

PLATON ET LA POLITIQUE

Dr OBOUMOU Ibrahim

Assistant au Département de Philosophie
Université de Cocody-Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

Quel est le moyen politique susceptible de conduire à la stabilité des cités chez Platon ? A cette interrogation, la réponse communément avancée : le dialogue, ne tient pas, car aucun dialogue ne saurait s'établir entre le philosophe qui est de nature divine et la *doxa* qui, elle, est de nature animale. Le seul rapport qui peut s'établir entre eux, et qui constitue ainsi la réponse à l'interrogation, est la domination.

Mots clés : Action, Commandement, Dialogue, Discussion, Domination, Gouvernement, Multitude, Opinion, Philosophie, Politique, Violence.

ABSTRACT

What is the political mean that is able to lead to the cities stability to Plato ? To this question, the commonly answer stated : dialogue, don't work, because any dialogue would never establish between philosopher whose nature is divine and *doxa* who has an animal character. The only link that can establish between them, and which is the answer, is domination.

Key words : Action, Commandment, Dialogue, Discussion, Domination, Government, Multitude, Opinion, Philosophy, Politic, Violence.

INTRODUCTION

Platon, toute sa vie durant, n'a eu de cesse de penser la réforme de l'Etat, de chercher à éclairer par ses recherches les problèmes de la politique et de l'action. Témoin des calamités socio-économiques et politiques qui minaient régulièrement les cités grecques, il s'évertua à définir, en effet, les bases métaphysiques d'une politique viable. Aussi proposa-t-il, pour mettre fin aux maux des cités, que la gestion et la conduite des affaires humaines soient dévolues au philosophe. Mais de quel moyen dispose ce dernier pour construire la cité idéale et

conduire ainsi l'Etat et les particuliers au bonheur ? La réponse à cette interrogation, telle qu'elle nous vient de Châtelet, réside dans le dialogue. En clair, selon Châtelet, le philosophe, chez Platon, ne peut combattre la violence et construire sa cité idéale qu'à user de dialogue dans ses rapports avec les autres. Mais comment cela peut-il être autrement, puisque philosophie, cela veut dire : « *dialogue* »¹ ?

Cependant, si le philosophe est de nature différent de l'homme de la *doxa*, quel dialogue authentique peut-il s'établir entre eux, la parole libre, suivant l'expérience grecque, n'étant réservée qu'à des égaux ? Cette réflexion apparaît donc comme une critique de Châtelet et vise à montrer que chez Platon, plutôt que le dialogue, le moyen dont dispose le philosophe pour « faire » sa cité est la domination, et comme toute domination qui se veut efficace, celle-ci finit par aboutir à l'usage de la violence.

Cette critique s'articulera autour de trois parties. La première exposera la position de Châtelet, les raisons essentielles qui la fondent et la caducité de ces raisons. La seconde partie démontrera que, contrairement à ce que pense Châtelet, la domination est chez Platon le véritable moyen d'ordre et de stabilité. La dernière partie, quant à elle, démontrera le lien intime qui unit cette domination à la violence dans la philosophie politique de Platon.

I.- CRITIQUE DU DIALOGUE COMME MOYEN DE STABILITÉ POLITIQUE CHEZ PLATON

Platon apparaît dans l'histoire de la pensée politique comme « *le père de la philosophie politique* »². Il est, en tout cas, le premier à penser les fondements métaphysiques d'une politique viable, à exiger du philosophe un retour dans la caverne collective afin d'instruire et de guider les prisonniers encore entrelacés dans leurs chaînes. Mais si pour Platon l'action politique doit s'imposer au sage, au philosophe, s'il faut le forcer à descendre de la contemplation des choses intelligibles pour s'occuper de la gestion des affaires humaines, c'est pour mettre fin aux nombreuses calamités qui jalonnent la vie de la cité. Ainsi qu'en témoignent d'abord *La république* et ensuite *Les lettres*, la direction de la cité par le philosophe, le fait de vouloir vaille-que-vaille lui confier la gestion des affaires humaines découle effectivement de ce qu'il apparaît comme le seul qui peut mettre un terme aux maux de la vie politique grecque, maux qui finirent par emporter le père et repère de la philosophie : Socrate. Ainsi la naissance de la philosophie

politique dont Platon est le père, vue à partir de l'expérience de Socrate, c'est-à-dire au-delà de toute généralité, peut se laisser saisir comme une tentative d'assurer au philosophe la tranquillité nécessaire à son élévation sans que cela ne soit la cause de sa condamnation et ne conduise à sa mort.

