, une fois celle-ci transmise à quelqu'un d'autre? Est-ce le bon point qu'il nous faut être en mesure de juger?

Certaines choses sont jugées acceptables ou non, et cela, d'après les lieux d'où elles proviennent. Ces lois impliquent un jugement au niveau moral et intellectuel. Une société de tyrans n'appliquera pas la justice de la même manière qu'une démocratie. La façon de penser les lois différera dans son application au sein de la communauté entre une tyrannie et une démocratie, mais quoi qu'il en soit, l'un des deux régimes politiques influencera ce qui est jugé acceptable ou non pour l'ensemble de la communauté ainsi que des communautés à venir. Dans un pareil cas, est-ce que les lieux communs, là où

a lieu l'activité politique, ont une influence sur les capacités morales et intellectuelles de la communauté?

Les lieux communs ne peuvent être développés à leur meilleur si les passions et les désirs n'ont pas accès à un niveau acceptable d'habileté morale et intellectuelle qu'une communauté recherche, surtout dans les affaires privées et publiques de celle-ci. Ici, nous pourrions parler du problème de la corruptibilité³⁴³. En vérité, ce que l'on appelle la conscience sociale d'un individu, c'est ce qui lui permet de remettre en cause ou de reconsidérer ce qu'il doit ou doit ne pas faire, afin qu'il puisse bien agir et peut-être accéder, avec beaucoup d'efforts et de pratique, à la vertu sociale *par excellence*. Or, même s'il lui est possible d'atteindre la vertu sociale par excellence, serait-il capable de toujours maintenir le niveau que l'on jugerait adéquat?

Par adéquat, c'est ce qu'est la vertu par excellence au sein de la communauté. Elle relève de l'ensemble de la population, c'est-à-dire du politique et, si une telle chose est possible, elle doit inclure chaque individu de manière singulière, de sorte à réunir toutes les vertus sociales de la collectivité, afin de réaliser ce qu'est la vertu par excellence au sein de celle-ci. De cette manière, les vertus sociales prennent différentes formes, celles de chacune et de chacun, puisqu'elles concernent l'ensemble de la population au sein de la communauté.

Toutefois, l'ensemble des vertus sociales suffit-il à définir ce qu'est la vertu par excellence pour tous les êtres humains? Cette tâche semble difficile, puisqu'il faudrait que chaque personne, celle qui participe de manière active à la réalisation de la vertu par excellence, puisse la pratiquer de manière singulière et faire en sorte que la pratique de la vertu soit fixe. Il nous est donc possible de comprendre la raison pour laquelle la vertu n'est pas une chose absolue, mais relative, si l'on accepte l'idée que la nature humaine est complexe, diverse et qu'elle évolue à travers le temps. Par exemple, certaines pratiques évoluent d'une génération à l'autre, puisque nos perceptions sur certaines valeurs changent lorsqu'on réalise qu'elles ne répondent plus à la recherche du bien commun.

Par exemple, l'accident du jeune lugeur est donc essentiel si l'on veut bien comprendre ce à quoi l'enseignement des sophistes fait référence, car ce drame a eu

³⁴³ Cette partie a été traitée à la lumière de la philosophie de Platon sur la *République* de Platon à partir de l'analyse de Martha Nussbaum.

lieu là où les Jeux olympiques étaient organisés, comme l'exemple de Périclès et de Protagoras mentionné plus tôt. De là découle la complexité du problème dans sa réalisation et dans la recherche du bien commun, en l'occurrence la communauté olympique. Ce problème concerne la mise en place et l'organisation des Jeux olympiques et les responsabilités reliées à ceux-ci.

On parle d'un niveau de difficulté plus élevé dont les limites semblent sans borne. En effet, la recherche de prouesses inégalées veut répondre aux besoins publics d'avoir des activités sportives de niveau mondial de plus en plus performantes et compétitives afin de satisfaire une audience en quête de sensations fortes, comme c'était le cas pour les sophistes et les jeunes adeptes de ce mouvement s'ils voulaient se tailler une place au sein de la communauté politique athénienne.

Nous pouvons pousser notre comparaison à l'enseignement des sophistes qui exigeait une pratique de plus en plus efficace, jusqu'à en perdre son sens premier : enseigner les vertus sociales à l'ensemble de la population dans l'art de bien vivre. Mais qu'est-ce que l'art de bien vivre ? Autrement dit, le désir de vouloir mieux faire dans la démocratie mène-t-il à l'excès lorsqu'il s'agit de satisfaire nos désirs, nos passions, c'est-à-dire de faire ce que l'on fait de manière de plus en plus efficace sans d'abord comprendre les raisons ou l'unique raison de toujours chercher à faire mieux sans même prendre le temps de penser aux conséquences possibles, et à leur finalité³⁴⁴?

Les moyens utilisés par les sophistes étaient-ils moraux ou immoraux? Les sophistes n'ont-ils pas abusé des limites du savoir humain pour le rendre de plus en plus répandu? Ce savoir était accessible à tous et poussait les hommes à chercher à toujours faire mieux à l'instar du jeune lugeur. Ceci soulève d'importantes inquiétudes, car cette attitude vise à chercher à dépasser les limites du droit et de la responsabilité du citoyen, et peut de ce fait poser de sérieuses difficultés. L'avènement de la démocratie a-t-il engendré de nouvelles quêtes vers le savoir sans que l'on puisse d'abord comprendre les fins de celui-ci?

Enfin, les sophistes ont été les premiers à engendrer, au sein de la communauté athénienne, un engouement conséquent pour l'acquisition de nouveaux savoirs, telle la rhétorique, qu'il conduit à promouvoir l'art de l'excès, c'est-à-dire qu'il permet de rendre

³⁴⁴ Encore, cette question a été traitée dans le chapitre sur *La République* de Platon et le problème de la corruption des désirs.

incontestable l'argument le plus réfutable qui soit, selon des connaissances dont nous ne maîtrisons point les effets futurs, car nous en ignorons les finalités. Une certaine forme de sagesse s'impose à moins qu'elle ne soit plus un problème en soi, puisqu'il nous est possible de tout dire et d'être en mesure, par la suite, de tout faire.

Les sophistes ont cherché à inculquer de grandes valeurs aux citoyens athéniens en transmettant leur savoir et à travers le dépassement de soi, et ils ont été en mesure de le faire de manière continue afin d'être de plus en plus efficaces. Mais efficaces en quoi? De là découlent les limites de la responsabilité. Pour y parvenir, les sophistes devaient être en mesure de démontrer aux citoyens athéniens quelles étaient leurs responsabilités étant donné que l'on ne peut se penser compétent en tout.

L'idée du droit et de la responsabilité du citoyen impose des contraintes à ce que l'on peut faire ou non. Le citoyen ne doit-il pas répondre de ses actes, ou ceux-ci sont-ils influencés par le milieu – l'État – dans lequel il vit? Milieu qui nous est commun à tous et d'où il nous est possible de juger des bienfaits à venir, puisque nous ne sommes plus isolés les uns des autres. À moins que cette manière d'interpréter la société ne soit une chose illusoire?

Afin de répondre à cette question, le mouvement sophistique comportait des limites. Notre perspective entend qu'il ne pouvait répondre à l'ensemble des besoins de la communauté athénienne, car il n'appréhendait pas l'ensemble des exigences des citoyens si l'on accepte l'idée qu'il y avait à Athènes des limites à ce que le citoyen pouvait ou ne pouvait pas faire dans l'exercice de ses droits et de ses responsabilités envers la démocratie. Certes, nous avons tous différentes manières de juger de ce qui est bien ou de ce qui est mal selon les circonstances dans lesquelles nous sommes, mais quoi qu'il en soit, la décision d'un seul ne peut être jugée juste si l'ensemble de la communauté à laquelle il appartient est en désaccord avec son idée, qui sera jugée inopportune par la majorité. Or, la majorité est-elle capable de juger de ce qu'est le bien commun?

Dans ce cas, à quoi pouvait bien servir le mouvement sophistique si son but n'était que d'enseigner aux citoyens à se dépasser eux-mêmes dans leur façon de délibérer dans la vie privée ou publique. En fait, les sophistes voulaient répondre aux exigences de la société dans laquelle ils vivaient. Quels étaient les contenus de leurs énoncés? Ils relèvent du domaine juridique, puisqu'il est question du statut, des droits et

des devoirs, des obligations et des sanctions en ce qui concerne la condition humaine.
Cette question sera traitée dans la partie suivante : le mouvement sophistique.

3.3 Le mouvement sophistique

Le mouvement sophistique apportait une nouvelle perspective du politique dans la société ancienne, et ce, tant dans la méthode d'analyse que dans la présentation dialectique de l'esprit positiviste ou des recherches mêmes du style. Même si Socrate a été un témoin peu fiable de l'histoire athénienne, celui-ci ne manque pas de leur réserver une place importante dans la période hellénistique. On peut parler d'une certaine considération pour les sophistes si l'on observe comment, dans ses relations philosophiques, Platon se réfère aux sophistes dans quelques-uns de ses dialogues dont certains portent le nom de *Protagoras* et *Gorgias*³⁴⁵. Pierre Vidal-Naquet, dans *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, explique qu'un seul philosophe, Protagoras d'Abdère, prit la démocratie au sérieux. Il a été considéré par Platon comme son adversaire le plus digne d'être étudié avec attention³⁴⁶.

La littérature du temps de Socrate est renvoyée aux sophistes parce qu'ils ont eu une influence décisive sur l'éveil de la philosophie classique³⁴⁷. Bien qu'Aristote, en suivant le verdict de son maître Platon, désigne le sophiste comme celui qui n'a de sagesse qu'en apparence, et non en réalité, ne convient-il pas aujourd'hui, avec un simple désir de vérité historique et scientifique, de plaider pour les sophistes³⁴⁸. À ce stade-ci de cet ouvrage, il nous est permis d'admettre que ce sont ces penseurs itinérants qui ont inauguré le statut social de l'intellectuel moderne, parce qu'ils ont été les premiers hommes à analyser les principes sous-jacents de la théorie démocratique³⁴⁹.

Ces théories ont apporté « à la pensée philosophique tous ses principaux thèmes de méditation et ses problèmes essentiels » sur les limites de la démocratie athénienne³⁵⁰. Des perspectives auxquelles nous nous intéresserons tout au long de cette analyse sur les limites de la démocratie antique. Seulement voilà, la tâche ne sera pas facile à réaliser, puisque l'accès à leur savoir nous est limité. Il nous est réduit, puisque leurs œuvres ont été perdues ou tout simplement détruites.

³⁴⁵ Cet élément a été traité dans la première partie du chapitre premier puisqu'elle a été consacrée à l'étude de Platon en lien avec les limites de la démocratie antique.

³⁴⁶ Cf. Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p. 12.

³⁴⁷ Cf. Patrick Coby, *Socrates and the Sophistic Enlightenment: a commentary on Plato's Protagoras*, Cranbury, Associated University Presses, 1987.

³⁴⁸ Cet élément a été traité dans la deuxième partie du chapitre premier puisque celle-ci a été consacrée à l'étude d'Aristote en relation avec les limites de la démocratie antique.

³⁴⁹ Cf. Boris Dewiel, *La Démocratie : histoire des idées* (trad. M. Buttiens), Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 14.

³⁵⁰ Jacques Chevalier, *op. cit.*, p. 123.

Quand bien même, nous avons une idée de leur nom, des dates de leur vie, de leur réputation, d'où ils venaient et s'ils enseignaient à Athènes. C'est la raison pour laquelle nous sommes maintenant confrontés à une autre limite : celle de l'interprétation. Du problème de l'interprétation résulte celui de l'imagination, si bien que les controverses se multiplient. Que devons-nous faire à ce sujet?

À partir de là, on peut se rappeler Platon et la mise en scène des sophistes dans ses dialogues, voire Aristophane en ce qui concerne ses comédies qui ont sensiblement influencé de manière négative l'opinion publique sur le personnage de Socrate. Il est certain qu'elles ont suscité la controverse au sein de l'assemblée athénienne. Est-il possible que l'image des sophistes ait été interprétée de manière plus négative que positive par les sociétés anciennes?

Il s'agit donc de réparer une injustice dans l'histoire de la philosophie classique au sujet des sophistes, car le nœud de l'affaire reste que la première vague sophistique a été celle des grands maîtres, bien qu'ils aient été aussi accusés d'entraîner les jeunes citoyens d'Athènes au malheur grec. D'où l'idée de chercher à comprendre ce problème d'interprétation des spécialistes de la sagesse en tant que maîtres du savoir, comme le disait si bien Hegel.

Bertrand Quentin, dans *Hegel et le scepticisme*, explique que selon la « signification ordinaire du terme, la sophistique consiste à employer de façon arbitraire des fausses raisons afin de réfuter, d'ébranler la vérité, ou encore afin de rendre plausible, de rendre vraisemblable quelque chose de faux³⁵¹ ». Quoi qu'il en soit, il soutient qu'il nous faut écarter et oublier ce sens péjoratif. Nous envisageons donc à présent d'examiner précisément le côté positif, proprement scientifique, de la position des sophistes en Grèce.

Pour Hegel, il faut prendre conscience de l'importance *effective* des sophistes : ils ont irrigué la Grèce par la pensée. Quentin soutient que cette pensée n'est pas nécessairement une pensée solitaire exigeante, mais elle est *culture*, elle est le moteur de la vie éthique (*die Sittlichkeit*). On parle d'une façon de penser les choses. Pour Hegel, « nous appelons [...] culture le concept mis en œuvre au sein de la réalité

³⁵¹ Bertrand Quentin, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 103.

affective (*Die Wirklichkeit*), en tant qu'il n'apparaît pas dans la pureté de son abstraction, mais en unité avec le contenu diversifié de toute représentation³⁵² ».

Quentin explique à l'aide de son analyse de Hegel, que c'est dans ce concret – celui de la culture – que le peuple a besoin d'un philosophe pour prendre pleinement conscience de ce qu'il fait. Quentin le dit de la manière suivante :

Les Sophistes sont les maîtres de la Grèce, c'est par eux que la culture proprement dite est venue à l'existence [...]. Ils avaient la charge de la culture. Le besoin de se déterminer par le penser à l'égard des diverses situations et non plus simplement par oracle, par coutume, par passion, par les impressions du moment³⁵³.

Toutes ces doctrines partent d'un postulat fondamental, sur lequel elles s'accordent toutes : l'opinion commune : la justice c'est ceci, l'amour c'est cela, etc. Par opinion commune, on se réfère à ce qui est propre aux bons esprits. Le propre des bons esprits revient à concilier les idées, car « [b]ien des gens s'exercent à décrier les arts. Mais le vrai but d'un bon esprit, c'est ou de trouver des choses nouvelles, ou de perfectionner celles qu'on a déjà inventées³⁵⁴. » Le discours n'a certes plus une visée métaphysique, mais une visée technique, utilitaire. Pour Quentin :

L'homme du commun a tendance à croire que le monde qui l'entoure est caractérisé par des déterminations qui sont des vérités absolument fermes. Tel principe, telle règle de vie, telle affirmation empirique auraient une valeur en et pour soi. Pour Hegel, les sophistes sont les penseurs qui ont amené la Grèce à dépasser cette naïveté culturelle. [...] Hegel en vient à remarquer que le sens commun se trompe lorsqu'il est persuadé que la contradiction dans les principes ne touche que celui qui ne respecte pas les règles de sa société³⁵⁵.

Sur ce point, Hegel dit :

C'est dans toutes ses actions et non pas seulement dans sa mauvaise manière d'agir qu'il viole ces maximes qui sont les siennes, [...] l'accomplissement d'une maxime d'action bornée se fait par la violation d'une autre³⁵⁶.

³⁵² Bertrand Quentin, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 6.

³⁵³ *Idem*

³⁵⁴ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 74.

³⁵⁵ Bertrand Quentin, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 6.

³⁵⁶ *Idem*

Ainsi, le sens commun devient le seul et l'unique vérité et du même coup fait en sorte qu'il n'en est rien. Cette conception comporte donc des limites. Quentin argue que le sophiste fait passer la société grecque à un nouvel âge. Ces professeurs éduquent leurs élèves à prendre la pensée comme *outil de vie*. Ainsi, la pensée est prise comme *outil de vie*, l'horizon sophistique n'étant donc pas la pensée, mais bien l'utilité selon Quentin. La seule manière d'évaluer cette utilité est à la discrétion de l'élève éduqué par le sophiste. Dans le *Gorgias*, Socrate explique que le professeur dans l'art du combat n'était pas responsable du mauvais usage que pouvait ensuite en faire son élève³⁵⁷. Hegel expose la même difficulté lorsqu'il dit :

[O]n a reproché aux sophistes [...] d'avoir favorisé les passions, les intérêts privés, etc. Cela découle immédiatement de la nature et de la culture. Celle-ci met à notre disposition divers points de vue, et ainsi celui qui est décisif est exclusivement à la discrétion du sujet, s'il ne part pas de bases solides; là est le danger³⁵⁸.

Il faut donc comprendre que celui qui ne part pas de bases solides est l'individu immature politiquement, explique Quentin, et qui n'arrive pas à sentir ce que veut l'universel. Cela inclut l'intérêt privé qui n'arrive pas à se trouver en phase avec l'intérêt de son temps. La dissolution d'une société peut ainsi en découler.

Enfin, il nous a été possible de parler des lieux communs, et de comment ceux-ci ont forgé l'opinion commune, et tout comme de la manière dont elle prédomine sur tout le reste dans la manière de juger de ce qui est bien ou mal pour l'ensemble de la communauté. Cette façon de faire relève-t-elle d'un certain savoir? Et si cela est vrai, qui est en mesure de l'enseigner aux autres? Dire du mal de quelque chose n'est pas le but véritable d'un bon esprit. Un bon esprit cherche à concilier son identité de l'être avec le propre de sa pensée, ou plutôt avec l'énonciation de celle-ci, le *logos*³⁵⁹, conçue à son image. Par exemple, Pierre Manent, dans *Le Regard Politique*, soulève l'importance de chercher à comprendre quelles sont nos propres valeurs politiques si l'on veut être conséquent avec ce que l'on dit et c'est ce qu'il entend par devenir homme issu de l'animal humain³⁶⁰.

³⁵⁷ Cf. Platon, *Gorgias*, 456d/457a

³⁵⁸ Bertrand Quentin, *Hegel et le scepticisme*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 27.

³⁵⁹ Processus psychique par lequel une âme percevant un objet, est en mesure de dire ce qu'il est.

³⁶⁰ Pierre Manent, *Le Regard Politique*, Paris, Flammarion, 2010, p. 39.

Par ailleurs, dans les sociétés démocratiques tout est commun, ce qui exclut la multiplicité de l'être; mais si un individu affirme une chose différente de celle admise par la communauté, le principe que tout est commun devient contradictoire. Toutes choses sont confondues les unes avec les autres. Nous pourrions parler du problème du relativisme, mais nous y reviendrons dans la prochaine partie, puisqu'elle traite des limites du relativisme dans la démocratie grecque. Quoi qu'il en soit, quel est le lien avec l'avenir de la démocratie?

L'avenir, de manière générale, montre que d'un même sujet il nous est possible d'en ressortir des contraires. Soit de nier ceux-ci dans leur puissance ou dans leur acte. Il est tout à la fois ou ne l'est pas, c'est la raison pour laquelle le bien et le mal ne sont pas seulement les deux moitiés inséparables d'un même tout, comme l'explique Héraclite. Le bien et le mal se confondent l'un avec l'autre. Certains penseurs de la Grèce Antique enseignaient que le juste et le laid sont tels, non par nature, mais par convention ou institution humaine. Est-ce vrai? On parle d'un événement : le mouvement sophistique. Une suite ininterrompue de phénomènes se renouvelant dans un ordre immuable émanant d'actions passées communes à une manière d'enseigner.

Bien que les sophistes provenaient de milieux différents, les uns des autres, ils enseignaient des choses communes : l'art politique. L'héritage des sophistes a une origine commune et celle-ci soulève le manque d'organisation chez les premiers hommes. Il n'y avait pas d'enseignement politique et moral en tant que tel avant le mouvement sophistique³⁶¹. La recherche de l'homme politique présuppose l'acquisition de nouvelles connaissances. D'où l'importance de s'interroger sur la manière de penser au V^e siècle, en particulier chez les premiers sophistes, et de l'influence des lieux communs sur la pensée commune. Là où ils se retrouvaient pour pratiquer leur activité : *la pensée comme outil de vie*.

³⁶¹ Isocrate parle de deux possibilités, soit celle où l'être humain a reçu son savoir des dieux en récompense, ou soit il l'a inventé par ses propres moyens.

3.4 Les lieux communs

Dans cette partie, nous chercherons à comprendre les raisons pour lesquelles le mouvement sophistique nous a permis de retracer les premières lignes de l'éducation politique de la Grèce continentale. Le fait de comprendre les limites des lieux communs chez les sophistes nous aidera à redécouvrir les nôtres – nos lieux communs – tant ils semblent inexistantes de nos jours. Dit autrement, il est rare de nos jours de voir des gens débattre sur la place publique des problèmes politiques, comme c'était le cas à Athènes au V^e siècle³⁶². Faut-il redécouvrir les lieux communautaires si l'on veut traiter des problèmes politiques actuels?