Cependant, de quel moyen dispose le philosophe pour mettre fin aux maux des cités et, par conséquent, pour conduire à sa propre tranquillité ? Il semble que pour mettre un terme à cette violence qui secoue régulièrement les cités grecques de son temps, Platon opta pour le dialogue. Tel est ce qui ressort de la lecture châteletienne de Platon. Selon cette lecture, la source du désordre et des tueries dans le *bios politikos* du temps de Platon étant liée à l'opinion, ce qu'il faut comme contrepartie, c'est le dialogue.

En fait, ce que Châtelet entend par dialogue chez Platon se dit proprement discussion. Car le dialogue platonicien, en tant que forme littéraire dont dépend l'interprétation de sa philosophie, présente trois aspects : il est un drame, il est aussi une discussion et contient, souventes fois, un exposé suivi. Ainsi, en faisant fi des aspects drame et exposé suivi du dialogue platonicien, pour n'en retenir que l'aspect discussion, ou ce qui revient au même, en disant dialogue là où il convient de dire simplement discussion, dialectique, Châtelet ne fait que conférer un sens exclusif, massif et univoque au dialogue platonicien. Pourtant Châtelet connaît ces trois aspects du dialogue chez Platon. Il sait comme Bréhier que ce dialogue est un drame, que dans ce dialogue, « *tantôt le lieu, l'époque et les circonstances sont marqués avec précision, comme dans le Protagoras (309a-310a) ; le dialogue est lui-même souvent, comme dans le Banquet (172-174), inséré dans un récit ; tantôt, au contraire, et cela est plus fréquent, à mesure que Platon avance, le dialogue débute ex abrupto* »³. Il sait aussi que ce dialogue est un exposé suivi, en ce sens qu'il se veut un discours qui soutient une thèse.

Cependant, lorsqu'il l'emploie dans son œuvre, Châtelet donne au dialogue platonicien uniquement le sens de discussion. Mais s'il le fait, c'est parce que, peu importe « *qu'il s'agisse ou non de dialogue présentant un intérêt dramatique, la partie permanente et substantielle du dialogue est, sauf exception, la discussion* »⁴. Ainsi donc, seule la prééminence de l'aspect discussion dans le dialogue de Platon commande chez Châtelet la mise en veilleuse des deux autres aspects du dialogue platonicien, pour finalement en faire le synonyme exclusif de la discussion. Aussi

quand il affirme que le dialogue se présente comme le moyen politique dont dispose le philosophe, chez Platon, pour mettre un terme aux maux des cités, ne parle-t-il en fait que de l'aspect discussion des dialogues platoniciens. Quoi qu'il en soit, pour Châtelet, le dialogue est ce qui peut aider le philosophe à construire sa cité, comme le sculpteur sa statue. Comme il le dit lui-même, si « *derrière le « libre jeu » des opinions, derrière les antagonismes des intérêts et des passions se profile le véritable juge, celui qui va trancher en dernier ressort : la violence* »⁵, derrière le dialogue, par contre, se dessinent l'ordre et la stabilité. En tout cas, « *se confier à la vertu du dialogue, la laisser agir pleinement, c'est d'abord comprendre les impasses de l'opinion ; c'est aussi et surtout instaurer entre les hommes une relation nouvelle permettant à chacun de se débarrasser de ses inclinations fugaces et de la tyrannie dérisoire des intérêts* »⁶. En clair, selon Châtelet, le seul moyen, du moins, le moyen le plus sûr de mettre un terme à la violence est le dialogue, et ce parce qu'il vise l'universalité. En tant qu'exclusivement orienté vers l'universalité, le dialogue ne peut donc que mettre fin aux calamités puisque celles-ci naissent du choc d'intérêts divergents et contradictoires. C'est en dialoguant avec les autres, les hommes de la *doxa* surtout, en leur permettant de s'élever au-dessus de leurs penchants égoïstes, de délaisser la particularité de leurs perspectives pour ne saisir que ce qui est véritablement, la totalité du réel, que le philosophe peut instaurer l'ordre et la tranquillité dans la cité.