C'est à la redécouverte de ce phénomène-là, matrice de nos démocraties à venir, que l'on sort de l'oubli le sens premier des lieux communs à partir d'un lieu où la *technè* politique, ou l'art politique ont pris leurs premières formes en dehors de l'encadrement de la famille aristocratique. C'est la *technè* politique qui nous est commune à tous. Le fait que certains citoyens³⁶³, par la faculté de s'autodéterminer, peuvent accomplir ou non certains actes, comme celui de penser pour ensuite agir, aura pour but de développer certaines connaissances requises dans la manière de gouverner la démocratie.

C'est la raison pour laquelle nous parlons des limites de la démocratie athénienne en relation avec le mouvement sophistique dans la formation du citoyen. On veut répondre aux besoins politiques de notre temps, comme l'explique Henri-Irénée Marrou, dans *l'Histoire de l'éducation dans l'Antiquité : Le monde grec*. Son ouvrage nous aide à prendre conscience de l'importance de l'art politique chez les jeunes Athéniens. Il nous explique comment cet art était repris dans nombre d'occasions.

³⁶² Dans cette partie, il aurait été intéressant d'étudier le phénomène du *printemps arabe* et des nouveaux moyens utilisés à travers les réseaux sociaux disponibles en ligne à des fins politiques. Savoir si les réseaux sociaux en ligne ne sont pas en train de devenir les lieux communs d'aujourd'hui et s'ils ont les mêmes problèmes politiques que l'Antiquité connaissait au V^e siècle en ce qui concerne les valeurs qu'ils communiquent. Paradoxalement, au Québec, peut-on imaginer qu'un *Printemps québécois* soit possible en ce qui concerne nos ressources naturelles et ce que nous voulons en faire pour la société québécoise à venir, à savoir les valeurs, dans la manière dont nous en faisons usage, qu'elle communique aux générations à venir? Le jour, où nous nous intéresserons à ces ultimes questions, sera-t-il trop tard, car certaines choses ne peuvent être changées tant elles ont été modifiées avec le temps? L'histoire en témoignera bien un jour, comme certaines perspectives des limites de la démocratie antique nous parlent encore de nos jours sur le plan moral et intellectuel.

³⁶³ Il faut admettre que l'une des premières limites de la démocratie athénienne a été d'exclure les femmes, les esclaves et les métèques, qui en faisaient une démocratie différente des démocraties actuelles.

En particulier, dans la manière de réussir à maîtriser des développements passe-partout dans les échanges sociaux. Cela dit, toutes formes de démocraties exigent non seulement une pensée politique, mais une pensée politique dite efficace. Celle qui passe de la parole à l'acte. D'où la raison pour laquelle il est important de savoir bien communiquer ses idées, tant en public qu'en privé, si l'on veut accéder à de plus grandes responsabilités politiques au sein de la communauté.

Dans l'Antiquité, il ne s'agissait pas d'être habile à parler sans trop prendre conscience de ses dires, comme de ne pas comprendre le sens réel de ses propos, mais d'être en mesure de le faire de manière à être conséquent avec ses propos. Un citoyen athénien devait être capable de peser la valeur de ses mots de façon à se rendre plus authentique, plus vrai. Cela témoignait de la sincérité profonde de quelqu'un, de son intégrité³⁶⁴, spécifiquement lorsqu'il détenait un réel savoir : on parle de celui d'être en mesure de convaincre par l'entremise de l'art politique. En effet « [l]'essentiel de cette théorie, pour autant que nous puissions en juger d'après Platon, c'est que tous les hommes possèdent la *politiké techné*, l'art de jugement politique sans lequel il ne peut y avoir de société civilisée³⁶⁵. » Le jugement politique est à la base du fondement social de la communauté.

Il nous serait possible de dire, de la même manière que l'explique Descartes dans le *Discours de la méthode*, que tous les hommes sont capables de penser. Chose que l'on pourrait considérer commune, mais dans l'ensemble, les hommes pensent-ils de manière efficace? On peut avoir une excellente idée, mais sans que l'on puisse pour autant la rendre accessible tant elle reste confuse ou difficile à communiquer.

On comprend donc que cette tâche soit difficile à réaliser. L'enseignement de la vertu, par exemple, ne peut être fait ou appris de manière absolue, chose que nous avons déjà expliquée dans la première partie de cette analyse. La société civile n'existe qu'à partir d'un fondement politique qui, à travers la pensée, tel que l'expliquait Descartes, nous donne une base sur laquelle il nous est possible de bâtir la Cité idéale

³⁶⁴ Un reproche que fait aussi Pierre Manent sur la pratique politique dans son récent ouvrage, *Le regard politique*, et cela, en lien avec l'authenticité du politique et comme elle se fait rare de nos jours. Peut-être, de ce point de vue, la démocratie athénienne offre-t-elle des solutions possibles aux démocraties à venir. Manent explique combien la philosophie grecque était ambitieuse et celle-ci suppose une réévaluation de la place de la politique dans les choses humaines, Cf. Manent, (P.), *Le Regard Politique*, Flammarion, Paris, p. 39.

³⁶⁵ M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. Monique Alexandre et précédée de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976, p. 79.

selon l'ensemble de la communauté. Toutefois, plutôt que de chercher le pourquoi – comme Platon – il importe de chercher le comment il nous est possible de le faire. Les fondements sont déjà en place, si l'on accepte l'idée qu'il y a de bonnes façons pour arriver à nos fins.

Par ailleurs, nous nous basons sur le fait que les lieux communs existent et continuent d'exister à travers le temps, à savoir là où les échanges au niveau de la pensée politique sont possibles. Tous sont aptes à penser – à travers la recherche du bien commun, de la paix et de la liberté de conscience – ce qu'est le politique. Par contre, si cette idée ne suffit pas à expliquer quelles sont les limites du commun dans la démocratie grecque, on peut imaginer le mouvement sophistique comme une remise en question des traditions aristocratiques.

Il serait difficile d'imaginer que l'ensemble de la population soit en mesure de penser de manière efficace si elle ne s'est pas développée d'abord à partir d'un enseignement quelconque préalable à la vie en société, que l'on parle du langage, de la culture ou du milieu dans lequel l'on vit. Une telle liberté impose des limites au politique et, il faut bien l'admettre comporte son lot de responsabilités. Une difficulté à laquelle les sophistes ont été tenus de remédier s'ils voulaient continuer de pratiquer leur enseignement sans déplaire aux habitudes sociales d'Athènes. De l'avis de Platon et d'Aristote, les sophistes ont été reconnus fautifs de la crise morale qu'a traversée la société athénienne.

Bien sûr, le simple fait de penser est politique. À un moment où tout le procès, l'influence politique et les décisions de l'État revenaient au peuple, il était essentiel de savoir penser afin de bien parler en public, argumenter et conseiller ses concitoyens dans le domaine du politique. On fait référence à l'action efficace. De nos jours, on parlerait de la philosophie de l'action ou, plus récemment, de la philosophie politique appliquée³⁶⁶. On parle des considérations générales sur des thèmes plus universels,

³⁶⁶ De nos jours, on fait davantage référence à l'éthique appliquée qu'à la philosophie politique appliquée. Cf. Christian Nadeau, *Contre Harper, Bref traité philosophique sur la révolution conservatrice*, Montréal, Éditions Boréal, 2010. Celui-ci explique cette expression : la philosophie politique appliquée. Selon lui, elle est de plus en plus utilisée chez les philosophes anglophones. À ce sujet, Nadeau fait référence à Brian Barry. En revanche, c'est Michel Seymour qui s'en est réclamé du côté francophone, il y a de cela quelques années, dans son ouvrage intitulé *Le Pari de la démesure* (Montréal, L'Hexagone, 2001). De plus, Pierre Manent fait référence à la *science politique authentique* ou la *philosophie politique authentique*. Il explique comment l'aspect d'authenticité dans le politique est quasi inexistant dans la dernière période de notre histoire, voir Manent, (P.), *Le regard politique*, Flammarion, Paris, 2010, p. 12.

comme qu'est-ce que le juste et l'injuste, qu'est-ce que la justice naturelle et les lois conventionnelles?

Par justice naturelle, on entend ce que tout le monde connaît d'un point de vue fondamental, comme le droit de légitime défense. Malgré cela, on doit se soumettre aux politiques de l'État et aux individus qui appliquent les politiques en cours. Il n'était pas question d'être le représentant de l'État, comme s'il nous était possible de faire la loi, mais d'obéir aux lois mises en place par l'État. Les lois conventionnelles reviennent à ceux qui répondent de l'État et qui sont conformes aux convenances, à la morale sociale³⁶⁷.

Si l'on fait le lien avec le mouvement sophistique, Marrou ajoute, à propos de ces idées simples, que tout élève des sophistes était en mesure, par avance, de travailler et de retravailler : ce sont là les « lieux communs », dont la sophistique a révélé la première l'existence et la fécondité. Toutefois, force est d'admettre que ces lieux communs ont été ceux où il nous était possible de situer une perspective des limites de la démocratie antique – du moins, ce que cette recherche nous permet de conclure à ce stade-ci de ce travail, puisque nous soutenons que les limites de la démocratie antique sont encore très largement les nôtres, vingt-cinq siècles plus tard, comme le suggère Jacqueline de Romilly dans son ouvrage, les *Problèmes de la démocratie grecque*. En fait, nous tardons toujours à définir quels sont les lieux communs du politique dans nos sociétés actuelles. Quel rôle doit-on accorder à ces lieux lorsqu'on s'interroge sur la gestion de l'État?

Des limites, celles des lieux communs, qui suscitent des idées générales et qui se rapportent à l'ensemble plutôt qu'à un cas isolé. Ces bornes sont encore de nos jours, avec les nouveaux cadres politiques suivant lesquels nos sociétés actuelles gouvernent le Québec par exemple, à la recherche de solutions, afin de comprendre les segments de nos politiques actuelles comme celle de concilier les intérêts privés et l'intérêt public par l'entremise du multiculturalisme, ou si l'on veut à partir des accommodements raisonnables, c'est-à-dire à travers une politique de reconnaissance³⁶⁸. Cela dit, sommes-nous en mesure d'accommoder les différents besoins publics et privés des démocraties à venir?

³⁶⁷ Nous avons vu ces notions, dans le premier chapitre, avec l'analyse de Castoriadis sur le *Politique* de Platon avec ce qu'il entend être convergent ou pas sur le politique.

³⁶⁸ Système qui accepte la pluralité des opinions, des tendances et des comportements, notamment dans les domaines politique, social et religieux. Les limites sont multiples. Pour n'en nommer que quelques-unes et

De Koninck pose la question suivante : « Mais, que demande-t-on, quelle idée de l'homme au juste³⁶⁹? » Des généralités dont nous réalisons à peine les difficultés à venir. On parle de leurs limites par rapport aux problèmes reliés à la nature de l'homme et de ses idées. Elles révèlent un aspect de ce qui semble avoir peu d'importance à nos yeux. Un aspect fondamental dans la formation du citoyen, car c'est là où l'on retrouve les véritables enjeux du politique et, du même coup, des démocraties à venir. Dès la Grèce antique, l'idée de la démocratie – au sens modéré du terme – peut être caractérisée par l'apathie³⁷⁰.

Cette dernière peut en effet être définie comme une sorte d'insensibilité volontaire face aux décisions prises par le corps politique. En fait, l'idée de l'apathie justifie jusqu'à quel point il peut y avoir un manque de connaissance de la part des citoyens concernant les grands enjeux du politique. Dans quel sens peut-on parler d'apathie? Si l'on accepte le fait qu'il y a une forme d'apathie au sein de toutes démocraties, peut-on présupposer alors que la démocratie ancienne ait été possible, bien qu'il y ait dans la société des citoyens plus apathiques qu'actifs. Ortega y Gasset l'explique de la manière suivante :

[C]eux qui exigent beaucoup d'eux-mêmes et accumulent volontairement devoirs sur difficultés et ceux qui, non seulement n'exigent rien de spécial d'eux-mêmes, mais pour lesquels la vie n'étant à chaque instant que ce qu'elle est déjà, ne s'efforcent à aucune perfection et se laissent entraîner comme des bouées à la dérive³⁷¹.

De ce fait, la question est de savoir, en ce qui concerne l'évolution de la démocratie ancienne jusqu'à celle de la période moderne, comme le dit Finley, s'« il y a une comparaison possible et sérieuse entre la démocratie grecque et la nôtre³⁷²? » Sans aucun doute, il faut d'abord comprendre l'idée de la démocratie telle que l'explique Finley. Notre but est, en ce sens, d'apporter une plus grande clarté à cette question, afin d'étudier les quelques différences ou similitudes que l'on peut identifier à travers l'Histoire de la pensée démocratique. Ainsi, notre hypothèse suppose le fait qu'il y a une audience – les citoyens – qui, en grande partie, agit sur les différentes scènes du théâtre

qui pourtant existaient déjà dans la période de la démocratie antique comme il nous sera possible de démontrer dans ce travail : la libre circulation des personnes, des idées et bien d'autres.

³⁶⁹ Thomas De Koninck, *op. cit.*, . p.26

³⁷⁰ Cf. M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. Monique Alexandre et précédé de Pierre Vidal-Naquet, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1976.

³⁷¹ José Ortega y Gasset, *La Révolte des masses*, trad. L. Parrot, Paris, Stock, 1961, p. 50.

³⁷² M. I. Finley, *op. cit.*, page 13.

démocratique et dont l'apathie serait l'une des caractéristiques principales, caractéristique que Finley fait apparaître sur la scène propre au politique. Il faut redécouvrir l'idée que la démocratie a été la création d'êtres humains vivants avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun³⁷³. En ce qui concerne la démocratie antique, on ne peut nier que l'exclusion des femmes, des étrangers et des esclaves à Athènes était inacceptable.

De nos jours, la même difficulté soulève d'importantes inquiétudes lorsque l'on compare certaines démocraties et le processus de démocratisation qu'elles impliquent. On ne peut croire que cette manière de faire soit un mode de vie recherché si l'on veut atteindre le bien commun, la paix et la réalisation profonde de soi dans nos démocraties à venir³⁷⁴. On parle du Tiers-Monde, voire du Quart-Monde, c'est-à-dire de pays qui n'ont pas accès aux mêmes conditions démocratiques que les pays plus développés ou en voie de développement, et cela, bien qu'il y ait eu des penseurs qui admettaient dans l'Antiquité la nécessité incontestable de réformer certaines conditions d'accès à la citoyenneté pour le bien-être de la démocratie athénienne.

Une grande majorité des pays en voie de développement se disent démocratiques, alors que la démocratisation de ceux-ci est limitée, en raison de problèmes liés à la corruption des mœurs. L'idée de la liberté, par exemple, est « abandonnée au vague d'opinion, pour le motif, apparemment, que chacun lui prête les traits qui conviennent à ses vœux ou à ses intérêts³⁷⁵ ». Cependant, pour établir un lien avec la démocratie directe, pourquoi cherchons-nous à comprendre les sophistes, si ce n'est pour chercher à donner un sens réel aux démocraties actuelles?

Les sophistes ont introduit une sorte de mouvement moral et intellectuel. Celui-ci a contribué à une plus grande démocratisation de l'État athénien. La culture athénienne désirait établir une nouvelle politique de reconnaissance à travers l'art de raisonner de manière à ouvrir la voie à toutes les formes de la libre-pensée, comme c'est le cas avec la politique de reconnaissance au Québec de nos jours. Mais ce mouvement comportait-

³⁷³ Cf. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, page 382; Cependant, Pierre Manent, dans *Le regard politique*, se demande si la philosophie dans l'Antiquité ne donnait pas des indications suffisantes pour discerner, au prix bien sûr d'un certain effort, ce qu'elle pensait vraiment.

³⁷⁴ Cf. Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Folio, 2006.

³⁷⁵ Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIX^e -XX^e siècles*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1986. p. 18.

il des risques? Cet art de raisonner et cette manière d'ouvrir la voie à toutes les formes de la libre-pensée sont-ils limités par la corruptibilité de l'homme³⁷⁶?

Un tel problème se pose encore de nos jours, non à partir de l'idée de la démocratie elle-même, car elle tend vers un idéal; c'était du moins le cas avec la démocratie directe. N'est-ce pas ce vers quoi tend un régime démocratique, là où le peuple exerce lui-même sa souveraineté? Dans les faits, la démocratie athénienne s'était donnée une plus grande liberté. Elle pouvait prendre en charge toutes les formes de responsabilités, qui bien sûr engendraient des difficultés. C'était le cas dans l'Antiquité avec la démocratie directe et c'est encore le cas de nos jours avec les démocraties libérales modernes, si l'on admet que le problème de la libre-pensée est toujours d'actualité lorsqu'on observe les limites de la pensée humaine en relation avec la gouvernance du peuple.

Certains philosophes s'accordent pour dire que l'expansion de la démocratie athénienne – celle d'une ouverture démocratique ou tout simplement de la démocratisation – en était limitée. Le mouvement sophistique supposait une manière d'enseigner chez les sophistes. L'enseignement qu'ils dispensaient était aussi pratique. Il devait être aussi efficace dans la vie qu'une technique professionnelle.

C'est pour cela que l'on doit chercher à redécouvrir quels sont ces lieux communs pour savoir s'ils ne sont pas devenus superficiels ou vides en apparence aux yeux du citoyen. C'était le cas dans la démocratie antique en ce qui concerne le problème de l'apathie, tel que le propose l'analyse de Finley. Cette situation explique bien la difficulté que semble avoir rencontré l'enseignement des sophistes en relation avec les lieux communs – là où il était possible d'enseigner l'art politique – la *technè* politique dans la démocratie directe. Voltaire expliquait bien ce phénomène lorsqu'il disait : le sens commun n'est pas si commun.

Pouvons-nous dire la même chose en ce qui concerne les lieux communs, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas si communs pour l'ensemble des citoyens après tout? D'où vient notre sentiment des lieux communs, si ce n'est de nos sens ? Pouvons-nous parler d'un sentiment politique propice aux lieux communs? Ces lieux communs – le sens des lieux communs – étaient des enjeux moraux dont la portée reste éternelle puisque nous

³⁷⁶ Nous avons vu ce point dans le premier chapitre à partir de l'analyse de Martha Nussbaum avec la *République* de Platon.

nous interrogeons toujours sur leurs fondements. Ils constituaient, en bien comme en mal, des traits dominants, bien que l'on concède un réel ennui, voire un manque de sérieux à s'interroger de manière continue sur de tels lieux.

Si l'on avait à répondre de manière continue à cette exigence, on serait très rapidement épuisé, tant les questions sont diverses et complexes. Une totale absence de pensée doit attirer notre attention. Le fait de réfléchir reste pertinent aux valeurs humaines, nos valeurs. C'est la raison pour laquelle le premier mouvement³⁷⁷ sophistique apporta quelque chose de nouveau dans l'Antiquité de même qu'à l'activité de penser en elle-même. On parle de donner un sens plus authentique, plus vrai, au politique.

Ils ont répondu à un besoin fondamental du citoyen : enseigner les valeurs humaines, soit à des individus, soit à des assemblées. Certes, l'argent a joué un rôle : les témoignages – entre autres ceux de Platon – ont montré que les sophistes dispensèrent leurs leçons chez les citoyens les plus riches – ceux qui étaient en mesure de payer pour s'instruire. Malgré cela, on fait référence aux nouvelles formes d'enseignement des sophistes, puisqu'elles ont cherché à éduquer les citoyens athéniens aux nouvelles réalités sociopolitiques, c'est-à-dire celles qui se rapportaient à la fois à un groupe social et à la politique, de la démocratie directe³⁷⁸.

Les sophistes étaient donc les premiers penseurs à s'interroger sur la corruptibilité de l'esprit, à savoir comment chaque personne peut vivre en accord avec ses propres choix et idées. Des valeurs communes d'où ont découlé, explique l'helléniste de Romilly, des innovations qui ont fait faire à la plupart des sophistes et leurs disciples table rase des valeurs jusqu'alors reçues, et défendre en retour, de nouvelles valeurs, fondées sur les exigences de la vie des hommes et des cités. Ce mouvement – l'esprit sophistique – a forgé la démocratie antique que l'on s'attachera à

³⁷⁷ Il importe de noter qu'il y aurait eu deux mouvements sophistiques selon l'helléniste Jacqueline de Romilly, dont le premier est le sujet principal de cet ouvrage, comme ce chapitre premier traite des limites des lieux communs – là où il était possible aux jeunes disciples des sophistes de pratiquer l'art politique – dans la démocratie antique. Néanmoins, Henri-Irénée Marrou argue que l'écart de temps entre le premier et le second mouvement sophistique n'est pas assez distancé pour que l'on puisse affirmer avec certitude qu'il y aurait eu deux mouvements sophistiques à des moments séparés. Autrement dit, selon lui, ce sont deux mouvements qui se confondent dans un même temps. Il y avait donc un seul mouvement sophistique. Quoi qu'il en soit, le but de ce travail n'est pas de s'attarder à conclure s'il y a eu plus d'un mouvement sophistique ou non, mais à quel point il était nouveau, comme le suggère de Romilly.