Une telle lecture de Platon qui pose le dialogue comme le moyen approprié d'extirper la violence de la *bios politikos* ressortit bien évidemment, d'une part, à cette forme littéraire dont Platon s'est servi pour la rédaction de ses œuvres. Hormis les treize *Lettres* et *Les lois* qui présentent en de nombreux endroits l'aspect d'un recueil de notes, les ouvrages de Platon dans leur ensemble sont en effet des dialogues mettant aux prises Socrate et ses interlocuteurs – sophistes ou philosophes étrangers, jeunes gens des familles nobles d'Athènes, des hommes politiques de la ville –. Il s'agit dans ces dialogues, dans cette dialectique, non de confronter deux opinions adverses comme dans les joutes des sophistes soutenues chacune par un interlocuteur, mais d'examiner ou de passer à l'épreuve le répondant, c'est-à-dire l'interlocuteur de Socrate, en lui faisant voir s'il est ou non en accord avec lui-même, si ce qu'il dit peut atteindre à l'universalité. C'est ainsi que dans *l'Hippias majeur*, par exemple, Socrate réfute les diverses opinions d'Hippias sur le beau, quand dans le *Théétète*, il examine et

rejette successivement les opinions de Théétète relatives à la science. Ainsi donc pour Châtelet, comme cela ressortit à la forme littéraire dont s'est servi Platon pour communiquer sa pensée philosophique, le dialogue est ce qui peut mettre fin aux maux des cités grecques. Et cela est possible parce que le dialogue, visant à l'universalité, aboutit à l'instauration d'« *une relation d'accord entre individus* »⁷.

D'autre part, la lecture châteletienne ressortit à son intention, à la lecture purement politique qu'il fait de la philosophie de Platon. Il pense, en effet, que « l'abord politique », dans ce foisonnement d'interprétations de la philosophie platonicienne, est ce qui peut aider à mieux cerner celle-ci. Pour lui, en tout cas, « *le chemin royal qui permet de pénétrer dans la problématique platonicienne et d'en restaurer, aujourd'hui, la nécessité et l'unité significative est celui de la politique* »⁸. Or l'être même de la *bios politikos*, tel qu'il apparaît avec la démocratie grecque, s'articule autour du dialogue. Si vraiment « *la politique repose sur un fait : la pluralité humaine* »⁹, ainsi que l'assume Arendt, alors elle ne peut être en effet que discussion, parole échangée, dialogue. Car telle est l'unique façon pour les membres de cette pluralité de se rapporter les uns aux autres sans détruire l'*inter-est*, l'entre-deux constitutif de cette pluralité. C'est par la parole échangée que ceux qui se rapportent les uns aux autres s'empêchent de se confondre et gardent par-là même toutes leurs différences et leur unicité caractéristiques de la pluralité humaine.