³⁷⁸ Jacqueline de Romilly explique dans un article intitulé « Le Monde d'Ulysse l'héritage » paru dans *Historia* en janvier 2010 comment elle a l'impression qu'il manque quelque chose dans notre monde : une sorte d'élan vers le bien, vers le passé, vers l'expérience accumulée. C'est exactement ce à quoi le premier mouvement sophistique a cherché à répondre par l'entremise de l'enseignement de la vertu.

définir afin de mieux cibler qu'elles en sont les limites. Leur succès n'a pas suscité que l'intérêt public, mais aussi un esprit d'insatisfaction dans l'ensemble de la communauté athénienne³⁷⁹.

C'est là qu'il nous faut revenir, si l'on veut comprendre quelle est la signification première des lieux communs, afin d'être en mesure de tracer les limites de la démocratie antique. Ainsi, le citoyen sera-t-il en mesure de discerner le bien du mal ou de distinguer le vrai du faux. C'est la raison pour laquelle il ne faut pas traiter certaines limites de manière hâtive, par exemple, l'enseignement de l'art politique dans les lieux communs –, mais bien chercher à comprendre ce qu'il signifie pour le citoyen, afin d'en saisir la portée dans la société dans laquelle il vit – peut-être pourrions-nous espérer cela pour les démocraties à venir?

Cela inclut l'aspect technique en comparaison avec celui de l'éducation générale – si l'on peut le dire ainsi – puisque l'aspect technique a été le plus constant et le plus noble du génie grec : « le sens des limites raisonnables, de la nature humaine, de l'humanisme en un mot : il convient que l'enfant, que l'adolescent étudie non pas pour devenir un technicien, mais pour s'éduquer³⁸⁰ ». Ici, il s'agit de comprendre d'où l'on vient, puisque c'est de cette manière que l'on apprend à se connaître, c'est-à-dire d'expérimenter autant ses forces que ses faiblesses. Voilà, en quelques mots, la nature politique véritable. Là où on est né. On fait référence à l'endroit d'où l'on vient au monde, puisque nous ne naissons pas dans un vide ou dans une sorte d'abysse sans fond, mais bien dans un lieu – un lieu qui nous sera commun avec le temps, et c'est ce lieu qui forge nos valeurs politiques – elles incluent les valeurs morales et intellectuelles – comme c'était le cas pour les jeunes citoyens athéniens et le mouvement sophistique qu'ils ont suscité en relation avec l'avènement de la démocratie grecque.

Nous naissons dans une communauté et c'est à elle d'être éducatrice. Les lieux communs sont là pour nous aider à vivre des communications réciproques au niveau intellectuel et moral pour que l'on puisse s'instruire les uns les autres à propos des enjeux actuels. D'où l'importance de la philosophie dans les lieux collectifs dont la fréquentation peut influencer nos vies négativement ou positivement. Ainsi s'ajoute une autre limite à la démocratie. Les lieux communs peuvent être corrompus³⁸¹. On parle « d'une pédagogie des personnes inespérable d'une pédagogie de la communauté.

³⁷⁹ Cet état d'esprit d'insatisfaction chez Platon et Aristote sera traité plus loin dans ce travail – dans le second chapitre pour Platon et le troisième en ce qui concerne Aristote.

³⁸⁰ Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Tome 1. Le monde grec, Paris, Éditions du Seuil, 1948, p. 97.

³⁸¹ Nous avons soulevé ce point dans notre analyse de Martha Nussbaum sur la *République* de Platon.

L'éducation ne commence pas avec l'initiative des écoles, toute la culture est éducatrice³⁸². » C'est la raison pour laquelle le défi sera d'en saisir les limites à partir de l'enseignement des sophistes, premiers hommes à analyser les principes sous-jacents à la théorie démocratique³⁸³.

Si l'on prend, par exemple, le sophiste Protagoras, celui-ci a été le premier à annoncer haut et fort qu'il était en mesure de rendre les hommes meilleurs. Cependant, ne faut-il pas s'interroger, comme l'a fait Socrate, sur la nature de cet art politique dont les sophistes ont fait usage dans les lieux communs? Ne considéreraient-ils pas être les seuls à pouvoir l'enseigner? N'en étaient-ils pas les spécialistes? L'art politique était-il une chose que l'on pouvait enseigner au citoyen ou à l'assemblée pour les rendre meilleurs? Avant de répondre à ces questions, il importe de comprendre ce que l'on entend par : les sophistes en relation avec l'avènement de la démocratie.

³⁸² Cf. Thomas De Koninck, *Philosophie de l'éducation pour l'avenir*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 10; Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 100; et *Entretien*, dans *Virtualités*, vol. 2, n°6, août-septembre 1995, p. 20b; Cf. T.S. Eliot, « Cultural disintegration may ensue upon cultural specialization: and it is the most radical disintegration that a society can suffer », *Notes towards the Definition of Culture*, London, Faber and Faber, 1948, p. 26.

³⁸³ Cf. Boris Dewiel, *La Démocratie : histoire des idées* (trad. M. Buttiens), Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'université Laval, 2005, p. 14.

3.5 La sophistique dans l'avènement de la démocratie

Il est certain que Protagoras a été l'un des premiers éducateurs qui s'est intéressé aux questions humaines – formation de l'esprit humain par la science de la *technè* politique ou le savoir politique. Son objectif était de faire ressortir une valeur commune à partir d'une représentation mentale abstraite et générale pour désigner une classe d'objets dont les quelques propriétés sont communes. Par exemple, le simple fait de partager l'idée d'un sentiment qui a des propriétés communes, comme l'idée générale ou abstraite de la vertu, est une manière d'accomplir un acte moral.

Ainsi, on observe chez les premiers sophistes – plus particulièrement Protagoras – de quelle façon la démocratie antique soulève l'importance de l'éducation en ce qui concerne la détermination, en qualité de juge, de ce qu'était l'idéal d'une vie commune, au niveau moral et intellectuel; question que l'on se pose encore de nos jours en ce qui concerne la raison d'être du politique dans la formation du citoyen : la vertu politique.

Par contre, il n'y a pas qu'un seul parcours à suivre en ce qui concerne l'enseignement des valeurs morales et intellectuelles. Sans aucun doute, c'était le défi de l'enseignement sophistique et c'est aussi le cas pour la transmission et la formation de l'éthique de nos jours. Malgré les similarités d'une éducation commune, les pistes s'entrecroisent et se brouillent chez les sophistes. Ils ont encouragé des idées diverses et assumées. Des limites auxquelles ont fait face les premiers pédagogues comme Protagoras à partir de l'idée que l'éducation a pour but de rendre l'être humain sensible aux caractéristiques distinctives de l'homme face à tous les autres : « seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs, or c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille de la cité³⁸⁴ ». Seul l'être humain est en quelque sorte limité à ses propres facultés physiques, intellectuelles et morales, alors que l'avènement démocratique lui offre un milieu propice à son éducation privée et publique. Mais quel est le prix réel de cette éducation lorsque l'on parle des valeurs morales et intellectuelles de l'être humain?

L'effet de communauté a pour but de répondre à un besoin réel, d'abord et avant tout, humain. On parle d'un organisme harmonieux où chacun travaille pour l'ensemble de la communauté, mais où l'ensemble fournit à l'individu un milieu favorable à son éducation. Cela a créé une plus grande liberté dans l'identité démocratique à partir de

³⁸⁴ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 53 sq; Aristote, *Politique*, I, 2, 1253 a 10, 14-18.

l'échange d'idées sans aucune restriction; malheureusement cela n'inclut pas les esclaves, les femmes et les enfants, mais bien ceux qui étaient citoyens athéniens.

De Romilly explique qu'« [o]n s'est d'abord demandé si, par l'homme, il fallait entendre l'individu, ou bien les hommes en général. Si l'on en croit le témoignage de Platon, aucun doute n'est possible : quand il évoque cette doctrine dans le *Théétète*, il ne cesse d'insister sur l'aspect individuel³⁸⁵ ». L'authenticité forge la véritable identité démocratique, mais elle n'a de sens que si les conditions sociétales répondent aux besoins d'une autonomie réelle et tangible au niveau de la pensée morale et intellectuelle.

Certaines conditions s'appliquent de sorte à avoir quelques stratégies afin de rendre possible la recherche de la vérité. Nous parlons d'un système d'éducation conforme au régime politique. Une réalité selon laquelle cette mise en place est possible à partir d'un dispositif éducationnel. Autrement dit, c'est à la société d'être éducatrice, de manière à redécouvrir quelles sont ses véritables valeurs, comme celle d'enseigner à mieux comprendre la recherche de l'identité démocratique en débutant par l'authentique soi. Une société viable et démocratique doit encourager de bonnes stratégies. Elles doivent être utilisées pour la recherche et l'enseignement des différences possibles entre les citoyens, sans toutefois nuire à la cohésion du groupe. Une réalité selon laquelle la mise en place d'un dispositif éducationnel rend possible l'assurance des connaissances requises à une telle entreprise afin d'être en mesure d'apprendre à penser toujours mieux. Chaque personne aspire à une fonction dans la vie afin de devenir quelqu'un, autrement dit une personne accomplie. On peut parler d'une forme de besoin de reconnaissance à l'échelle humaine, mais la plus importante n'est-elle pas celle que l'on se donne soi-même?

La cité est le lieu où une telle forme de reconnaissance est possible, car on ne peut se reconnaître là où il n'y a personne pour le faire, jusqu'à devenir ou être reconnaissant envers soi-même. Pour y arriver, dans l'Antiquité, il fallait obtenir un titre et celui-ci représentait un développement oratoire en public, traitant d'un sujet déterminé, pour être d'abord s'estimer soi-même et ensuite l'être par la communauté. Cependant, le développement oratoire en public dans la Grèce continentale prit la forme d'un concours ou d'un jeu. Même si la démocratie antique donnait à chaque citoyen l'accès aux activités politiques ainsi qu'à son succès, on observe un besoin d'organiser

³⁸⁵ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 142.

cette activité à partir d'une *technè* politique – l'art politique. Une *technè* qui deviendra une *technè* de la parole, parole politiquement efficace. De cette manière, on abolissait tous les privilèges qui étaient basés sur des traditions ainsi que sur des principes aristocratiques.

Un seul privilège ne pouvait être supprimé cependant : « le don de la parole convaincante et efficace³⁸⁶ ». La Cité donnait un sens à la vie politique, car on ne pouvait posséder des biens qu'à l'intérieur de la Cité, d'où l'avènement des responsabilités politiques et de l'accès à une garantie de la justice athénienne – l'État de droit. Il ne fait donc aucun sens que l'on puisse subsister seul, à partir de ses propres moyens, aux intempéries de la vie. De plus, sans être en mesure de dialoguer avec quelqu'un d'autre, comment faire si l'on ne peut plus être libre de parler à qui que ce soit? Autrement dit, le franc-parler ne nécessite-t-il pas le dialogue avec d'autres personnes plutôt qu'un monologue solitaire?

Quiconque n'osait parler, s'abaissait au niveau de l'esclave³⁸⁷. Toutefois, le mouvement sophistique a eu une influence importante dans les profondes mutations de la société athénienne et cela inclut l'avènement de la démocratie. D'abord, dans la manière d'enseigner et comment celle-ci souleva le problème de léguer aux générations à venir ce qui est propre aux bons esprits. On fait référence à l'enseignement civique, puisque celui de l'aristocratie était limité à quelques-uns, à quelques familles. Or, pour certains, c'était le début de l'illumination grecque³⁸⁸. Le fait que nous puissions, en grand nombre, partager une idée commune de ce qu'est l'enseignement politique, par exemple, était un réel défi. Encore faut-il comprendre le sens réel de cette idée commune, afin que l'on accepte la réalité à laquelle elle fait référence, à savoir si elle n'est pas limitée à l'étendue de nos compétences et de nos capacités à apprendre.

Il y a plus d'une méthode ou forme d'apprentissage possible afin de léguer aux générations à venir nos valeurs communes, mais encore doivent-elles avoir une certaine rigueur commune à tous dans la manière de les mettre en pratique. Nous parlons de connaissances qui n'étaient pas limitées qu'à Platon ainsi qu'à Aristote, mais à l'ensemble de la vie intellectuelle et morale de la pensée grecque – aux premiers

³⁸⁶ Olof Gigon, *Rationalité et transrationalité chez les sophistes, dans la naissance de la raison en Grèce*, (dir.) J.-M., Mattéi, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 233.

³⁸⁷ Cf. Phéniciennes, 392.

³⁸⁸ C'est un terme qu'utilise Hegel dans *Leçon sur la philosophie de l'histoire* et celui-ci parle de l'influence de la philosophie et de son développement d'analyse critique des idées et des coutumes de la Grèce antique.

pédagogues de la démocratie directe. On parle de la considération envers certaines déterminations fondamentales sous un ensemble universellement unique – chaque être humain du fait qu'il soit unique serait un bon exemple.

C'est ce qui met l'accent sur le principe qu'une communauté ne peut exister à moins que les citoyens ne réalisent et ne respectent certaines valeurs morales et intellectuelles des autres, et par ce fait même, que les citoyens soient prêts à reconnaître la validité des morales et des lois qui ordonnent une amitié mutuelle dans la communauté. Pouvons-nous appuyer l'éducation publique jusqu'à dire qu'être un bon citoyen veut dire obéir aux lois? Il faut être d'avis qu'une personne est consciente de la nature humaine, c'est-à-dire des lois et des institutions qu'elle associe avec la nature humaine; ainsi, une personne ayant une meilleure compréhension du fonctionnement des lois sera en mesure de séparer ce qui est naturel de ce qui ne l'est pas. Sa conscience des lois lui permettra de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, conformément aux lois auxquelles cette personne est soumise dans la communauté dans laquelle elle vit. Autrement dit, la communauté à laquelle elle appartient prescrit des lois à partir desquelles elle devrait être en mesure de savoir ce qui est bien pour la communauté – le bien commun – dans laquelle elle vit. Dans le *Théétète* 166 d, Socrate imagine ce que pourrait dire Protagoras :

La sagesse, le sage, beaucoup s'en faut que je le nie. Voici par quoi, au contraire, je définis le sage : toutes choses qui, à l'un de nous, apparaissent et sont mauvaises, savoir en invertir le sens de façon qu'elles lui soient bonnes.

Tout comme un médecin dont la vocation est de prescrire des soins au malade, le sophiste a pour défi d'enseigner à ses élèves de nouvelles connaissances et des critiques saines venant d'une personne sensible aux besoins réels de sa communauté? Néanmoins, le relativisme de Protagoras comportait des limites, et cela, malgré l'importance qu'il attachait aux relations entre les hommes. Cette problématique sera traitée dans la partie suivante de ce chapitre.

3.6 Les limites du relativisme

Les qualités de la race, l'ensemble des usages, des coutumes, des manières d'envisager la vie qui se transmettent de génération en génération, exercent une influence favorable ou défavorable – selon la manière dont tout cela est enseigné – sur la formation des jeunes enfants, permettant à ceux-ci de mieux développer l'élément personnel, individuel que chacun apporte à sa naissance, c'est-à-dire ce qui, en eux, est inné. Protagoras dans son enseignement, dénie l'existence de toutes ces doctrines :

[À l'avenir] il n'y a plus que des opinions, fondées sur les sensations, et toutes personnelles. Désormais, on vit dans le paraître, on ne connaît plus que lui, à un point de vue s'oppose toujours un autre point de vue, et celui qui aimait voir se heurter deux *logoi* contraires nous offre, en fin de compte, un monde où ce heurt est la loi, et où chaque thèse reste aussi valable que l'autre³⁸⁹.

Parlons-nous de l'enseignement politique? À Athènes, il était nécessaire de répondre aux exigences de l'éducation politique, car la démocratie antique réclamait de façon impérieuse des compétences réelles pour son administration, et pour assumer les responsabilités qu'exigeaient les nouvelles formes d'appointements publics, pour passer des lois pour aller en guerre ou pour établir de nouveaux traités et bien d'autres. L'art de gouverner revenait aux citoyens, le riche, le pauvre, l'agriculteur, le charpentier et bien d'autres, raison jugée fondamentale pour promouvoir la formation des citoyennes et des citoyens à la vie en société.

D'un point de vue technique, il était nécessaire soit d'être formé pour un métier, soit d'avoir une éducation civique essentielle à la vie publique. C'était le sentiment démocratique à Athènes au V^e siècle, mouvement démocratique d'où découle l'importance de l'éducation civique. Il nous serait possible de délibérer sur cette question encore de nos jours. L'aspect académique – bien qu'encore de niveau élémentaire en comparaison avec notre temps – nécessite de nouvelles exigences administratives si l'on veut développer la vie civique de la cité, et nombreux sont les citoyens athéniens à orienter leur future carrière selon les besoins sociétaux à venir.

Il va sans dire que la cité athénienne a évolué au rythme de ses besoins sociétaux et que ceux-ci évoluent encore de nos jours sous différentes formes. Alors, faut-il conclure que l'enseignement sophistique – il nous serait possible de dire la même

³⁸⁹ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 143.

chose pour l'enseignement actuel qui devient de plus en plus clientéliste tant il cherche à répondre aux besoins techniques des sociétés à venir – se limitait à l'interprétation et l'art de persuasion?

L'ensemble de cet enseignement ne revenait pas qu'à la pratique de la dialectique ou de la rhétorique. Il serait exagéré de dire qu'il ne s'agissait que d'apprendre à persuader. Certes, il était nécessaire d'acquérir ou de perfectionner l'art de la parole, afin de savoir comment argumenter en public. Toutefois, les sophistes cherchaient-ils à répondre – en quelque sorte – aux limites morales et intellectuelles de la démocratie antique ou aidaient-ils à promouvoir ses excès?

Les sophistes étaient des hommes qui exerçaient une activité concrète, puisqu'ils cherchaient à répondre aux circonstances de la démocratie athénienne au temps de Périclès. Leurs méthodes ont été utiles aux nouvelles réalités de la vie publique. Par exemple :

Le sophiste est un personnage public. Public d'abord, parce qu'il remplit fréquemment des fonctions politiques. Hippias, Gorgias et Prodicos ont tous été ambassadeurs de leur cité d'origine. Protagoras aurait rédigé une constitution pour la colonie panhellénique de Thourioi³⁹⁰.

Ce sont leur intérêt et leurs compétences en prose et en grammaire, en liaison avec leur habileté à débattre, qui ont fait en sorte que leur savoir était unique et, de ce fait recherché par les jeunes citoyens qui aspiraient à devenir de grands politiciens. Au temps de Périclès, l'aristocratie a été remplacée par la démocratie et cela eut pour conséquence l'intensification de la vie politique à Athènes. Le fait d'être libre d'échanger sur la place publique nécessitait l'acquisition de connaissances les plus persuasives afin de faire valoir ses idées si notre désir était de devenir éligible à la gouvernance du peuple. Était-ce la seule façon d'y arriver?

L'aristocratie n'avait pas préparé les citoyens à ces nouvelles exigences morales et intellectuelles de la vie démocratique. Elles ont été forgées à partir des traditions familiales. De plus, il n'y avait pas de discipline ni d'enseignement théorique sur les croyances religieuses, sur la grammaire ou sur l'interprétation des poètes qui soit

³⁹⁰ Anne Balansard, *Les sophistes et les techniques*, (dir) L. Brisson et F. Fronterotta, *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 43-44.

intéressante. La particularité de cette nouvelle forme d'enseignement consistait à répondre aux besoins éducationnels de l'époque, c'est-à-dire aux nouvelles exigences du politique et aux exigences soulevées par l'art de la persuasion, la rhétorique proprement dite.

Le pouvoir de la persuasion devenait une nécessité à l'échelle politique pour celui qui voulait accéder à la gouvernance du peuple. Le savoir des sophistes – les connaissances grammaticales, les différentes cultures et leurs expériences de la vie – faisait en sorte qu'ils s'immergeaient dans la culture athénienne à des moments propices aux besoins politiques de la démocratie athénienne. C'était un besoin très réel, mais bien qu'en premier lieu la réputation des sophistes avait la faveur de la communauté, leur contribution a connu certaines limites, car ils n'ont pas été persuasifs.

Sans l'ombre d'un doute, ils ont rendu un grand service à la communauté athénienne en participant à l'éducation des citoyens athéniens pour les rendre aptes à présenter leurs idées de manière claire et précise. La façon de parler était vitale pour celui qui était à la recherche du pouvoir de persuasion qui lui était indispensable s'il voulait débattre devant l'assemblée générale. En effet, une personne qui n'avait pas la compétence suffisante pour délibérer de manière adéquate ni même pour découvrir les erreurs commises par son adversaire ne pouvait escompter qu'un résultat final désastreux pour elle. On peut même jusqu'à supputer un procès possible à son encontre et avec une sentence de condamnation à mort.