Cependant, une telle conception du dialogue comme moyen politique, comme moyen d'extirpation de la violence du *bios politikos* semble poser plus de problèmes qu'elle n'en résout ; du moins, elle paraît inefficace à atteindre le but proposé. Aussi serait-il impertinent de penser le dialogue comme le moyen des plus appropriés chez Platon de mettre un terme aux calamités des cités grecques. Et son omniprésence, en tant que forme littéraire, dans la philosophie de Platon, ou son identification pure et simple à cette philosophie, ne peut rien y changer. Que le dialogue ne puisse nullement être tenu pour le moyen véritable chez Platon de mettre fin aux maux des cités grecques, plusieurs raisons en témoignent dont, d'une part, la vie de Socrate, son procès, sa condamnation et sa mort. Si, en effet, le dialogue était l'arme idéale pour combattre la violence dans le *bios politikos*, si par lui, il ne peut que se produire un changement radical dans la vie des Grecs, alors comment comprendre la condamnation et la mort de Socrate ? S'il suffisait de dialoguer pour triompher et faire triompher de la violence, Socrate n'aurait jamais été

condamné à boire la cigüe, car n'est-ce pas, pour parler comme Châtelet lui-même, qu'il est le premier à avoir saisi « *ce que veut dire parler* »¹⁰ ? S'il suffisait d'ébranler l'opinion, de lui révéler qu'elle se contredit pour changer l'ordre inique des choses, pour atteindre l'ordre et la stabilité, Socrate, avant Platon, aurait déjà résolu l'affaire. Or, il se trouve justement que telle est la cause du procès et de la condamnation de Socrate. Et Platon, son disciple, qui était âgé de vingt-huit ans, lorsque mourait le maître le sait. Comment peut-il alors espérer mettre un terme à la violence politique avec une arme qui a déjà échoué et qui emporta de surcroît son maître ?

En fait, si ce type de dialogue – celui de Socrate et Platon – a échoué à maintenir l'ordre et la tranquillité dans le champ politique, c'est parce qu'il apparaît comme un faux dialogue. Politiquement, en effet, le dialogue socratique-platonicien n'en est pas un, car le dialogue comme le déclare Emmanuel Mounier est fait de participation et de lucidité, c'est-à-dire qu'il est « *affrontement* »¹¹. Il se caractérise par la prise de parole alternée de tous les intervenants afin de dire ce qu'ils sont ou pensent. En clair, le dialogue garde tout son sens politique lorsque chacun des intervenants émet une réponse positive face à un problème donné, réponse qui le découvre aux autres tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire qui découvre ce qu'il veut faire ou va faire. Or, dans le cas du dialogue socratique-platonicien, Socrate ne donne nulle réponse positive, puisqu'il « *ne sait rien* ». Seul l'interlocuteur se découvre « *par une formule : c'est cette formule qui est soumise à l'épreuve de la discussion (...) [laquelle] suppose toute une série de postulats admis ou hypothèses, avec lesquels on confronte la formule à discuter, pour voir si elle est ou non d'accord avec eux. La première formule réfutée, le répondant en propose une seconde, puis une troisième, et ainsi de suite, sans aboutir souvent à aucun résultat définitif* »¹². Ainsi, loin d'être une discussion, « *une conversation entendue (...) comme circulation proliférante et polymorphe du discours ou de la parole entre un cercle d'interlocuteurs multiples* »¹³, le dialogue, tel qu'initié par les différents ouvrages de Platon, se présente comme un interrogatoire, mieux un enseignement. Il s'agit d'enseigner aux hommes à marcher, pour parler comme Parménide, sur et dans « la voie de la vérité » plutôt qu'à suivre l'appel de « la voie de l'opinion » ; il s'agit de leur apprendre à ne pas se fier à leurs sens et à ne plus être prisonniers de leurs passions que reflètent leurs opinions subjectives et égoïstes, mais à se laisser guider par la raison, par la contemplation de ce qui est éternellement.