Dans un autre ordre d'idées, mais toujours en relation avec les limites du relativisme chez les sophistes, Gorgias 456 – b est un petit texte dont l'origine remonte sans doute à Gorgias lui-même :

Gorgias et son frère médecin sont auprès d'un malade. Le frère, suivant la *techno* ou l'*épistémè iatrike*, fait les constatations nécessaires et formule les prescriptions, donc indique les médicaments à prendre pour guérir. Cela c'est le domaine du *didaskein*. Mais il manque quelque chose : il faut persuader le malade qu'il vaut mieux prendre les médicaments que de ne pas les prendre, et cela dépasse les compétences du médecin³⁹¹.

³⁹¹ Olof Gigon, *op. cit.*, p. 234.

Dans cette histoire, l'*épistémè* du médecin sauva la vie du malade, mais ce n'est pas lui qui pouvait persuader le malade de l'importance de rester en vie. Sur ce problème, Platon se réfère au philosophe alors que, pour Gorgias, c'est celui qu'il appelle modestement le *rhétor*, l'homme de la *praxis* politique et éthique qui sait ce qui est *agathon* ou *kanon* pour l'homme et qui est capable de convaincre son partenaire de prendre la meilleure décision selon les circonstances. On observe donc une des conséquences des limites de la démocratie à partir de l'idée qu'il y avait une rivalité immédiate entre la philosophie et la sophistique, car Platon considère le *rhétor* comme un charlatan.

Certains hommes étaient ambitieux face à la vie politique, et l'enseignement de Protagoras était une façon de répondre à leurs ambitions politiques. Cela dit, la démocratie antique comme la nôtre se réclame toujours du peuple et de ses mérites, alors que les limites de la raison heurtent encore bien des habitudes. Il n'est pas rare d'observer que l'homme qui est à la tête du gouvernement démocratique n'est pas un homme instruit ayant de bonnes mœurs, mais souvent un ignorant (*amathè*). Or, les sophistes étaient-ils le produit de la cité du fait qu'ils cherchaient à répondre aux besoins pédagogiques de celle-ci?

La cité était le fondement même de la cristallisation des idées de la société qui la constituait, et cela présentait un obstacle pour elle. L'enseignement des sophistes reflétait une grande proportion des passions humaines, sous toutes ses formes. En effet, ils tentèrent de répondre aux besoins d'éduquer les passions existantes du peuple de la cité ou ce à quoi la démocratie athénienne aspirait dans sa profonde réalisation à venir. La cité d'Athènes était bel et bien un État de droit, car la loi gouvernait la cité. L'homme est le sujet privilégié de l'enseignement de Protagoras, car pour lui la mesure de toutes choses est l'homme, puisque c'est à l'homme que revient le devoir de légiférer et d'appliquer les lois à l'ensemble de la communauté. Ce qui veut dire que la relation de l'homme peut s'expliquer de la manière suivante :

[II] renonce à toute relation avec l'être, à toute vérité qui aurait partie liée avec les dieux, cela veut dire qu'il instaure d'un coup un univers nouveau où ceux-ci n'ont plus de rôle. À force de s'interroger sur la mesure exacte dans laquelle l'homme de Protagoras était individuel ou collectif, on a fini parfois par perdre de vue ce contraste essentiel, qui changeait tout³⁹².

³⁹² Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 142.

L'être humain possède-t-il les réponses aux problèmes démocratiques ou doit-il tendre vers quelque chose de meilleur – une chose qui le transcende ? Cet aspect est directement lié à l'avènement de la démocratie pour la raison suivante :

[Q]u'en plus de cela ce que voici soit encore ton opinion... – Quoi ? – Que chacun de ces simples particuliers qui se font payer, ceux justement que ces gens-là appellent des sophistes et en qui ils voient des concurrents, ne fondent pas la culture qu'ils donnent sur d'autres maximes que celles dont la multitude fait profession les jours où elle se masse et fait bloc, et c'est à cela qu'ils donnent le nom de sagesse³⁹³.

Mais la multitude est-elle capable d'agir avec sagesse ? Il faut comprendre que ce sont « les décisions des assemblées, se prenant en général sous des réactions du moment, n'obéissent jamais à une réflexion d'ensemble et elles éveillent chez les sages la nostalgie de la raison³⁹⁴ ». D'où découlent deux perspectives, qui incluent certaines restrictions morales. Celles-ci sont nos propres intérêts en relation avec les accords ou les formes de dialogues nécessaires à la préservation de la vie en société. L'être humain est un être social, après tout. C'est la raison pour laquelle il faut parler non seulement du mouvement sophistique, mais d'un mouvement humanitaire.

Nous parlons de l'origine des lois. Toute société, toute culture, toute civilisation possèdent une certaine appréciation d'elle-même, de ses pratiques, de ses coutumes et de ses institutions. De plus, on ne fait plus référence aux sanctions divines, mais aux sanctions humaines. L'idée qu'il y a plusieurs réponses possibles à chaque sanction humaine a eu pour effet d'engendrer plusieurs sens possibles, certains seront nécessairement faux alors que d'autres seront jugés authentiques. Quoi qu'il en soit, ces différents sens ouvrent aux dialogues. Expliquer leur acception est indispensable, car ils sont le fondement de ce que l'on juge vrai ou faux.

À titre d'exemple, Protagoras a été accusé d'être payé pour son enseignement ; si son élève n'obtenait pas un quelconque avantage de cet enseignement, celui-ci pouvait alors s'en remettre aux dieux. Cette question – plutôt ironique – était argumentée par des hommes et non par des dieux, ce qui aurait été bizarre. L'idée de s'en remettre aux dieux incombait d'abord à l'élève lui-même pour avoir fait ce choix. Il devait donc juger comment il devait s'en remettre aux dieux, si tel était le cas. L'ambition

³⁹³ Cf. Platon, *La République*, 493 a.

³⁹⁴ Cf. Plutarque, VI, 6, I.

de Protagoras d'enseigner aux hommes l'art de gouverner a eu pour résultat de remettre en question certaines pratiques de l'époque.

Gorgias était sous une certaine dépendance, car il était soumis à son enseignement vis-à-vis des autres comme un esclave l'est au service de son maître. De plus, il n'avait pas daigné accuser Platon de l'injustice que celui-ci commettait à l'encontre de ses disciples lorsqu'il a renoncé à l'utilité de son enseignement. Ce phénomène a été subversif, autant sur le plan moral qu'épistémologique en ce qui concerne la capacité de l'homme à se persuader qu'il pouvait juger de tout. Ce à quoi le relativisme se limite. D'où le problème de la relativité chez Protagoras dont Platon ne pouvait accepter l'idée, comme s'il suffisait de se convaincre soi-même pour parvenir à, la réalisation d'un projet quelconque, alors qu'en fait, plusieurs éléments sont à considérer. Ainsi, la question qui était débattue par Platon et Aristote – et qui l'est encore de nos jours – revient au problème de l'éducation morale, qui dénote les limites du commun chez les philosophes, qui considèrent que la nature de l'homme n'est pas politique, raison pour laquelle il faut l'enseigner. Est-ce le cas? Les sophistes étaient-ils en mesure de le faire? En apparence, les sophistes, en tant qu'éducateurs, incitaient à une forme d'enseignement. Celle-ci met en évidence les qualités dans l'excellence humaine.

Un bon exemple apparaît lorsque Platon interroge le jeune Ménon, dans le dialogue qui porte son nom, à savoir si la vertu peut être enseignée. Bien que nanti, Ménon chercha quand même à s'éduquer. On peut parler ainsi d'un sculpteur qui possède l'art de la *sophoi*. Par *sophos* nous entendons une aptitude technique qui peut être perfectionnée par l'enseignement. Pour cela, il est souhaitable que quelques experts aient les qualités et compétences requises pour pouvoir l'enseigner. Cela permettait de savoir qui était le plus habile, car son expertise avait été prouvée lors de débats publics ou lors d'un travail quelconque.

Dès qu'une personne dépassait les connaissances de son maître, devenait-il un éducateur à son tour? Peut-on parler de prudence chez Protagoras, qui en quelque sorte fait référence à la *sophos*, car dans l'Antiquité il était prudent de ne pas parler des dieux ni d'enseigner des connaissances douteuses en public. Bien qu'il y eut des experts pour vérifier les choses techniques, y avait-il des connaisseurs pour tester l'humanité des personnes qui évaluaient les compétences intellectuelles et morales de l'humain?

D'une manière générale, la *sophia* d'un menuisier, d'un poète, d'un navigateur, et bien d'autres formes de *technai*, a été apprise ou acquise par une certaine forme d'enseignement. Eschyle, tragédien de l'Antiquité, ne considérait pas la *sophos* comme une chose. Il était donc probable que les sophistes étaient des pédagogues qui enseignaient les arts utiles à la vie. En particulier, ceux de la vie privée et publique.

Par exemple, Solon était d'abord considéré comme poète avant de l'être comme sophiste. Il semble que l'origine du terme sophiste fasse référence à la poésie ainsi qu'à la musique qui les accompagnait dans leur pratique. La *sophia* exigeait donc qu'il y ait des experts qui possédaient des connaissances qui leur permettaient de distinguer ce qui était naturel à l'homme afin de pouvoir l'enseigner³⁹⁵.

Socrate explique, dans le *Lysis* (204 a), que les sophistes ne sont pas des hommes quelconques. Ce sont leur compétence qui nous amène à leur attribuer une authenticité commune par delà l'enseignement. Les Athéniens étaient suspicieux de ceux qui pratiquaient le métier d'enseignement, car ils disposaient de connaissances qu'une grande majorité de citoyens ne pouvaient comprendre instantanément. Ici, nous pouvons faire une transition avec l'ascension pédagogique à laquelle Platon fait référence.³⁹⁶

Dès qu'une personne avait l'aptitude de savoir parler dans les lieux privés et publics, comparativement à d'autres qui ne l'avaient pas, elle devenait objet de suspicion. En effet, cette personne était considérée supérieure aux autres citoyens, par son intelligence ou par sa compétence à savoir bien parler devant un public. Cela explique la raison pour laquelle l'adjectif *denos* était associé au mot sophiste sous forme d'insulte. Dans un de ses écrits, Sophocle dépeint une scène dans laquelle un esprit bien disposé avec de véritables pensées était préférable à n'importe lequel des sophistes considérés maîtres dans l'art du discours.

Le sophiste se dit d'une personne qui importune, qui dérange, mais qui est malgré tout, considérée comme professionnel du métier de l'enseignement. Le peuple athénien était ambivalent face à cette situation transitionnelle de la vie morale et intellectuelle dans l'Antiquité. Comme de nos jours, l'enseignement était une manière respectable pour gagner sa vie. Ainsi, Socrate était fils de maçon, et il était fort peu

³⁹⁵ Cf. Platon, *République* 596 d.

³⁹⁶ Cette partie a été traitée dans le premier chapitre avec l'analyse de la *République* de Platon.

probable que quelqu'un ait pu lui reprocher d'avoir appris ce métier. Afin de satisfaire aux besoins privés et publics de la cité d'Athènes, le métier d'enseignement prenait nécessairement diverses formes. Les finalités de l'enseignement étaient ambitieuses, mais au cours de la démocratie athénienne, elles se limitaient à l'acquisition du pouvoir de persuasion pour l'avancement dans les affaires publiques des politiques de leur temps; pouvoir qui était donc développé par la pratique de l'activité politique.

Dans l'*Euthyphron* (3 c), Platon concède qu'il lui importait peu que quelqu'un puisse pratiquer la *deinos* tant qu'il ne la gardait que pour lui-même. Dès qu'une personne essayait de l'inculquer à d'autres, cela pouvait créer une certaine opposition et ainsi troubler l'harmonie du peuple. En principe on associe un mot à un objet en particulier, mais la valeur de ce mot n'aura un sens commun que dans la manière que l'on a de l'appliquer. Est-ce le cas en ce qui concerne la vertu? Tout le monde est concerné, mais chacun l'emploiera à sa manière bien qu'elle soit commune à tous, si l'on veut qu'elle ait un sens réel au sein de la communauté.

D'où le problème du relativisme chez Protagoras, car nous parlons d'une origine commune, qui évoluera de diverses manières. Il m'est possible d'être vertueux dans l'application de mes fonctions en tant que menuisier, alors qu'une autre personne se dira davantage vertueuse dans l'application de ses capacités en tant que musicienne. Cela peut-il vouloir dire que nous puissions tous enseigner ce que nous pratiquons, quelle que soit la pratique qu'on en ait? N'est-ce pas la même chose en ce qui concerne la valeur commune de la constitution athénienne ou de la démocratie directe, ainsi que de certaines visions des démocraties libérales modernes et celles des démocraties à venir?

Athènes était le modèle de ce qu'était la valeur commune de la démocratie dans l'Antiquité. En tant que modèle démocratique, elle ne pouvait dépasser ce qu'elle était déjà, car pour cela il aurait été nécessaire qu'il y ait une autre forme de démocratie à imiter. Thucydide, dans l'oraison funèbre qu'il prête à Périclès l'explique ainsi : « notre régime politique ne se propose pas pour modèle les lois d'autrui, et nous sommes nous-mêmes des exemples plutôt que des imitateurs³⁹⁷ ». Autrement dit, Athènes « n'a pas imité aucune autre cité, alors que les autres démocraties l'ont imitée, elle³⁹⁸ ». On peut parler « des opinions ou des sympathies qui dans le domaine, du moins, de la politique

³⁹⁷ Cf. Thucydide, II, 37, I.

³⁹⁸ Jacqueline Bordes, *op. cit.*, p. 322.

intérieure³⁹⁹ » ont associé la démocratie athénienne à une forme de constitution déterminée.

En était-il de même pour le langage politique qu'elle communiquait? Lorsque nous parlons d'un langage politique ou de la parole politique, nous parlons d'une formulation linguistique qui a pour but de définir les choses telles qu'elles sont, pour qu'elles puissent être développées à travers la pensée critique, le jugement critique. Platon demande : n'est-ce pas une action qu'accomplissent les orateurs quand ils parlent devant l'Assemblée du peuple? Nous parlons des hommes accomplis et de ceux qui disent les vraies choses. Et qui sont ces hommes accomplis? Sont-ils en mesure d'enseigner leur art? Parlons-nous des sophistes?

Les sophistes ont été les premiers à initier un tel changement à partir de la pensée antique, car elle spéculait sur le politique, l'éthique et la vie en société, autrement dit l'aspect social dans son ensemble. Parlons-nous du mouvement sophistique? De telles circonstances faisaient en sorte que les sophistes répondaient à un besoin réel : celui de l'enseignement politique. Ils étaient les premiers à recevoir le titre d'éducateurs professionnels dans la Grèce antique.

Un tel titre chez les sophistes ne les apparentait pas à une école ou à un mouvement précis, car ils ne partageaient pas qu'un type d'opinion. Ils pratiquaient leurs arts de manière individuelle et c'est la raison pour laquelle leur enseignement gagnait en popularité puisqu'il, possédait une signification pratique et politique au sein de la cité. Ils étaient des professionnels de la sagesse – *sophia*.

On observe diverses discussions ou opinions sur des propos contradictoires, mais peut-on dire qu'elles soient vraiment incompatibles par le seul fait qu'elles ne font pas référence aux mêmes choses? Les sophistes professaient l'art de la citoyenneté à partir de la parole publique et de la persuasion : la rhétorique. C'était donc ceux qui avaient les moyens financiers qui se hâtaient d'acquérir une telle formation afin de réfuter toutes formes d'allégations non justifiées.

Paradoxalement, « l'égalité se présente ici sous la forme d'une invitation à se distinguer ; en ce domaine, l'appartenance sociale n'est pas déterminante, ni la pauvreté

³⁹⁹ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 286.

un obstacle : chacun est estimé, et écouté, selon ses mérites, et l'égalité se présente, en définitive, sous la forme d'une liberté⁴⁰⁰ ». Peut-on définir la vérité à partir de la valeur qu'elle a? Autrement dit, le fait d'apprendre l'enseignement du sophiste ne revient-il pas à persuader l'audience d'une quelconque vérité, de sorte à gagner une plus grande influence sur eux pour enfin inverser la structure politique dans la direction opposée, gagner sa cause ou atteindre ses propres fins?

Didymus, philosophe cynique, explique que deux personnes qui se contredisent, car leurs idées sont en opposition, étaient tout à fait banales pour les citoyens dans les sociétés anciennes. Isocrate dans *l'Éloge d'Hélène*, parle d'un homme d'âge avancé qui soutient qu'il lui est impossible de parler de choses fausses, de choses contradictoires, de choses opposées à partir d'une même idée, car il prétend qu'il connaît l'unité des vertus. Pour Isocrate, il est impossible d'avoir deux versions des faits lorsqu'on parle d'une même chose, puisque lorsqu'on parle de choses distinctes, elles ne concernent pas qu'une seule chose, mais plusieurs, autrement dit la multitude.

Par exemple, la nourriture pour une personne qui est malade lui semblera désagréable, alors qu'un individu qui est en santé la trouvera bonne. On a deux contradictions qui partagent une même vérité : le besoin de se nourrir. Or, la seconde proposition, celle de celui qui est en santé sera la plus plausible en comparaison à la première : celle de celui qui est malade. C'est alors qu'un médecin – tout comme un politicien – changera la première condition pour la seconde, afin de définir la qualité de la nourriture, non pas parce qu'elle est bonne aux yeux du malade, mais parce qu'elle lui est vitale. Du moins, c'est ce que l'on souhaite lorsqu'on observe certains engagements politiques de nos jours.

Par contre, si l'on veut revenir à l'éducation des sophistes et aux limites du relativisme, l'enseignement était en quelque sorte comparable à une pratique médicale qui ne prescrit pas une médication ou un enseignement parce qu'il est la solution directe à un mal, mais bien parce qu'il n'y a pas d'autre solution. Pour un sophiste, était-il plus important d'enseigner l'art de la politique ou d'enseigner l'excellence politique? Bien que l'art sophistique signifiait pour tous l'art de rendre la moindre cause plus juste, il faut bien admettre qu'il ne favorisait ni l'oligarchie ni l'aristocratie.

⁴⁰⁰ Jacqueline de Romilly, Thuc., T. II, Paris, C.U.F., 1962, p. 96.

Le fait qu'ils étaient des étrangers – voire des invités dans certains pays – pour donner, sans que cela soit prévu, un enseignement quelque peu antidémocratique dans la cité, peut laisser supposer qu'ils contribuèrent à l'élaboration de l'ensemble des lois fondamentales qui déterminent l'organisation, les fonctions et les pouvoirs du gouvernement d'un État. Protagoras, sous le pouvoir de Périclès, a été fort utile à la constitution de Thourioi. Socrate explique que l'art dont fait usage Protagoras est celui de l'excellence politique ; mais, dès qu'une personne veut donner des conseils sur la vie politique, tous les participants au débat semblent compétents en la matière, car ils ont tous des opinions diverses sur la manière de diriger la cité. N'est-ce pas là où les limites du relativisme commencent, alors que tout semble possible?

Il faut reconnaître que dans son objection Socrate présumait que l'excellence politique pouvait s'apprendre comme on apprend l'art de l'écriture. Pouvons-nous en dire autant en ce qui concerne l'enseignement moral? En effet, « n'est-ce pas une injustice de plus que d'avoir plus ou moins transposé ces mots et de leur avoir fait dire que Protagoras enseignait à pratiquer une brillante carrière, comme celle que souhaitent » les jeunes athéniens puisqu'« il parle d'une bonne gestion, de capacité pour l'action politique et de bons citoyens⁴⁰¹ ». Protagoras fait référence à la *technè* et il faut reconnaître qu'elle n'est pas limitée à quelques spécialistes, mais que chaque citoyen est capable de l'apprendre et de l'appliquer à sa manière. La rhétorique en est un bon exemple. Il y a plus d'une manière de réussir à convaincre qui que ce soit lorsqu'il s'agit d'arriver à ses propres fins. Mais cela ne veut pas dire que l'on puisse y arriver pour autant, et c'est ce que nous proposons de considérer à travers les limites du relativisme. Il est faux de penser que tout est possible alors que la raison choque encore bien des habitudes.

De plus, la *technè* n'est pas délimitée par l'horizon de nos connaissances, puisqu'il nous est possible d'expliquer certaines choses, et cela de diverses manières. Platon était en accord avec Protagoras sur ce point, car bien qu'il ne croyait pas que l'enseignement politique soit possible, il n'était pas en mesure de dire qu'il ne s'enseignait pas. Il l'explique bien : « je ne croyais pas que la politique put s'enseigner, mais d'autre part je ne puis mettre en doute ton affirmation⁴⁰² ». Platon n'était donc pas contre l'idée qu'une telle science puisse exister.

⁴⁰¹ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁰² Cf. Platon, *Protagoras*, 319a.

Elle a forgé la pensée philosophique des sociétés anciennes. Tout comme Protagoras, Platon s'était engagé à résoudre les problèmes politiques de son temps, mais de manière différente. Il s'agissait, pour Platon, de prévoir un plus grand mal politique alors que, pour Protagoras, il était nécessaire d'apprendre à évaluer le pour et le contre afin de tirer la meilleure conclusion possible. Ironiquement, rien ne nous empêche de penser que Platon ait été au service de Protagoras et vice-versa, si l'on accepte cette manière de comprendre leurs activités, l'une sophistique et l'autre philosophique.

Ils questionnaient les problèmes de la bonne gestion et de la capacité pour l'action politique du citoyen. D'une part, Platon parle de compétence, et d'autre part, Protagoras, lui, « parle d'une technè, qui avec ses connaissances et ses règles⁴⁰³ », aide à l'accomplissement social d'une personne. Les deux domaines ici se recourent. Une fois qu'il a reçu un enseignement politique, il est capable de donner de bons conseils. Il est en mesure de délimiter les problèmes sociaux réels.

Est-il donc « déraisonnable d'imaginer que tel fut le point de départ de l'extraordinaire éclosion de maximes ou d'analyses que l'on trouve dans la littérature du temps, et plus particulièrement⁴⁰⁴ » lorsqu'on s'interroge sur les limites de la démocratie grecque à partir des œuvres de Thucydide et d'Euripide? Les limites de la démocratie grecque ont fait réfléchir l'assemblée athénienne plus d'une fois. Cela équivalait à une sorte de psychothérapie de groupe, dans le déroulement du débat, malgré le problème de l'apathie dont faisaient preuve les participants selon certains penseurs modernes, tel Finley.

De plus, de telles circonstances ont des implications militaires. Si l'on observe comment « la force d'une alliance, et les dangers que constituent les gens trop pauvres ou trop riches, le rôle de l'intelligence et de la prévision chez les chefs d'États ou d'armée, les dangers de la démagogie, le pouvoir de l'opinion, les parts respectivement allouées à l'argent ou à la gloire, la différence entre Grecs et barbares ainsi que ses limites, la nécessité du civisme et les avantages de la générosité⁴⁰⁵ » sont des éléments qui nous aident à comprendre la complexité des événements en cours, donc de ce que l'on ne pouvait prévoir. Ici, et cela, de manière aléatoire, on observe quelles sont les

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 291.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 292.

⁴⁰⁵ *Idem*

limites de la démocratie grecque et leur importance, car elles « impliquent une réflexion active, menée dans tous les domaines de la politique et tendant à faire de chacun une sorte d'expert, capable d'y voir clair⁴⁰⁶ ». D'où l'importance de la formation politique telle que la proposaient les sophistes.

On parle de compétence politique. Celle-ci implique une connaissance lucide des différents aspects des institutions et de ce que l'on pouvait appeler, pour une cité donnée, sa constitution : plusieurs sophistes, nous le savons, s'en occupaient. Protagoras répondait à cette compétence. En fait, s'il était le législateur de Thourioi, c'est qu'il était conscient des lois et qu'il était compétent en ce domaine. Ici, on observe un aspect qui était propre à la démocratie antique.

Nous faisons référence à ce que nous traduisons par constitution, mais qui désignait alors un ensemble de lois, de règles constitutionnelles, d'habitudes et de mœurs. C'est donc à partir de la constitution que la démocratie antique a pu remédier aux problèmes de la démocratie athénienne, comme l'amélioration et l'assainissement de la vie politique. On discutait dans les assemblées des mesures à prendre. Il était « normal que les sophistes, préparant leurs disciples à ces débats, aient voulu établir les bases d'idées générales, susceptibles de les aider⁴⁰⁷ ». Les sophistes étaient donc utiles à la vie politique athénienne.

L'enseignement des sophistes a engendré de nouvelles réflexions sur la vie politique athénienne. Une dette de Platon envers Protagoras, explique de Romilly, qui pourrait bien être plus importante que l'on ne l'imagine. Encore faut-il reconnaître l'importance non pas politique de cette œuvre, mais bien son aspect éthique. Une importante distinction sur le rôle du politique, selon Platon, dans la vie en société.

Par exemple, il y a « la morale, et aux conditions de vie, toutes choses qui, pour un Grec de cette époque, faisaient partie d'un système et étaient liées au régime, dans son sens large⁴⁰⁸ ». Celles-ci jetaient « les bases d'une sorte de vaste enquête sociopolitique, riche d'un bel avenir⁴⁰⁹! » Selon de Romilly, « les deux plus grands penseurs politiques de la Grèce sont donc, l'aboutissement des deux orientations de pensée qu'avaient lancées, à la fin du siècle précédent, nos deux sophistes :

⁴⁰⁶ *Idem*

⁴⁰⁷ *Idem*

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁰⁹ *Idem*

Protagoras, avec sa réflexion de législateur, et Critias, avec ses enquêtes de comparatiste⁴¹⁰ ».

D'un autre côté, Thrasymaque explique :

[L]es ambitions privées empêchent les hommes politiques de reconnaître ce qu'il y a de commun dans des thèses en apparence adverses, et il loue la constitution des ancêtres comme étant la mieux adaptée à tous les citoyens ou, si l'on préfère, la plus apte à mettre en commun leurs intérêts (elle est *koinôtate*) : nos hommes politiques d'aujourd'hui diraient que c'est une constitution pour tous les Athéniens!)⁴¹¹.

Deux points sont à observer :

[L]e premier consiste à juger de façon réaliste, non pas d'après des principes, mais d'après des résultats, en demandant : Que nous a apporté le régime actuel? Qu'en est-il résulté, en fait? Cette démarche est empirique et réaliste⁴¹².

Tout à fait le contraire de la philosophie de Platon, car pour lui tout revient à des principes d'ordres moraux et intellectuels. Isocrate « procède de la sorte pour juger des politiques impérialistes d'Athènes et de Sparte, dans le Sur la paix, et il procède de même pour opposer la démocratie actuelle à celle des ancêtres, dans l'Aréopagitique⁴¹³ ». Pour lui, il faut privilégier les principes qui assurent l'union et l'entente. En fait, Isocrate « loue la démocratie d'autrefois pour la bonne entente qu'elle faisait régner entre les citoyens, en particulier entre riches et pauvres, et il détache, comme le plus grand titre de gloire de la démocratie, la réconciliation qui suivit le départ des trente tyrans⁴¹⁴ ». Bien que toutes leurs œuvres aient été perdues, les sophistes ont quand même influencé la réflexion politique à venir.

En somme, une grande partie du V^e siècle, « si riche en analyse et en théories de genre divers, se rattache, sans l'ombre d'un doute, à l'influence de l'homme : il doit son essor même, à l'esprit qui, en dépit des divergences, se traduit encore clairement pour nous dans leurs recherches⁴¹⁵ ». Pouvons-nous parler des limites de la *poësis* chez

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 297.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 298.

⁴¹² *Idem*

⁴¹³ *Ibid.*, p. 98-99.

⁴¹⁴ *Idem*

⁴¹⁵ *Idem*

les philosophes antiques? Le bon sens – *poësis* – revenait à une chose. Il est partagé par la majorité. D'où le problème de la capacité intellectuelle de la multitude à faire usage de *poësis* dans la gouvernance du peuple.

C'est ce qui explique certaines choses qui excèdent sans doute les limites de la *poësis* telle que l'ont observé certains philosophes de la période antique, des limites à la démocratie antique qui soulèvent d'importants arguments politiques, c'est-à-dire ceux qui ont forgé la vie commune : le fait que « la philosophie a longtemps été hostile à la démocratie⁴¹⁶ ». L'idée de la *poësis* est l'une des limites de la pensée critique – de la philosophie – dans l'Antiquité en ce qui concerne la capacité intellectuelle de la multitude à gouverner.

Pourtant, la raison – *logos* – qui est innée chez tous les hommes, se démontre dans la vie de chacun, dans son passé aussi bien que dans son avenir. Toutefois, il ne suffit pas d'avoir de bonnes valeurs, encore faut-il être en mesure d'en faire bon usage. Le *logos*, ainsi que l'action – *praxis* –, ont tous deux un rôle principal dans les affaires humaines. Ils renvoient à la *poësis*. D'où le problème de l'hostilité de la philosophie en ce qui concerne la relation entre la vie commune et la démocratie, car l'usage de la *poësis* reste un problème. Il y a un manque réel lorsque l'être humain ne renonce pas à sa faculté d'agir, futile, indéfinie, aux résultats incertains, dont témoigne la fragilité des affaires humaines. Sont-elles le résultat d'un manque de *poësis*?

À titre d'exemple, dans la démocratie antique, si l'on fait référence au principe égalitaire⁴¹⁷ selon l'idée de la mise en commun des paroles et des actes, c'est-à-dire une manière de faire – *poësis* –, on fait référence à la constitution athénienne qui impose une limite dans la volonté de chaque polïtes qui dépend de la volonté du peuple. Bien que cette forme d'égalité commune entre les citoyens soit possible, il demeure que le partage des compétences, c'est-à-dire celles des hommes d'État, reste à définir. N'y a-t-il pas là une limite de la démocratie athénienne lorsqu'on observe qu'il y avait des individus qui se donnaient l'air d'être des hommes d'État et qui en persuadaient la masse, alors qu'ils ne l'étaient point⁴¹⁸?

⁴¹⁶ Jean-François Pradeau, (J.-F.), *Platon, les démocrates et la démocratie*, Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne, Naples. 2005, p. 17.

⁴¹⁷ Ce principe a été expliqué dans le deuxième chapitre.

⁴¹⁸ Cf. Platon, *Politique*, 291 d.

Dès que l'on regarde avec attention comment la démocratie antique a été la seule forme d'universalité possible conçue pour la société humaine du fait qu'elle était un tout, on réalise qu'elle était une revendication égalitaire à laquelle l'ensemble des citoyens avait recours. Un cadre dans lequel s'imposent des limites en ce qui concerne les compétences réelles de la multitude à gouverner, de sorte qu'elle puisse faire bon usage d'un tel privilège.

Il est curieux de penser que tous les citoyens avaient les compétences et aussi la volonté de bien les exercer tous ensemble, à l'instar d'un chef d'orchestre dont le groupe d'instrumentistes constitué pour interpréter une œuvre musicale ne possède pas les compétences requises pour cela. D'autant plus que, même si les musiciens sont en mesure d'interpréter l'œuvre du chef d'orchestre, auront-ils la volonté de bien l'interpréter?

Ainsi s'explique l'une des limites de la démocratie antique à partir de l'idée que tous ne possèdent pas les compétences à gouverner et encore moins la volonté de le faire. L'idée que tous soient compétents ainsi que tous aient la volonté de bien appliquer ces compétences soulève une évidence qui marquera les limites des illusions démocratiques à partir de la soumission aux faits. Problèmes auxquels se sont intéressés Platon et Aristote.

3.7 L'art politique

La manière dont le politique a été pensé dans la Grèce antique ne doit pas être jugée comme les premiers bafouillages de l'avènement démocratique jusqu'à la période actuelle. Au contraire, il importe de comprendre comment l'aspect technique a pris une forme plus grande dans la formation de l'homme, puisque sa nature a été forgée par l'art politique. Paradoxalement, l'expression de l'artiste se fait à travers tout son être à partir d'un idéal esthétique, d'un sens de l'harmonie ou d'un intérêt pour des recherches formelles ou conceptuelles⁴¹⁹. C'était dans les lieux communs que l'homme avait à mettre en pratique ses connaissances de manière générale.

Dans un but plus politique que général – comme le simple fait de penser et de parler de l'art politique – il y a des choses que l'on ne peut dépasser tant au niveau moral qu'intellectuel, et cela, malgré les forces qui nous sont extérieures. C'est à partir de cette prétention – celles des sophistes – que nous aborderons les limites du commun dans la démocratie grecque et le problème de l'enseignement des vertus politiques. Une question à laquelle nous cherchons toujours les réponses, à savoir si l'on peut enseigner aux hommes à devenir de bons chefs politiques du fait qu'ils sont en mesure de bien comprendre et de communiquer leurs idées politiques⁴²⁰.

Malgré tout le bon vouloir d'une personne, l'enseignement n'est pas une tâche facile à réaliser, tant du côté de l'enseignant que d'une personne inexpérimentée, qui n'a pas encore acquis une certaine habileté. La nature fait en sorte qu'il y a ceux dont les capacités morales et intellectuelles les rendent aptes à apprendre ce qu'on leur enseigne et les autres dépourvus des dispositions nécessaires pour acquérir des connaissances. Ces formes d'apprentissage leur sont accessibles, car ils sont doués d'une plus grande capacité à apprendre. En fait, ils sont capables d'appliquer ce qu'on leur enseigne par eux-mêmes, une fois l'enseignement reçu.

Certaines personnes ne sont pas disposées d'un point de vue intellectuel à acquérir plus qu'elles ne sont en mesure de comprendre ce qui leur est enseigné. Elles ne possèdent pas cette capacité innée – *phusis* – pour apprendre certaines choses. Or,

⁴¹⁹ Pierre Manent, dans *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion, 2010; Il explique dans son introduction comment il observe l'histoire politique autant dans les grandeurs que dans les misères de notre démocratie à partir d'une innovation que fut la première « production du commun ». Dans cet ouvrage, je soutiendrai que celle-ci débuta en premier lieu avec le premier mouvement sophistique en ce qui concerne l'avènement de la démocratie antique.

⁴²⁰ Nous parlons des vertus politiques à travers l'art oratoire de sorte à enseigner l'art de gouverner.

le fait de mettre en pratique un quelconque apprentissage – par l'accoutumance – les rendra-t-il plus aptes à s'instruire ? Et ceux qui ont une plus grande facilité à s'instruire pourront-ils en apprendre davantage ?

Sans vouloir s'écarter de la période antique, mais afin de nous éclairer sur ce propos, C. S. Lewis, dans *Compelling Reason*⁴²¹, soulève une importante réflexion sur cette perspective des limites de la démocratie antique tout en traitant de ce problème dans la période moderne. Son approche nous aide à comprendre le défi auquel les sophistes se sont attaqués dans la période antique, tout comme l'éducation moderne cherche à donner un sens nouveau à l'éducation et comment la période actuelle est en crise. Lewis commence son explication sur l'éducation démocratique, mais non pas à partir de l'idée selon laquelle se font les démocrates de l'éducation. En l'occurrence, cela implique une éducation qui donne une égale opportunité à tous. Ainsi, l'accès à l'éducation doit être offert à tous, qu'ils aient ou non de la difficulté à apprendre. Pour Lewis, seul l'aspect démocratique de l'éducation doit être pris en considération.

Cependant, souhaitons-nous vraiment l'accès à l'éducation pour tous sans aucune distinction? Afin de réaliser cette nouvelle manière de penser l'éducation, Lewis croit qu'il faut abolir toute forme d'éducation jugée obligatoire et, bien qu'il y ait plusieurs bonnes raisons de le faire, sa principale raison se limite à celle d'augmenter les chances des élèves pour réussir à faire quelque chose par eux-mêmes. Parce que même s'ils ne sont pas en mesure d'apprendre leur alphabet, par exemple, il est fort probable qu'ils seront en mesure de réussir à faire quelque chose d'autre, comme devenir de grands orateurs.

Cela dépendra de ce qu'ils aiment en comparaison de ce qu'ils détestent de l'éducation. Aucune personne n'aura à se sentir moins intelligente qu'une autre. Tous seront en mesure d'apprendre ce qu'ils jugent utile pour eux. Ils seront ce qu'ils souhaitent devenir. Ce qu'ils souhaitent devenir sera à l'image de ce qu'ils souhaiteront apprendre. Afin de revenir aux problèmes qui nous intéressent, les limites de la démocratie antique étaient celles de l'enseignement des vertus politiques. Il nous est maintenant possible d'appliquer les idées de Lewis aux défis des sophistes de l'Antiquité. Il est évident que les sophistes cherchaient à répondre aux nouveaux besoins éducatifs des jeunes citoyens d'Athènes. Cet enseignement leur était

⁴²¹ C. S. Lewis, *Compelling Reason: Essays on ethics and theology*, Ed. by Walter Hooper, London, Harper Collins, 1998.

nécessaire s'ils désiraient devenir de grands citoyens au sein de leur communauté. Quand bien même, cette forme d'éducation a-t-elle survécu à la démocratie antique?

C'était, en quelque sorte, un enseignement sur mesure que proposaient les sophistes, comme l'exemple de Lewis décrit ci-dessus à propos de l'éducation moderne. Toutefois, tous n'avaient pas accès à l'enseignement des sophistes, car la rémunération jouait un rôle important. De plus, il serait curieux de penser que tous – y compris ceux qui étaient suffisamment nantis pour être mesure de payer les coûts réels d'un tel d'enseignement – étaient disposés à s'instruire, comme le suggère Lewis ci-dessus.

Certes, le mouvement sophistique accompagne l'évolution des différentes formes de l'éloquence, judiciaire, politique ou d'apparat, et il fait démonstration de l'utilité et de la puissance de la rhétorique. Le développement de cette profession est indissociable de la vigueur des débats politiques et culturels dans la démocratie athénienne à la fin du V^e siècle⁴²². Il reste à savoir si le mouvement sophistique a été la cause principale d'un tel changement. Est-il possible que les sophistes aient cherché à répondre à un besoin d'éduquer les citoyens, alors que cette pratique existait déjà depuis fort longtemps? En effet, on ne peut penser que ni leurs œuvres peu nombreuses, ni leur enseignement n'aient pu susciter un tel engouement pour l'instruction dans l'Antiquité.

À vrai dire, les idées circulaient rapidement dans l'Antiquité, car les citoyens étaient à la recherche de nouvelles manières de penser le vivre ensemble⁴²³. Cependant, l'éducation posait quelques problèmes, dont celui des émotions de l'homme. Peut-on considérer l'individu réformable ou devons-nous nous rendre à l'évidence que cette problématique se renouvellera constamment, car chaque génération a ses propres questions et sera à la recherche de ses propres réponses? La démocratie antique ne soulève-t-elle pas la même difficulté, c'est-à-dire sommes-nous limités par les mêmes contradictions que dans l'Antiquité?

⁴²² Cf. *Le Point*, hors série n°2, p. 22.

⁴²³ Ici, nous tenons juste à ouvrir une parenthèse sur une question qui sera traitée plus loin dans cet ouvrage, c'est-à-dire le vivre ensemble dans la politique canadienne et comment elle est un élément important dans l'aspect de la démocratie représentative. Or, sommes-nous en mesure de comprendre ce qu'est le vivre ensemble, chose à laquelle les sophistes pensaient avoir trouvé les réponses, puisqu'ils pensaient être en mesure d'enseigner aux hommes les vertus politiques ?

Cet élan était aussi vif que les problèmes qu'ils suscitaient alors dans leur nouveauté vivante, comme l'explique si bien Jacqueline de Romilly :

Le résultat est que, s'il nous arrive aujourd'hui, chemin faisant, d'avancer une réflexion sur les limites que connaît tout enseignement, ou sur l'utilité qu'il y a à bien comprendre une situation si l'on veut s'y montrer brave, ou si l'on cherche à définir la part de la formation générale et de la spécialisation dans les enseignements intellectuels, on retombe presque infailliblement sur des arguments que les textes d'alors avaient aussitôt, et à chaud, alignés, pesés et coordonnés, il y a de cela vingt-cinq siècles⁴²⁴.

Ce débat se propagera partout, « ... pénètre la littérature, surgit au théâtre, détermine les façons de percevoir les données politiques et morales de la vie⁴²⁵ ». Pour Lewis, seul un enseignement moral peut développer chez une personne une plus grande maîtrise d'elle-même dans ses actes – dans la manière de prendre ses responsabilités – tout au long de sa vie. Pour cela, elle doit apprendre à reconnaître ses limites morales et intellectuelles en tant que personne, car la démocratie ne permet pas de faire n'importe quoi. Il y a des limites à ne pas dépasser en toutes choses, et cela, dans toutes formes de société. Cet aspect manquait à l'éducation démocratique selon Lewis et cela était à la base du problème de l'enseignement sophistique des sociétés anciennes⁴²⁶.

On fait référence aux lieux communs qui dressent une importante limite à la démocratie : celle de savoir réfléchir avant de parler dans ces lieux communs si l'on veut être pris au sérieux par tous. Il faut bien admettre « qu'enseigner la vertu politique était déjà une assez belle audace, mais vouloir tirer tout cela d'un enseignement de l'art oratoire était encore plus audacieux. Or telle était – il est temps de l'avouer – la prétention des sophistes⁴²⁷. » Les limites de cet art oratoire furent d'abord d'ordre pratique, parce que rien n'empêche quiconque de dire tout ce qu'il veut et de prétendre être en mesure de tout faire, mais encore faut-il qu'il soit apte à réaliser ce qu'il a dit s'il veut être conséquent avec lui-même. Des difficultés – des limites – auxquelles l'excellence politique est soumise. Il faut être en mesure de transposer, comme

⁴²⁴ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 85.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁴²⁶ Cf. *Le Point*, hors série n°2, p. 50; Jean-Marie Bertrand explique dans un article intitulé Athènes, ville trop ouverte, comment Platon argue que l'orateur est soumis aux caprices de ceux qu'il veut convaincre et son discours est pollué par la nécessité de se faire prouver.