D'autre part, ce qui milite en faveur de l'impossibilité de concevoir le dialogue comme le moyen de stabilité politique chez Platon, c'est la mise en rapport de sa philosophie à l'expérience grecque. Contrairement à la signification sous-jacente à « *l'abord politique* », cette mise en rapport révèle que le dialogue est à exclure de la philosophie politique de Platon comme moyen politique. N'est-ce pas, en effet, que chez Platon, le chef de la cité est comparable au père de famille ? En tout cas, comme il le dit lui-même dans *Le politique*, il n'y a aucune différence au regard du gouvernement entre « *l'état d'une grande maison et le volume d'une petite cité* » et que, de même que le roi d'un pays, le maître de maison a droit au *titre royal*¹⁴. Or, pour la pensée grecque classique, aucun dialogue authentique n'est possible entre le maître de maison et ses serviteurs, ses esclaves. Car que peuvent-ils savoir qu'il ne sait déjà ? Aussi se contente-t-il de donner des directives, des ordres à ses esclaves pour la bonne marche de l'*oikia*. Et comme il n'existe qu'un rapport d'identité entre le maître de maison et le chef de la cité en ce qui concerne le gouvernement, alors celui-ci ne peut aussi donner que des directives à ses sujets. Quoi qu'il en soit, si le philosophe-roi est de nature différent des hommes de la *doxa*, s'il est de nature divine tandis que ceux-ci, pareils à des essaims d'abeilles, sont de nature animale, alors aucun dialogue ne s'aurait s'établir entre eux, le dialogue n'étant possible qu'entre égaux, suivant le mode de penser grec. Mais si le dialogue s'avère incapable d'instaurer l'ordre dans le corps politique, s'il ne constitue pas le moyen politique chez Platon à même de mettre un terme aux maux des cités, alors que faut-il proposer à sa place ? Quel est le véritable moyen que nous offre la pensée politique platonicienne de stabilité politique ?

II.- DOMINATION ET STABILITÉ POLITIQUE

Le souci de Platon lorsqu'il préconisait, voire exigeait du philosophe un retour dans la caverne commune afin de s'occuper des affaires humaines était de faire cesser les maux des cités ou, ce qui revient au même, d'échapper aux calamités des actions de la multitude. Mais pour y parvenir, il faut empêcher cette multitude d'agir, car tant qu'elle agira, elle plongera toujours les cités dans le désordre, vu qu'elle n'a nulle connaissance de ce qu'est le Bien, le convenable. Ainsi, au nom de la stabilité politique, l'action ne doit plus procéder du parler-ensemble et du rassemblement de la multitude ; elle doit désormais être l'œuvre du philosophe, car lui seul sait ce qui est bon pour l'Etat et les particuliers. Connaissant le Bien pour l'avoir contemplé, le philosophe

ne peut, en effet, que le pratiquer. Cependant, empêcher la multitude d'agir pour empêcher le désordre et les maux, n'est possible que par le biais du gouvernement, du commandement. En tout cas, chez Platon, « *le politique doit être placé dans l'art de commandement* »¹⁵.

Ainsi donc, mieux que le dialogue, le commandement est ce qui convient au philosophe comme moyen politique ; car en lui s'expriment non seulement la fin de l'action politique de la multitude, donc la fin de tous les maux, puisque ceux-ci procèdent de celle-là, mais aussi la mainmise du philosophe sur les affaires humaines. Commander la multitude, c'est en effet l'empêcher d'agir, c'est la dominer ; mais, c'est par la même occasion confier la charge de cette multitude, c'est-à-dire des affaires humaines au philosophe. Toutefois, en introduisant la domination dans le champ politique et en en faisant le moyen politique de toute stabilité, Platon n'empêche pas seulement la multitude d'agir, il supprime en fait toute action du champ politique ; il ne signifie rien d'autre que la mort de toute politique.