⁴²⁷ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 87.

l'éducation socratique, des fondements de l'homme, sans rien lui faire perdre de sa rigueur.

Cette manière de comprendre la vérité ne s'acquiert pas par la technique de la puissance ou de la perfection spirituelle – la vertu. Au contraire, « la finalité humaine de l'éducation s'accomplit dans la soumission aux exigences de l'Absolu »⁴²⁸, ce qui existe indépendamment de toute condition, de toute contrainte. Par exemple, une perspective de la démocratie grecque commune à une authentique vérité s'enseigne-t-elle de nos jours?

Les sophistes ont cherché à définir comment diverses applications ont un unique objectif. Pour mieux comprendre l'idée précédemment énoncée, nous dirons qu'il s'agit d'offrir de nouvelles approches éducatives à partir de l'idée que l'être humain est en mesure d'acquérir le pouvoir de faire mieux par la pratique. Or, un tel apprentissage peut-il mener à l'excès? Cette question est également à l'origine des limites de la démocratie antique dans la formation du citoyen ou de l'homme politique, car malgré ses mérites, l'éducation politique était l'enjeu fondamental des misères de la démocratie grecque malgré une révolution accomplie par les sophistes dans ce domaine – l'art politique.

Les sophistes, en tant que professeurs, ont eu « une large conception de la culture et de l'éducation » et « ont insisté sur le fait que l'homme en tant qu'homme devrait être au centre de toute entreprise éducationnelle⁴²⁹ ». Une telle audace a eu comme effet de forger la manière de penser et d'agir des citoyens d'Athènes au V^e siècle. Pourtant, c'est de là qu'il nous est possible d'introduire le mouvement sophistique dans l'avènement démocratique comme l'une des limites qui s'impose à toutes formes de démocraties – anciennes, modernes et contemporaines.

On parle d'une perspective des limites de la démocratie antique, celle des grands hommes à s'éduquer et à gouverner de manière efficace. Comprendre cette perspective en relation avec le mouvement sophistique, nous a permis de réévaluer les limites du commun dans la démocratie grecque afin d'établir que les limites de cette démocratie reposent non seulement dans l'enseignement des vertus politiques, mais

⁴²⁸ Henri-Irénée Marrou, *Op. cit.*, p. 99.

⁴²⁹ « The reason for the greatest triumph of the Sophists as teachers was, in a way, due to their broad conception of culture and education and their insistence that man qua man should be the centre of all educational endeavours ». In Simmons (G. C.), *op. cit.*, p. 38.

aussi dans leur acquisition. Somme toute, des limites qui ont forgé les lieux communs, c'est-à-dire ceux du politique et qui seront traités dans le prochain chapitre afin de comprendre les limites non seulement de l'enseignement des vertus politiques, mais aussi celles de l'activité philosophique dans le politique.

3.8 Les limites de la démocratie

Il nous a d'abord été possible d'introduire quelques perspectives des limites du commun dans la démocratie antique chez les sophistes dans cette dernière partie de la thèse. Il a été question de lieux communs. Les lieux communs nous aident à comprendre quelles étaient les limites du commun dans la démocratie grecque. Ce que l'on entend par commun revient à l'idée même de ce qu'est le politique : ce qui concerne la société organisée. Ce qui est donc commun revient à la société organisée sans quoi l'idée même du politique n'existerait pas, puisque celui-ci nécessite qu'une société soit organisée pour que l'utilisation des principes même du politique soit envisageable.

Il nous serait possible de dire la même chose de la démocratie directe. On parle de l'endroit où ont lieu les diverses délibérations sur le politique. Il va sans dire que le mouvement sophistique s'est adapté à ces lieux communs de manière à éduquer les futurs citoyens aux débats privés et publics des sociétés anciennes. En particulier, ceux qui aspiraient à plus de pouvoir politique au sein de la communauté.

Ensuite, il nous a été possible d'analyser l'art politique. Celui-ci est un moyen utilisé pour arriver à ses fins. Des fins, comme celles d'administrer la cité pour le bien-être de la communauté si notre désir est celui de la gouvernance. Sans aucun doute, il y avait des problèmes de corruption au sein de la gouvernance et ceux-ci ont engendré de nouvelles exigences dans la manière de gouverner la cité d'Athènes. Il fallait donc hiérarchiser la démocratie directe et pour cela il était nécessaire, pour tout citoyen en quête de grandeur, d'acquérir l'art politique. Toutefois, l'art politique pouvait-il suffire pour un citoyen s'il voulait devenir une meilleure personne?

Cette idée de grandeur a poussé Athènes à l'extrême de l'art politique. De là découlent les diverses analyses aux problèmes athéniens. La démocratie directe a ouvert tous les débats qui nous préoccupent encore de nos jours avec les démocraties libérales modernes.

Ainsi, les premières formes d'enseignement politique des sophistes ont apporté quelque chose de nouveau et d'utile à la vie privée et publique des Athéniens. Les peuples athéniens s'étaient donnés une plus grande liberté démocratique et celle-ci a été à la base du problème démocratique athénien. Les jeunes citoyens cherchaient à

s'instruire sans en connaître les risques à venir. De nouvelles réalités sociales auxquelles ils ne s'étaient pas préparés.

Enfin, l'enseignement des sophistes ne pouvait donc pas répondre aux besoins concrets de la démocratie directe, mais il nous donne, néanmoins, l'image d'une société qui va à l'encontre de difficultés, car elle ne maîtrisait pas la liberté d'enseigner à qui le voulait bien l'art politique, et cela pour différentes raisons. L'art politique ne répondait pas aux besoins moraux et intellectuels des sociétés démocratiques anciennes. Elle a donc été l'une des limites de la démocratie antique. On peut donc dire que la démocratie athénienne, par le fait qu'elle inspire et qu'elle indique sans signifier clairement, est l'expression d'une déchirure ontologique : l'homme participe à la démocratie sans la saisir pleinement, entre les étants qui sont, et l'Être par qui ils sont, mais qu'ils ne sont pas, se situe une séparation que rien ne saurait combler. C'est la raison pour laquelle toutes ces philosophies sont des philosophies tragiques du déchirement, toutes se posent le problème de rendre compte des relations de l'Être qui est Un avec les étants qui sont multiples.

Ainsi, la démocratie se trouve coupée de toute relation à l'Être transcendant, elle devient simplement le lieu où le discours manié efficacement par l'individu habile et doué pour rendre convaincantes les opinions qu'il a intérêt à inculquer à ceux qu'il veut manipuler à sa guise. De là naît la rhétorique qui fait du verbe un instrument aux services de la passion de l'individu ; elle enseigne à manier le discours de manière efficace sans poser de problème de la sincérité ou de la valeur de ce qui est dit. L'homme-mesure de Protagoras a donc engendré, aussi bien dans le domaine de l'éthique que dans celui de la politique, une démesure qui confond la force à la valeur. Telles sont les confusions, les hypocrisies et les violences de la démocratie athénienne.

CONCLUSION

L'AVENIR DE LA DÉMOCRATIE

La pensée politique des sophistes, de Platon et d'Aristote nous donne le désir de revenir à la raison, car elle met en évidence toutes les inquiétudes que nous pouvons avoir sur l'état à venir de nos sociétés démocratiques. Certes, certains penseurs diront que les anciennes perspectives démocratiques qui ont forgé les sociétés anciennes ne s'appliquent pas aux démocraties libérales modernes. Encore, faut-il être en mesure d'argumenter qu'il y a du bon et du mauvais à ce propos. On ne peut douter, à tort ou à raison, de l'influence qu'ont eue certains penseurs sur la pensée politique contemporaine, comme, entre autres, les sophistes, Platon et Aristote, sur certaines manières de penser le politique de nos jours, c'est-à-dire ce qu'il signifie. Ne suscitent-ils pas certaines interrogations, comme celle de rêver d'un monde où seule la sociabilité régnerait, où les hommes vivraient spontanément et naturellement en parfaite harmonie? Est-ce réalisable, d'un point de vue politique, ou nous faut-il espérer pour une autre raison une perspective qui soit politique? Peut-elle être philosophique? En fait, la philosophie est-elle utile dans l'éducation du citoyen afin de mieux le préparer face à l'avenir de la démocratie.

Certes, la pensée politique actuelle doit redécouvrir quelques fondements de la pensée politique à partir des sociétés anciennes. Par contre, pourquoi serait-il nécessaire d'étudier et de chercher à comprendre les limites de la démocratie antique tant elle nous semble dépassée par les événements présents, comme celui d'*Occupy Wall Street* dans le monde, ou comme la revendication par une grande majorité de professeurs et d'étudiants contre la hausse des frais de scolarité au Québec pendant la période de 2011-12? Certaines idées du politique restent, qu'on le veuille ou non, profondément humaines, mais ne sont-elles que politiques? Ne devons-nous pas d'abord considérer ce qui est humain et qui ne peut devenir un sujet de débat politique susceptible de le détruire?

La raison en est simple, il y a des vérités auxquelles la parole politique, d'où découle l'acte politique, nous inquiète, car elles atteignent, de manière continue, les limites de la raison chez l'homme. On ne peut tout dire pour ensuite être en mesure de tout faire. C'était l'un des problèmes dans l'Antiquité et cette même difficulté perdure encore de nos jours. Elle affecte nos valeurs intellectuelles et morales. D'où l'importance

de prévenir un mal à venir et c'est la raison pour laquelle notre thèse argumentera en faveur d'une démocratie dite observatrice.

La démocratie doit devenir le lieu où le citoyen peut observer et étudier les fondements sur lesquels elle a été bâtie, et cela, inclut les sociétés anciennes jusqu'à la nôtre. En fait, sans cette possibilité, n'avons-nous pas « raison de penser que le meilleur naturel, placé dans un milieu de croissance qui lui est hostile, deviendra pire qu'un naturel médiocre...⁴³⁰ » si l'on observe et étudie l'état actuel de nos démocraties contemporaines ? Afin de remédier à cela, est-il nécessaire que la philosophie politique soit essentiellement non pas l'acquisition de la vérité – chose qui s'avère difficile à réaliser tant les réponses sont diverses et complexes –, mais quelle observe les failles de la démocratie afin de mieux la critiquer, comme l'ont fait certains sophistes Platon et Aristote. C'est alors qu'on réalise l'importance des paroles dans l'acte politique, et cela, à toutes les époques la nôtre incluse, dont l'objectif premier est d'établir un défi qui sera transcendé de la parole politique à l'acte politique afin de discerner ce qui observable de ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire ce qui correspond à la réalité démocratique de ce qui ne lui correspond pas. Est-ce envisageable?

En fait, « toute action politique est [...] guidée par une certaine pensée de ce qui est meilleur et de ce qui est pire. Mais la pensée de ce qui est meilleur et de ce qui est pire implique une pensée de ce qui est bien⁴³¹. » D'où l'importance de la philosophie politique et de la façon dont elle doit chercher à établir un degré plus élevé de compétences intellectuelles et morales dans les affaires privées et publiques de la Cité. Par exemple, certains penseurs de la Grèce Antique disaient que Platon était l'ennemi de la démocratie alors qu'il était, d'abord, et avant tout, contre l'incompétence, et cela, sous ces diverses formes.

N'y a-t-il pas là une certaine leçon d'humilité pour l'Homme lorsqu'il s'agit de la manière dont il doit gouverner la véritable démocratie pour se rendre compte que cette tâche exige de bonnes aptitudes, et cela inclut le fait d'être conscient qu'il n'est pas toujours compétent pour gouverner? On observe donc un véritable désir de réagir contre un mal : les limites de la parole politique qui se résument dans l'action. L'ultime conséquence de ce mal est qu'il aboutit à un gouvernement médiocre. Le traitement de Mytilène par la démocratie athénienne illustre bien cette idée.

⁴³⁰ Platon, *République*, 491 d, trad. G. Leroux, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁴³¹ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 16.

Après avoir repoussé une révolte en 428, l'assemblée, sous l'influence de Cléon, a envoyé une trirème qui avait pour ordre de tuer tous les hommes dans la Cité et d'emprisonner tous les enfants et les femmes pour en faire des esclaves. Le jour suivant, l'assemblée se repentit d'avoir voulu poser un tel acte. Elle a donc décidé de revenir sur sa décision pour prévenir un malheur. Elle a envoyé une seconde trirème afin d'empêcher la première qui était déjà en chemin depuis déjà un certain temps, pour éviter le pire, c'est-à-dire le massacre de gens innocents, dont le crime était de s'être seulement rebellés contre certains principes démocratiques de l'époque. C'est la raison pour laquelle l'observation des limites de la parole politique dans la démocratie antique soulève d'importantes inquiétudes sur la liberté de la parole. Il importe de savoir de quelle façon la parole doit régir la Cité à partir d'une forme de compétence réelle, de même cette parole doit être observable dans la conformité entre l'acte réalisé et le discours énoncé. Elle ne doit pas devenir *la* source d'un mal.

À vrai dire, les textes où Platon dépeint le malheur démocratique sont en accords sur une chose : par nature l'être humain n'est pas compétent en politique. Il faut reconnaître qu'il existe un art politique : celui de la justice. Cependant, la réaction de Platon n'était pas d'exposer les problèmes, mais de chercher « à définir en quoi consiste la compétence, dans l'absolu, sans se satisfaire d'idées vagues, l'attribuant aux hommes en apparence les mieux doués⁴³² ». Platon dépeint l'image d'un régime où règne la démocratie. Or, cherchait-il toujours la possibilité d'un art de gouverner qui ne soit plus routinier? Parlait-il d'une nouvelle forme de pensée qui repose sur une vision lucide des fins mêmes du politique ?

Pour lui, le caractère même de la pensée politique prend tout son sens : prévenir l'épidémie d'un mal qui ne peut être soignée par quiconque, car actuellement, nous n'avons pas les compétences pour le faire. Pour Platon, le mal réel revenait à l'enseignement des sophistes. Par exemple, il y a une conviction chez les Grecs, « c'est l'idée que les plus anciennes communautés humaines, celles des montagnes que décrit Platon dans le troisième livre des *Lois*, tirent leur subsistance de techniques, qui, quoique rudimentaires, attestent une intelligence rationnelle⁴³³ ». Cela tente d'expliquer pourquoi la philosophie était d'abord technique avant de devenir politique.

⁴³² Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 59.

⁴³³ Richard Bodéüs, *op. cit.*, p. 130.

Sur ce point, Platon, dans le dialogue du *Protagoras*, réintroduit le problème de l'enseignement de la vertu ou plus précisément celui de l'art politique, la *politikè technè*. L'art politique que propose Protagoras porte sur « la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux sa propre maison, ainsi que, dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en parole⁴³⁴ ». À titre d'exemple, *Gorgias*, quant à lui, propose l'art de bien parler c'est-à-dire la connaissance du juste et de l'injuste. Il nous a été possible d'entrevoir chez Aristote que cette tâche n'est pas facile à réaliser lorsqu'il s'agit d'atteindre le juste milieu – *endoxa*. Sans contredit, il n'est donc pas déraisonnable d'ajouter à ces expériences les limites de la parole politique dans le but de mieux comprendre quels sont les besoins humains réels.

Mais « si les sentiments humains n'avaient rien de commun entre eux, s'ils étaient spécifiques à tel ou tel individu, si chacun de nous éprouvait ses propres impressions, différentes de celles des autres hommes, on aurait du mal à faire connaître à son voisin ce qu'on ressent⁴³⁵ ». Certes, le but des démagogues dans les sociétés anciennes n'était-il pas de chercher « à se rendre agréables au peuple et la rhétorique impliquait donc que l'on reconnût la souveraineté des passions populaires⁴³⁶ ». Ainsi, l'opposition de Platon était totale, et cela, de manière radicale, car « la vie selon la rhétorique à la vie selon la philosophie et à poser en principe que le seul but à quoi doit tendre un art politique digne de ce nom est de rendre les citoyens meilleurs⁴³⁷. » Or, celle-ci resta à définir dans l'Antiquité, car aucun homme politique n'a encore mis en pratique un tel art. Autrement dit, cet art existe-t-il?

Les sophistes comme les hommes d'État avaient la prétention d'être des experts en politique « sans jamais se demander ce qui était raisonnable ou juste, ils ont gorgé la Cité de ports, d'arsenaux, de murs, de tributs, et d'autres vanités du même genre! Or, quand la crise arrive, sous la forme d'accès de faiblesse, les hommes qu'on accuse sont ceux qui se trouvent là, à essayer de conseiller la Cité⁴³⁸. » Sur ce point, il serait intéressant d'établir les limites de nos institutions économiques face à la crise à venir, tant morale que politique, de nos sociétés actuelles alors qu'elles cherchent à nous conseiller sur nos manières de vivre. Il faut reconnaître que Socrate est un des rares

⁴³⁴ Platon, *Protagoras*, 318 e-319 a, trad. Frédérique Ildefonse, GF Flammarion, Paris, 1997. Platon, *Protagoras*, 318 e – 319 a, trad. F. Ildefonse, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁴³⁵ Platon, *Gorgias*, 481 d, trad. M. Canto-Sperber, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁴³⁶ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 60.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁴³⁸ Platon, *Gorgias*, 519 a, trad. M. Canto-Sperber, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

exemples, « pour ne pas dire le seul, qui s'intéresse à ce qu'est vraiment l'art politique et que, mes contemporains, je suis seul à faire de la politique⁴³⁹. » Comment devons-nous penser le politique aujourd'hui alors que les fondements actuels de nos démocraties sont instables si l'on en juge par les quelques mécontentements de certaines personnes face à l'idéal démocratique? Ici, il nous est possible de faire un lien avec le dialogue d'*Alcibiade* dans lequel il n'est plus question pour lui de rester un jeune homme, mais de devenir un homme politique. Or, était-il compétent pour l'être?

En fait, Alcibiade possédait de bonnes connaissances en politique. Ces dernières l'avantageaient aux yeux des Athéniens. Mais, où les avait-il acquises? Qui est celui qui les lui a enseignés? Fréquentait-il un maître, qui lui apprenait ce que le juste et l'injuste sont? Avisait-il les Athéniens sur ce qu'ils ne maîtrisaient point? Il ne fait donc aucun sens qu'on n'« aborde pas la vie politique sans apprentissage ni étude : il faut d'abord se connaître soi-même et savoir ce qu'est la vertu⁴⁴⁰ ». En fait, c'est à partir de l'analyse philosophique qu'on apprend, que l'on sait, que l'on possède un art ou que l'on fait l'acquisition d'une science. C'est alors que l'on réalise une nécessité :

[Celle] de passer du domaine de l'art à celui de la science, du bon sens, qui voit et pratique le vrai, à l'intelligence qui le prouve, l'analyse et le reconstruit, et pour en faire ainsi l'instrument par excellence de la dialectique et de la spéculation du philosophe, sans que le philosophe, pour autant, cesse d'être un sage⁴⁴¹.

Or, cette science existe-t-elle? Deux possibilités s'offrent à nous : « l'une est le gouvernement des philosophes proposés dans la *République*, l'autre définit, dans le *Politique*, la souveraineté absolue accordée à qui possède l'*art royal*⁴⁴² ». L'idée de compétence est ici centrale, car il reste à savoir si c'était sous une forme élargie de la démocratie antique qu'elle commandait l'ensemble. De plus, en ce qui concerne la sagesse et la raison, n'était-ce pas l'État qui possédait une vraie science, une *épistémè* :

La cité que nous avons décrite me semble être réellement sage. Elle est en effet sage dans ses délibérations, n'est-ce pas? Oui! Et justement, cette qualité particulière, la sagesse dans les délibérations, il est manifeste qu'elle constitue une forme de savoir. Car ce n'est certainement pas l'ignorance, mais bien le savoir qui fait que les hommes délibèrent avec sagesse, n'est-ce pas? Oui. Et justement,

⁴³⁹ Platon, *Gorgias*, 521 d, trad. M. Canto-Sperber, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁴⁴⁰ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁴¹ Jacques Chevalier, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁴² Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 61.

cette qualité particulière, la sagesse dans les délibérations, il est manifeste qu'elle constitue une forme de savoir. Car ce n'est certainement pas l'ignorance, mais bien le savoir qui fait que les hommes délibèrent avec sagesse, n'est-ce pas? [Et] c'est ce groupe qui apparemment constitue naturellement le groupe le plus restreint [429a] parce que c'est à lui qu'il revient de participer à ce savoir particulier qui est le seul, parmi tous les autres savoirs, à mériter le nom de sagesse⁴⁴³.

Une perspective qui impose des limites à la démocratie antique, car un artisan n'était pas en mesure d'expliquer l'art de la guerre à un guerrier, de même que l'État n'avait pas d'avantage à écouter ceux qui ne savaient pas gouverner. Était-il donc raisonnable de définir ainsi ceux qui étaient les plus habiles à gouverner? De l'aveuglement populaire jusqu'aux philosophes-rois, la question reste extrême et résolue :

À moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans [473d] les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophique, à moins que les naturels nombreux de ceux qui à présent se tournent séparément vers l'un et vers l'autre n'en soient empêchés de force, il n'y aura pas, mon ami Claucon, de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain⁴⁴⁴.

Que pouvons-nous donc espérer? Ce n'est pourtant pas le chemin qu'a emprunté Platon. Les voyages de Platon en Sicile ont révélé bien peu d'espoir pour ce rêve de devenir une réalité, mais celui-ci demeure le seul, car il y a une passion qui pour Platon reste véritable et qui vaut la peine d'être vécue : « [D]e vivre la vraie leçon des expériences de la jeunesse⁴⁴⁵. » C'est la raison pour laquelle l'ambition de Platon ne s'arrêtera pas là.

Platon donnait le pouvoir aux philosophes, mais cette délégation restait un défi de taille. La formation des philosophes dignes de ce nom n'était pas facile. On ne naît pas philosophe, mais on le devient comme on acquiert de meilleures compétences nécessaires à la bonne gestion d'un État. Les philosophes de l'Antiquité avaient donc à développer un ensemble de qualités naturelles et de vertus⁴⁴⁶.

⁴⁴³ Platon, *République*, 428 b – 429 a, trad. G. Leroux, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁴⁴⁴ Platon, *République*, 473 d, trad. G. Leroux, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁴⁴⁵ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁴⁶ Cf. Platon, *République*, livre III.

Pour Platon, avec sa constante loyauté à la constitution, il était hors de question qu'il puisse être en accord avec le principe démocratique ainsi qu'avec l'idée de la souveraineté populaire. En ce qui concerne la démocratie, elle n'avait aucune connaissance du bien et, de plus, elle concédait qu'il n'était pas nécessaire de détenir des compétences réelles pour gouverner⁴⁴⁷. C'est alors que Platon offre une solution possible au mal démocratique, à partir de l'idée que tous ont la possibilité d'élever leurs qualités naturelles ainsi que leurs vertus, mais il nous faut définir les fins du politique en ce qui concerne ces connaissances. Platon tente de répondre à cette question, sous une forme distincte, dans le *Politique*.

L'une des fins du parler politique revient à la philosophie c'est-à-dire de définir l'*art propre du parler politique*⁴⁴⁸. Un art qui demeure néanmoins une science, car elle était « le seul critère de la qualité d'un régime⁴⁴⁹. » Or, dans le *Politique* de Platon, « ne nous rendons-nous pas compte que le caractère qui doit servir à distinguer ces institutions politiques, ce n'est ni le petit nombre ou le grand nombre, ni la liberté ou la contrainte, ni la pauvreté ou la richesse, mais bien une science particulière, si l'on veut être conséquent avec ce qui a été dit [292d] auparavant⁴⁵⁰? Ici, le mot *épistémè* ou des mots de la même famille sont présents tout au long du dialogue de Platon (le *Politique*), et cela, de manière continue. Sans cette science, la question du bon sens n'était aucunement crédible, c'est la raison pour laquelle on recherchait un régime qui était en mesure de bien la représenter. Or, le peuple souverain était-il en mesure d'appliquer cette science? Platon ne le pensait pas, car il était difficile de croire ce qu'était la politique :

[L]a politique serait la plus facile des techniques. Car nous savons bien que, parmi tous les Grecs, on ne trouverait pas, sur dix mille une telle proportion de champions au jeu de dames, alors, pour ce qui est des rois! Bien entendu, celui qui possède la science royale, qu'il exerce le pouvoir ou non, n'en doit pas moins [293a] recevoir le nom de *roi*, d'après ce que nous avons dit⁴⁵¹.

⁴⁴⁷ Cf. A. E. Taylor : « It was out of the question that, with all his practical loyalty to the constitution, he should approve of the principle of democracy, the sovereignty of the multitude who have no knowledge of the good, and have never dreamed that such knowledge is a necessary qualification for the direction of their affairs »; cite par Guthrie, W. K. C. *Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 96.

⁴⁴⁸ En ce qui concerne l'*art propre du politique*, la philosophie ne doit pas être soumise à celui-ci, car elle a le devoir de le définir.

⁴⁴⁹ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 63.

⁴⁵⁰ Platon, *Politique*, 292 c, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, (dir.) Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁴⁵¹ Cf. Platon, *Politique*, 292 e-293 a.

Qu'elle que soit la forme d'autorité, l'important est que les gouvernants en place commandent avec compétence (*kata technèn*). Comme pour un médecin, dont les patients auront avantage à s'adapter aux conséquences possibles de la médication plutôt qu'aux ordonnances rédigées par celui-ci. Le médecin à l'instar du philosophe, est confronté au problème de la compétence.

La *technè*, telle que l'explique la pensée de Platon, doit être définie comme une science toujours d'ordre moral et philosophique. Notre compréhension du terme technique en usage dans l'antiquité n'a rien de similaire aux définitions de ce mot aujourd'hui. Est-ce là une des raisons qui expliquent les limites de la démocratie contemporaine ? Les citoyens étaient conscients que leur participation était limitée dans les affaires de la Cité, mais aussi que l'on accordait peu d'importance au fait qu'ils n'étaient pas tous compétents pour le faire. D'où le problème, non pas de la participation aux affaires politiques des citoyens, mais des compétences politiques qu'ils n'avaient pas. En ce qui concerne l'Antiquité, cette différence revenait à deux formes de sociétés.

Il était plus simple de gouverner dans une petite Cité, telle qu'Athènes, plutôt que dans un grand État, dont la gouvernance devenait problématique. À Athènes, les difficultés à l'échelle politique étaient traitées non pas de manière compétente, mais claire, car « le propre d'une démocratie directe est aussi d'éviter les problèmes de transmission, d'informations, de répartition, qui jouent un rôle important dans les démocraties directes, et requièrent des experts plus que des penseurs⁴⁵² ». Le sens donné au mot compétence de nos jours est tout à fait différent du sens que l'on donnait dans la période platonicienne; en effet, ce terme n'a plus la même richesse morale ni intellectuelle. Par ailleurs, bien que cette science soit réservée à une élite, il n'en reste pas moins qu'elle était enseignée.

Dans la mesure où ces distinctions étaient faites dans la vie politique, l'*art politique* de Platon était quasi utopique, car il reconnaissait qu'il ne naît pas de roi dans les cités comme il éclot une reine dans une ruche d'abeilles qui sera unique par sa supériorité de corps et d'âme. En réalité, il était nécessaire dans la démocratie antique d'établir des lois pour rendre possible cette forme d'idéal, c'est-à-dire opter pour un régime qui n'était pas parfait. Une telle perspective n'était-elle pas plus réaliste et, du même coup, ne révélait-elle pas une importante limite de la démocratie antique? Certes, le régime du philosophe-roi semblait être la meilleure idée pour Platon, mais il nous faut

⁴⁵² Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 65.

néanmoins nous contenter d'une diversité de régimes imparfaits tels qu'illustrés dans l'histoire au cours de la démocratie antique.

Sur ce point, dans le troisième livre d'Hérodote, celui-ci ajoutait : « [R]ien ne saurait se montrer préférable à un gouvernement unique, s'il est le meilleur⁴⁵³. » C'est alors que les paradigmes platoniciens refont surface dans la *République*, où il est question du bonheur ou du malheur du peuple, que l'on soit en accord avec ses paradigmes ou non. La démocratie trouve place là où le régime démocratique est le moins controversé. Une perspective qui n'était possible que lorsque l'autorité était partagée entre ceux qui sont responsables et le gouvernement qui en résulte. C'est la raison pour laquelle la démocratie risquait de faire moins d'erreurs qu'un gouvernement souverain, car le paradigme du moindre mal, tel qu'expliqué par Platon dans les *Lois*, posait une limite à la démocratie antique, celle-ci ne pouvant être le modèle du moindre mal. En effet, il fallait qu'il y ait un régime mixte où des caractères divers se rencontraient et, du même coup, s'équilibraient. Aristote partageait-il cette vision?

Aristote reprendra le jugement platonicien dans *Les politiques* lorsqu'il explique « que la tyrannie étant la pire est celle qui s'éloigne le plus d'une constitution, en second vient l'oligarchie, (car l'aristocratie s'éloigne beaucoup de cette constitution), la plus mesurée étant la démocratie⁴⁵⁴ ». Aristote n'était pas à la recherche d'une constitution de type unique, car il semble être plus réaliste que Platon d'une part et qu'il n'était pas nécessairement contre la démocratie d'autre part, car « il faut voir de quelle manière doit procéder celui qui veut établir de telles constitutions, je veux dire chaque espèce particulière de démocratie et aussi d'oligarchie⁴⁵⁵ ». Sur ce point, pour Aristote ainsi que pour Platon l'idée d'un régime mixte semblait la meilleure.

Aristote donna une justification théorique à la souveraineté populaire. Pour lui, la compétence de la souveraineté populaire « réside précisément dans le caractère collectif de la masse, où se mêlent en un tout des aptitudes diverses⁴⁵⁶ ». Cette idée n'était pas étrangère à l'Antiquité, car dans Thucydide, le jeune Alcibiade insista sur le mérite de l'association :

⁴⁵³ Sur ce point voir Hérodote, III, 82.

⁴⁵⁴ Aristote, *Les politiques*, IV, 2, 1289-a, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

⁴⁵⁵ *Idem*

⁴⁵⁶ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 67.

Nous avons ici une heureuse tradition : c'est en délibérant jeunes et vieux ensemble que nos pères ont mis nos affaires en leur haut degré... Dites-vous pour cela que, l'une sans l'autre, jeunesse et vieillesse ne peuvent rien, mais que le vrai secret de la force est d'associer, en les mêlant, le moins bon, le moyen et le vraiment parfait⁴⁵⁷.

Pour Aristote, la population comportait différents niveaux socioculturels qui convergeaient vers un juste milieu qui donnait l'avantage de s'adresser aux plus capables ; en effet, si elle ne parvenait pas à cet équilibre, elle pouvait devenir pire que les individus qui la composaient. Aristote, dans *Les politiques*, explique le problème de l'aveuglement c'est-à-dire les difficultés qui en ont découlé. Il écrit :

Il pourrait sembler que, d'une manière générale, donner la souveraineté à un homme et non à la loi est mauvais, puisque l'âme de cet homme peut être sujette aux passions. Mais si on la donne à la loi, <que celle-ci soit> oligarchique ou démocratique, quelle différence cela fera-t-il eu égard aux difficultés qui nous occupent⁴⁵⁸?

Pour comprendre ces difficultés, Aristote cherche à savoir comment expliquer que la masse, en tant que corps politique, peut avoir de grands mérites qui surpassent ceux de l'élite. Le principe d'Aristote est le suivant :

De plus, la multitude est plus difficile à corrompre : comme l'est une plus grande quantité d'eau, la masse est plus difficile à corrompre que des <gens> peu nombreux. Or quand un individu est dominé par la colère ou quelque autre passion de ce genre il est nécessaire que son jugement soit altéré, alors que dans l'autre cas c'est toute une affaire pour que tous ensemble se mettent en colère et se trompent⁴⁵⁹.

Chaque personne a donc une part de vertu et de sagesse au sein du groupe. On observe la formation d'une union comme « un être unique, ayant de multiples pieds, de multiples mains, de nombreuses sensations, et également riche et en forme de caractère et d'intelligence⁴⁶⁰ ». La multitude est donc en mesure de mieux juger certaines choses comme des œuvres artistiques ainsi que des pièces musicales, car si chaque personne est le juge d'une partie et le fait bien, tous jugent bien l'ensemble de ce qui est jugé.

⁴⁵⁷ Cf. Thucydide, VI, 18, 6.

⁴⁵⁸ Aristote, *Les politiques*, III, 10, 1281-a, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

⁴⁵⁹ *Idem*

⁴⁶⁰ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 68.

En fait, « la véritable beauté n'est-elle pas, elle aussi, la rencontre de traits dont tel ou tel, pris isolément, ne s'imposerait peut-être pas⁴⁶¹? » Une explication du savoir-faire de la masse qui se veut contraire à la démarche platonicienne, car elle naît d'un enchaînement collectif qui devient capable de raisonner les citoyens : dans un cas, le fait d'être à plusieurs est une garantie de supériorité, dans l'autre une cause de folie⁴⁶² ». Même si la foule assimilait la pensée d'une personne, elle restait néanmoins une forme de diversité qui regroupait dans la majorité des cas ceux qui en faisaient partie. Il faut bien admettre que la thèse d'Aristote était audacieuse, voire contraire aux anciennes habitudes de l'Antiquité. Il était d'avis qu'une foule dont le regroupement comportait de mauvaises personnes ne saurait présenter les mérites qu'il souhaitait, et que certaines personnes n'étaient pas nécessairement bonnes du fait qu'elles appartenaient à un groupe.

Cependant, il avait espoir en l'homme, car rien ne l'empêchait de penser que cette perspective puisse être envisageable voir même vraie. Il va sans dire qu'Aristote n'avait pas vécu les mêmes expériences que Platon, c'est-à-dire la folie démocratique à la fin du V^e siècle. Cependant, la démocratie détenait les pouvoirs d'échanger et celui de juger, qui sont néanmoins exercés de manière collective. En fait, Solon, explique Aristote, donnait aux hommes du peuple la responsabilité de l'élection des magistrats ainsi que la vérification des comptes, mais il n'accordait pas l'exercice des charges à titre individuel. Et pourquoi donc?

Il explique que « tous, en se réunissant, ont pour cela assez de discernement, et, en se mêlant aux meilleurs, ils sont utiles à l'État, tout comme une nourriture où des aliments impurs se joignent aux aliments purs profite plus que ces derniers en petit nombre⁴⁶³. » N'est-ce pas la façon selon laquelle fonctionne un jury, c'est-à-dire que l'on demande à un jury de juger à partir de l'expérience et de la sensibilité de chacun afin d'obtenir le jugement le plus juste possible sur la culpabilité d'un accusé. Pour le reste, la décision sera prise selon des lois après consultation d'un magistrat expérimenté.

C'est la raison pour laquelle Aristote tenait à revenir sur la grande idée de Platon qui mettait en parallèle la science politique et la médecine. Pour cela, il importe de comprendre comment un médecin à lui seul, « semble-t-il, peut juger un autre médecin,

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.68.

⁴⁶² *Idem*

⁴⁶³ *Idem*

comme seul un géomètre peut élire un géomètre : il faut la compétence⁴⁶⁴ ». Aristote admet qu'une personne puisse avoir une culture générale sans pour autant qu'elle ne soit une spécialiste.

Il est donc possible qu'un groupe d'individus qui possède une culture générale puisse être en mesure de bien réfléchir sur une question précise afin de remettre en question la parole d'une personne que l'on juge experte en la matière. Était-il raisonnable, dans la démocratie antique, que quelques personnes qui n'étaient pas aptes à devenir trésoriers ou planificateurs soient habilitées à juger les trésoriers ainsi que les planificateurs? Pas nécessairement, rétorque Aristote et, du même coup, il reprend, répète et réaffirme son idée principale :

Car ce n'est ni le juge, ni le membre du conseil, ni le membre de l'assemblée qui sont magistrats, mais le tribunal, le conseil, l'assemblée populaire, chacun de ceux-là en étant une partie (par partie je désigne le membre du conseil, le membre l'assemblée, le juge)⁴⁶⁵.

En fait, l'idée principale d'Aristote revenait à un besoin qui restait fondamental dans l'organisation d'un gouvernement autrement dit, l'organisation de lois. Les critères d'hérédité, de richesse, ou d'aristocratie n'étaient pas essentiels pour Aristote, car « rien n'empêche à un certain moment la masse d'être meilleur que le petit nombre ni d'être plus riche <que lui>, non pas chaque individu, mais l'ensemble des gens⁴⁶⁶ ». D'où l'importance des qualités, et de la lucidité du peuple dont témoigne un fait politique à Athènes, pendant lequel la vie politique avait perdu une grande partie de son intensité, et qui amena la démocratie, usée par les crises économiques et les défaites successives, à s'engouffrer dans l'indifférence. Autrement dit, on observe, dans l'avènement démocratique de l'Antiquité, des limites qui conduisent la démocratie antique à revenir à son point d'origine afin de retrouver un sens. On parle de la responsabilité que tous partagent, et cela, autant dans la beauté que dans les malheurs. Puis elle chercha un remède, « des plus modestes aux plus utopiques, et finalement, elle est plus ou moins revenue à l'idéal d'antan⁴⁶⁷. » Était-il propice de faire un retour au point de départ pour une soudaine prise de conscience?

⁴⁶⁴ *Idem*

⁴⁶⁵ Aristote, *Les politiques*, III, 11, 1282-a, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, *Les politiques*, III, 13, 1283-b.

⁴⁶⁷ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 71.

Cette prise de conscience revenait aux délégués, à ceux qui gouvernaient, et était soumise à des lois. Donc, il était inconséquent de penser que cette prise de conscience pouvait privilégier naïvement l'intérêt de chacun au détriment du bien de tous; elle ne se fondait plus sur la seule notion que tout homme était l'égal de l'autre, mais sur une compréhension plus approfondie, qui reconnaissait que la collectivité était plus significative qu'une somme d'individus. Ainsi, la réflexion d'Aristote ne fait un retour à son point de départ qu'en apparence, car elle revient à un élément qui reste central à notre première interrogation sur les limites du travail politique dans la démocratie antique.

Aristote « exprime, en particulier, les limites que comporte, à ses yeux, le régime républicain le plus juste, c'est-à-dire, la démocratie qui réussirait à garantir l'intérêt de tous⁴⁶⁸. » La démocratie parfaite n'est pas, dans l'absolu, le meilleur régime qui soit, car les devoirs politiques sont divers et ils comportent des habitudes de travail, dont l'exercice de la justice reste limité. Une démocratie dont l'ensemble « des intellectuelles et des savants lui semble rencontrer les exigences du jugement politique aussi difficilement que la république des gens d'affaires ou de menu peuple des travailleurs, l'une parce qu'elle cultive avant tout des savoir-faire, l'autre n'est prioritairement fondée sur la culture du jugement politique proprement dit⁴⁶⁹ ». C'est la raison pour laquelle « le philosophe, d'un point de vue pratique, ne rêve pas à l'instauration universelle d'une aristocratie, mais insiste sur la nécessité de réserver, en tout régime, une priorité à l'éducation, parce que celle-ci, selon le principe éminemment souhaitable de l'aristocratie, est l'élément clé de toute politique⁴⁷⁰ ».

À la lumière de cette réflexion, les opinions communes au sujet de l'éducation politique apparaissent dès le départ comme des tentatives inconscientes pour répondre à une question tout aussi inconsciente. Pour revenir à la cohérence, le philosophe est donc limité à maintenir « une opinion généralement tenue pour *absurde* ou pour *ridicule*⁴⁷¹ ». La philosophie a pour but de chercher à dépasser, non seulement les limites de la parole politique dans l'opinion commune ainsi que dans l'opinion politique, mais aussi « la dimension de la vie politique en tant que telle, car il est conduit à se rendre compte que le but ultime de la vie politique ne peut pas être atteint par la vie politique, mais seulement par une vie consacrée à la contemplation, à la

⁴⁶⁸ Richard Bodéüs, *La philosophie d'Aristote*, Presses Universitaires de France, 2003, p. 404.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 406.

⁴⁷⁰ *Idem*

⁴⁷¹ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 91.

philosophie⁴⁷² ». C'est ainsi que la parole politique dans l'Antiquité se transforme en une discipline qui n'est plus intéressée aux choses politiques au sens ordinaire du terme : Socrate nommait les enquêtes auxquelles il se livrait une quête du *véritable* art politique, et Aristote appelait son examen de la vertu et des sujets relatifs à la vertu « un genre de science politique⁴⁷³ ».

Nous parlons d'hommes accomplis et de ceux qui disent les vraies choses. Or, qui sont ces hommes accomplis? Sont-ils en mesure d'enseigner leur art? Parlons-nous des sophistes ? Lorsque Socrate s'adressa à Dionysodore, il lui demande de bien faire « tout ce qui lui plaît, pourvu qu'après cela il me fasse apparaître honnête homme⁴⁷⁴! »
Pouvons-nous espérer cela des sophistes? Certes, on observe diverses discussions sur des propos qui sont contradictoires, mais est-il possible qu'elles soient vraies dans leurs contradictions, du fait qu'elles ne font pas référence aux mêmes choses. Dans le dialogue de Platon, le *Théétète* (166a-168c), Socrate explique comment la phrase du sophiste est sous-entendue par un revirement ontologique, c'est-à-dire l'impression (*pathos*) est vraie alors que l'opinion (*logos*) ne l'est point. Peut-on définir la vérité à partir de la valeur qu'elle a? L'éducation des sophistes était en quelque sorte comparable à une pratique médicale qui ne prescrit pas une médication ou un enseignement parce qu'il est la solution directe à un mal, mais bien par ce qu'il lui fera du bien. Pour un sophiste était-il plus important d'enseigner l'art de la politique ou d'enseigner l'excellence politique?

Quoi qu'il en soit, cette approche incitait à la réflexion, parfois philosophique telle que mentionnée plutôt dans ce chapitre. Quand on parle des philosophes, les sophistes avaient des pensées et produisaient des écrits sur la vie politique et sur ses principes. Par exemple, Aristote soulève qu'il est important :

[De] traiter un peu plus longuement de ce qu'est chacune de ces constitutions, car il y a là quelque difficulté, et le propre de celui qui dans chaque domaine se conduit en philosophe, c'est-à-dire qui en considère pas seulement le côté pratique < des choses >, c'est de ne rien négliger ni laisser de côté, mais de rendre manifeste la vérité sur chaque < chose >⁴⁷⁵.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 91.

⁴⁷³ *Idem*

⁴⁷⁴ Platon, *Euthydème*, 284 e-284 c, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1950.

⁴⁷⁵ Aristote, *Les politiques*, III, 8, 1279-b, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

Aristote ira jusqu'à parler de l'égalité des fortunes, ce qui illustre des réflexions théoriques à partir de problèmes pratiques. De même chez Protagoras, on observe un mouvement de pensées à partir des traités qu'il avait fondés. On peut imaginer, car il nous est difficile de parler de choses dont on ne connaît pas le contenu, qu'il examinait des antilogies et des polémiques. Par ailleurs, les limites de la démocratie eurent « une influence des débats athéniens ainsi que des recherches des sophistes⁴⁷⁶ ». Ici, de Romilly explique :

[C]e que Protagoras avait inauguré là devait mener tout droit jusqu'à Platon, dont le grand traité, que nous avons pris l'habitude (latine) d'appeler *La République*, s'appelait en fait *Politeia*, c'est-à-dire *Sur la constitution*. Une dette, explique de Romilly, de Platon envers Protagoras qui pourrait bien être plus grande que l'on ne l'imagine. Encore faut-il reconnaître l'importance non pas politique de cette œuvre, mais bien l'aspect éthique, car on ne parle pas que de politique en tant que science que l'on applique, mais de la *juste* politique. Une importante distinction qu'apporte Platon au rôle du politique⁴⁷⁷.

Afin de mieux comprendre, il y a « la morale, et aux conditions de vie, toutes choses qui, pour un Grec de cette époque, faisaient partie d'un système et étaient liées au régime, dans son sens large⁴⁷⁸ ». Celles-ci jetaient « les bases d'une sorte de vaste enquête sociopolitique, riche d'un bel avenir⁴⁷⁹! » Deux points sont à observer :

[L]e premier consiste à juger de façon réaliste, non pas d'après des principes, mais d'après des résultats, en demandant : *Que nous a apporté le régime actuel? Qu'en est-il résulté, en fait?* Cette démarche est empirique et réaliste⁴⁸⁰.

Au terme de notre analyse, une grande partie du V^e siècle, si riche en perspectives de toutes sortes, est davantage soumis à l'influence de l'homme. La raison en est simple : « il doit son essor même, à l'esprit qui, en dépit des divergences, se traduit de manière claire et précise pour nous dans leurs recherches⁴⁸¹ ». Posons nous la question de savoir si nous n'avons pas été imprudents dans la manière d'interpréter certaines valeurs morales et intellectuelles du V^e siècle, c'est-à-dire dans le sens que nous donnons au mot, démocratie, dont la définition semble avoir perdu son sens véritable dans la mémoire collective, puisqu'elle ne correspond plus à l'idéal qui lui a

⁴⁷⁶ Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, p. 295.

⁴⁷⁷ *Idem*

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁷⁹ *Idem*

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 298.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 299.

donné toute sa richesse, comprenant la capacité de l'analyse critique, l'indépendance d'esprit et la créativité?

Des perspectives sur les limites de la démocratie antique dont nous devons redécouvrir le sens véritable à l'aide de la recherche et de l'étude des idées politiques des sophistes, Platon et Aristote si l'on veut s'interroger sur l'avenir de la démocratie. Cependant, si cette possibilité ne s'offre plus à nous parce que nous abandonnons cet idéal du passé, les valeurs humaines témoignent néanmoins de questions ultimes que nous ne pouvons pas ignorer sur le plan moral et intellectuel. Questions auxquelles les sophistes, Platon et Aristote se sont intéressés et qui ont fait l'objet de cette thèse. Le fait de mieux les comprendre au niveau des idées morales et intellectuelles ne peut qu'encourager une meilleure compréhension de l'état actuel de la démocratie et de son avenir, car la fonction qu'elle doit remplir ne doit pas être limitée par le temps.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDR, H. (1995), *Qu'est-ce que la politique?*, trad. S. Courtine-Denamy, Éditions du Seuil, Paris.
- ARENDR, H. (1989), *La Crise de la culture*, trad. P. Lévy, Gallimard, Paris.
- ARENDR, H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- ARENDR, H. (1968), *Between Past and Future*, Penguin, New York.
- ARENDR, H. (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago, Chicago.
- ARENDR, H. (1996), *Considérations Morales*, trad. M. Ducassou et D. Maes, Rivage poche/ Petite bibliothèque, Paris.
- ARISTOTE, (1990), *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Flammarion, Paris.
- ARISTOTLE, (1999), *Nicomachean Ethics*, traduit avec une introduction et notes par Martin Ostwald, Prentice Hall, New Jersey.
- AUBENQUE, P. (2009), *Problèmes Aristotéliens ** Philosophie pratique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.
- BALANSARD, A. (2001), *Les sophists et les techniques*, (dir.) L. Brisson, et F. Fronterotta, Lire Platon, Presses Universitaires de France, Paris.
- BARKER, E. (1959), *The political Thought of Platon and Aristotle*, Dover. New York.
- BAUDART, J. (2005), *Qu'est-ce que la démocratie?*, Vrin, Paris.
- BAUMAN, Z. (2007), *Liquid Times : Living in the Age of Uncertainty*, Polity Press, Cambridge.
- BAUMAN, Z. (2002), *Society under Siege*, Polity Press, Cambridge.
- BODÈÛS, R. (2003), *La philosophie d'Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BODÈÛS, R. (1997), *La naissance de la raison en Grèce*, sous la direction de Jean-François Mattéi, Presses Universitaires de France, Paris.
- BORDES, J. (1982), *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Belles Lettres, Paris.
- BOULAB-AYOUB, J. VERNES, P.-M. (2007), *Aux fondements théoriques de la représentation politique*, Presses de l'Université Laval, Québec.
- BOURDIEU, P. LÉVÊQUE, P. VIDAL-NAQUET, P. (1964), *Clisthène l'athénien, l'Homme*, vol 4, numéro 3, pp. 143-144.
- BRÉHIER, É. (1964), *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BRUN, P. (2005), *Impérialisme et démocratie à Athènes – Inscriptions de l'Époque classique (c. 500-317 av. J.C.)*, Armand Collin, Paris.

- BRUN, J. (1961), *Aristote et le Lycée*, Presses Universitaires de France, Paris.
- CANFORA, L. (2003), *L'imposture démocratique : Du procès de Socrate à l'élection de G. W. Bush*, traduction française effectuée par l'intermédiaire de l'agence Eulama, Éditions Flammarion, Paris.
- CASTORIADIS, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, collection *Esprit*.
- CASTORIADIS, C. (2004), *Ce qui fait la Grèce : D'Homère à Héraclite*, Seuil, collection *La couleur des idées*, Paris.
- CASTORIADIS, C. (2008), *La cité et les lois : Ce qui fait la Grèce, 2*, Seuil, collection *La couleur des idées*, Paris.
- CASTORIADIS, C. (1986), *Une interrogation sans fin*, in *Domaines de l'homme*, Les carrefours du labyrinthe II, Seuil, Paris.
- CASTORIADIS, C. (1999), *Castoriadis et la Grèce Ancienne*, Première publication, *Esprit*, 12, Paris.
- CASTORIADIS, C. (1999), *Sur le politique de Platon*, Seuil, Paris.
- CHEVALIER, J. (1955), *Histoire de la pensée I : La pensée antique*, Flammarion, Paris.
- CLASSEN, C. J. (1976), *Sophistik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- COBY, P. (1948) *Socrates and the Sophistic Enlightenment-A commentary on Plato's Protagoras*, Associated University Presses, reprint, 1987, London and Toronto.
- COOPER, J. M. (1997), *Plato Complete Works*, Hackett Publishing Company, Cambridge.
- DE KONINCK, T. (2012), *Questions ultimes*, Les presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- DE KONINCK, T. (2007), *La crise de l'éducation*, Fides, Montréal.
- DE KONINCK, T. (2006), *L'identité différenciée, ou la question des fondements de la décision politique*, Reliance, Revue des situations de handicap, de l'éducation et des sociétés, no. 20. Éthique, décision et personnes vulnérables, p. 67-71.
- DE KONINCK, T. (2004), *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain*, préface de Frederico Mayor, Presses Universitaires de France, Paris.
- DE KONINCK, T. (2002), *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Presses Universitaires de France, (coll. « Intervention philosophique »), Paris.
- De RAYMOND, J.-F. (2003), *Descartes et le nouveau monde : le cheminement du cartésianisme au Canada, XVII^e – XX^e siècles*, Librairie philosophique J. Vrin, Presses de l'Université Laval, Paris, Québec.
- De ROMILLY, J. (2006), *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann Editeurs, Paris.

- De ROMILLY, J. (2005), *L'élan démocratique dans l'Athènes ancienne*, Éditions de Fallois, Paris.
- De ROMILLY, J. (2000), *La Grèce Antique contre la violence*, Éditions de Fallois, Paris.
- De ROMILLY, J. (1992), *Pourquoi la Grèce?*, Éditions de Fallois, Paris.
- De ROMILLY, J. (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Éditions de Fallois, Paris.
- De ROMILLY, J. (1988), *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Éditions de Fallois, Paris.
- De ROMILLY, J. (1953-1972), Traduction de *L'Histoire de la guerre de Péloponnèse de Thucydide*, 5 vol., Belles-Lettres, Paris.
- DEWIEL, B. (2005), *La démocratie : histoire des idées*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.
- DODDS, E. R. (1977), *Les grecs et l'irrationnel*, trad. Michael Gibson, Flammarion, Paris.
- DUFRESNE, J. (1994), *La démocratie athénienne, miroir de la nôtre*, La Bibliothèque de l'Agora, Québec.
- DUHAMEL, O. (1993), *Les démocraties*, Éditions du Seuil, Paris.
- DUHOT, J.-J. (1999), *Socrate et l'éveil de la conscience*, Bayard Éditions, Paris.
- EDMAN, I. (1956), *The Works of Plato*, The Modern Library, New York.
- EUBEN, P. (1984), *The tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*, Princeton University Press, Princeton.
- FEREJOHN, M. T. (1982), *The Unity of Virtue and the Objects of Socratic Inquiry*, Journal of the History of Philosophy, 1-21.
- FOUCHARD, A. (1997), *Aristocratie et démocratie : Idéologies et société en Grèce Ancienne*, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, Les Belles Lettres, Paris.
- FRANK, J. (2005), *A Democracy of Distinction, Aristotle and the Work of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- FREDE, M. (1992), *Plato Protagoras*, traduit avec notes par Stanley Lombardo & Karen Bell, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- FINLEY, M. I. (1990), *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. Monique Alexandre, précédé de Pierre Vidal-Naquet, première publication en 1976, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- FRONTEROTTA, F. (2006), *La réalité de l'âme : principe de vie, source de mouvement, sujet de connaissance*, sous la direction de Luc Brisson et de Francesco Fronterotta, Lire Platon, Presses Universitaires de France, Paris.

- GAILLE, M. (1998), *Le citoyen*, Garnier-Flammarion, Paris.
- GALLOP, D. (1961), « Justice and Holiness in Protagoras 330-331 », in *Phronesis* 6, p. 86-93.
- GIGON, O. (1990) *Rationalité et transrationalité chez les sophistes*, dans la Raison en Grèce, (dir.) J.-M. Mattéi, Presses Universitaires de France, Paris.
- GOYARD-FABRE, S. (1998), *Qu'est-ce que la démocratie? La généalogie philosophique d'une grande aventure humaine*, Armand Colin, Paris.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971), *Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GUTHRIE, W. K. C. (1971), *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HAVEL, V. (1989), *La politique et la conscience*, in *Essais politiques*, textes réunis par Roger Errera et Jean Vladislav, préface de Jean Vladislav, Calmann-Lévy, Paris.
- HEGEL, G. W. F. (1979), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- HEMMENWAY, S. R. (1996), *Sophistry Exposed: Socrates on the Unity of Virtue in Protagoras*, *Ancient Philosophy* xvi, 1-23.
- ISOCRATE, *Discours à Démonicos*, 4, dans *Discours*, tome I, Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond, Les Belles Lettres, Paris.
- JAEGER, W. (1964), *Paideia, La formation de l'homme grec*, La Grèce archaïque, Le génie d'Athènes, traduction de André et Simonne Devyver et autorisée et revue par l'auteur, Gallimard, collection *tel*, Paris.
- JANET, P. (1887), *Morale et politique de Socrate*, in *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la science morale*, Félix Alcan, Paris.
- JAYNES, J. (1976), *The Origin of Consciousness in the Break Down of Bicameral Mind*, A Mariner Book, Boston.
- KAHN, C. H. (1976), *Facets of Plato's Philosophy: Plato on the Unity of the Virtues*, *Phronesis* II, 21-39.
- KATEB, G. (1998), *Socratic Integrity*, in *NOMOS XL: Integrity and Conscience*, ed. Ian Shapiro and Robert Adams, New York University Press, New York.
- KERFERD, G. B. (1981), *The sophistic Movement*, Cambridge University Press, reprint, 2001, Cambridge.
- KRAUT, R. (1987), *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton.
- LAROCHELLE, G. (1990), *L'imaginaire technocratique*, Boréal, Montréal.
- LAURENT, J. (2002), *La mesure de l'humain selon Platon*, Vrin, Paris.
- LEFORT, C. (1986), *Essais sur la politique au XIXe – XXe Siècles*, Seuil, Paris.
- LEWIS, C. S. (2005), *L'abolition de l'homme*, trad. I. Fernandez, Criterion, Paris.

LEWIS, C. S. (1998), *Compelling Reason : Essays on Ethics and Theology*, Ed. By Walter Hooper, Harper Collins, London.

LOENEN, D. (1940), *Protagoras and the Greek Community*, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam.

MAGUIRE, J. P. (1977), « Protagoras... or Plato? II, The *Protagoras* », in *Phronesis* 22, p. 103-122.

MANENT, P. (2007), *Naissances de la politique moderne, Hobbes, Rousseau, Paris, Payot coll. Critique de la politique, 1977; rééd., Gallimard, coll, « Tel », Paris.*

MANENT, P. (1982), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, rééd., Fayard, coll. *L'Esprit de la cité*, 1993, rééd., Gallimard, coll. *Tel*, 2006, Paris.

MANENT, P. (2010), *Les métamorphoses de la cité – Essai sur la dynamique de l'Occident*, Flammarion, Paris.

MANENT, P. (2010), *Regard politique*, Flammarion, Paris.

MARROU, H.-I. (1948), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Tome I, *Le monde grec*, Éditions du Seuil, Paris.

MELLING, J. D. (1987), *Understanding Plato*, Oxford University Press, New York.

MÉAUTIS, G. (1950), *Platon Vivant*, Éditions Albin Michel, Paris.

MOSSÉ, C. (1995), *Politique et société en Grèce ancienne : Le modèle athénien*, Flammarion, Paris.

NADEAU, C. (2007), *Justice et démocratie : Une introduction à la philosophie politique*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

NEHAMAS, A. (2000), *The Art of Living: Socratic Reflection from Plato to Foucault*, University of California Press, California.

NIPPEL, W. (2010), *Liberté antique, liberté moderne : Les fondements de la démocratie de l'Antiquité à nos jours*, traduit par Olivier Mannoni, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.

NUSSBAUM, M.-C., (2011), *Les émotions démocratiques, Comment former le citoyen du XXI^e siècle?*, trad. S. Chavel, Climats, Éditions Flammarion, Paris.

NUSSBAUM, M.-C., (1998), *Plato's Republic: The Good Society and the Deformation of Desire*, Library of Congress, Washington.

NUSSBAUM, M.-C., *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach in Quality of life*, edited by Amartya Sen and Martha Nussbaum, Oxford University Press, Oxford.

OBER, J. (2005), *Aristotle's natural democracy*, Princeton University, Draft of September 5, 2004. Published in R. Kraut and S. Skultety (eds.), *Aristotle's Politics, Critical Essays*, Lanham, Md. : Rowman and Littlefield.

ORTEGA Y GASSET, J. (1961), *La révolte des masses*, Éditions Stock, Paris.

- PLATON, (2008), *Œuvres complètes*, (dir.) de Luc BRISSON. Éditions Flammarion, Paris.
- PLATON, (1977), *Lettres*, trad. J. Souilhé, Les Belles Lettres, Paris.
- PLATON, (1950), *Euthydème*, trad. Léon Robin, Gallimard, Paris.
- PLUTARQUE, (1975), *La vertu morale peut-elle s'enseigner?*, traduction par J. Dumortier avec la collaboration de J. Defradas, in *Œuvres Morales*, tome VII, 1^{er} partie, traité 27, société d'édition Belles Lettres, Paris.
- POLIN, R. (1997), *La République entre démocratie sociale et démocratie aristocratique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- PONTON, L. (1990), *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Lévinas*, Librairie J. Vrin, Paris.
- POPPER, K. (1971), *The Open Society and Its Enemies The Spell of Plato*, Vol. 1, Princeton University Press, Princeton.
- QUENTIN, B. (2008), *Hegel et le scepticisme*, L'Harmattan, Paris.
- RANCIÈRE, J. (2005), *La haine de la démocratie*, La fabrique éditions, Paris.
- RANKIN, H. D. (1983), *Sophists, Socratics and Cynics*, Barnes & Noble Books, New Jersey.
- RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts.
- RAWLS, J. (1993), *Justice et démocratie*, trad. par Catherine Audard, Seuil, Paris.
- REEVES, C.D.C. (1989), *An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Hackett Publishing Company, Indiana.
- ROUSSEAU, J.-J. (1992), *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes*, Flammarion, 1992.
- ROSANVALLON, P. (2000), *La démocratie inachevée*, Gallimard, Paris.
- SAGEN, E. (1994), *The Honey and the Hemlock*, Princeton University Press, Princeton.
- SAVAN, D. (1964), « Self-Predication in Protagoras, 330-3 », in *Phronesis* 9, p. 130-135.
- SAVARD, D. (2005), *L'art de la citoyenneté: le Protagoras de Platon et la question de l'enseignement de la vertu*, M. A., Université Laval, 2005, 81 pages, MR09626.
- SIMMONS, G. C. (1969), *The Humanism of the Sophist with Emphasis on Protagoras of Abdera*, in *Educational Theory*, volume 19, hiver 1969, numéro 1, p. 29-39.
- STRAUSS, L. (1992), *Qu'est-ce que la philosophie politique?* traduction par Olivier Sedeyn, Presses Universitaires de France, Paris.
- TAYLOR, A. E. (1937), *Plato: The Man and his Work*, London, Methuen and Co; reprint 1952.

- ULICH, R. (1950), *History of Educational Thought*, American Book Company, New York.
- UNTERSTEINER, M. (1993), *Les Sophistes*, trad. A. Tordesillas, J. Vrin. Paris.
- VERSÉNYI, L. (1963), *Socratic Humanism*, Yale University Press, New Haven.
- VIDAL-NAQUET, P. VERNANT, J-P. BRISSON, J-P. BRISSON, E. (2000), *Démocratie citoyenneté et héritage gréco-romain*, Éditions Liris, Paris.
- VIDAL-NAQUET, P. (1990), *La démocratie vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Flammarion, Paris.
- VIDAL-NAQUET, P. (1999), *Castoriadis et le Politique*, Édition du Seuil, Paris.
- VILLA, D. (2001), *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton.
- VLASTOS, G. (1971), *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton.
- WATERFIELD, R. (2000), *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*, Oxford University Press, New York.
- WEISS, R. (2001), *Virtue in the Cave*, Oxford University Press, New York.
- WEISS, R. (1985), *Socrates and Protagoras on justice and holiness*, in *Phoenix*, vol XXXIX, 1984/5, p. 334-354.
- WEISS, R. (1985), *Courage, Confidence, and Wisdom in the Protagoras*, *Ancient Philosophy* x, 11-25.
- WERNER, C. (1962), *La philosophie grecque*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- WHITEHEAD, D. (1986), *The demes of Attica*, Princeton University Press, Princeton.
- WOOD, E. M. (1978), *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*, Oxford University Press, New-York.
- WOODRUFF, P. (2006), *First Democracy The Challenge of an Ancient Idea*, Oxford University Press, New York.
- WOODRUFF, P. (2001), *Reverence: Renewing a Forgotten Virtue*, Oxford University Press, New York.
- WOODRUFF, P. (1999), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy - Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias*, édité par A. A. Long, Cambridge University Press, Cambridge.