Pour le mode grec de pensée politique, en effet, la politique ne se comprend qu'à l'aune de l'action. Or l'action politique qui vient de *praxis* veut dire *archein* et *prattein*, où *archein* signifie tout à la fois : « *entreprendre, initier, commencer* » et « *gouverner, commander, dominer* ». *Prattein*, quant à lui, veut dire : « *mener-à-son-terme-la-chose commencée* »¹⁶. Autrement dit, pour la pensée grecque antique, l'action politique, c'est-à-dire la *praxis* n'est possible que chaque fois que celui qui initie quelque chose, s'insère dans la pluralité, trouve des « *amis fidèles* » avec lesquels il peut conduire, grâce au parler-ensemble, la chose initiée à son terme. Ce rapport entre *archein* et *prattein* s'exprime à travers le vocable grec *archôn*. L'*archôn* était effectivement pour le Grec, celui qui initiait une action et qui cherchait des compagnons pour l'exécuter, la conduire à son terme. En tant que tel, il peut être perçu comme l'équivalent du *primus inter pares* romain. Le *primus* n'est tel en effet que parce qu'il est *inter pares*, parce qu'après avoir initié, il trouve ensuite des pairs pour accomplir l'acte initié. C'est « *le roi parmi les rois* » dont parlait Homère dans *l'Iliade*, c'est-à-dire Agamemnon prenant la résolution de venger son frère Ménélas à travers le siège de Troie à cause de l'enlèvement de Hélène par Pâris et réussissant à réunir les autres héros pour la cause. Cependant, plus qu'*archein*, la véritable signification de *praxis* réside dans ce rassemblement d'hommes, dans l'action commune, c'est-à-dire dans *prattein*. En tout cas, même si pour

accomplir une action, pour la conduire à son terme, il faut qu'elle soit d'abord initiée, en d'autres termes, même si *prattein* n'est possible que parce qu'il y a au préalable *archein*, n'empêche celle-là, et non celle-ci, demeurerait la véritable signification de *l'action politique*¹⁷.

Ainsi, en posant la domination comme le moyen politique par excellence de tout ordre, en pensant qu'il ne peut y avoir de tranquillité et de stabilité dans le *bios politikos* qu'à user de domination, de commandement, Platon ne fait qu'anéantir toute vie politique authentique. Comme le déclare effectivement Hannah Arendt : « *la caractéristique de toutes ces évasions [de la mort du politique] est le concept de gouvernement, autrement dit l'idée que les hommes ne peuvent vivre ensemble légitimement et politiquement que lorsque les uns sont chargés de commander et les autres contraints d'obéir* »¹⁸. Au nom donc de la stabilité politique, Platon éconduisit la multitude de toute vie politique, de toute action, aussi bien que le philosophe, le chef de sa cité idéale. Ce dernier ne peut tout au plus que dominer. Pour que cessent les maux des cités, le chef, en effet, comme l'assume Platon lui-même, « *ne doit pas agir (...) mais commander à [ceux] qui sont capables d'agir ; [il] connaît les occasions favorables ou défavorables pour commencer et mettre en train les plus grandes entreprises dans les cités ; c'est aux autres à exécuter ce qu'[il] prescrit* »¹⁹.

Pour que cessent donc les calamités de l'action, Platon scinda la *praxis* pour n'en retenir qu'*archein*, puisque c'est de *prattein* que toutes ces calamités découlent. Si ceux qui par leur parler-ensemble et leurs actions conduisent la cité au désordre n'agissent plus comme ils veulent, suivant leurs intérêts égoïstes, mais se laissent guider par celui qui sait en n'exécutant que ses ordres, bien évidemment les maux des cités connaîtront un terme. En initiant les grandes entreprises et en commandant à ceux qui doivent les exécuter, le chef évite en effet ce croisement d'intentions diverses et divergentes, cet antagonisme des intérêts et des passions à l'origine des maux des cités : il impulse une direction unique aux affaires, gage de stabilité et d'ordre dans les cités. Mais si le philosophe, c'est-à-dire le chef de la cité doit gouverner, s'il doit commander à la multitude et non agir avec elle, c'est parce qu'il est le plus éclairé de tous, il est le prototype même de la raison. De même que la raison en effet commande aux autres parties de l'âme : les parties irascible et concupiscente pour l'équilibre de l'homme, de même le philosophe doit gouverner le reste de la cité pour le bien de tous. D'ailleurs, si le philosophe doit gouverner la multitude, c'est parce qu'il

est le seul dont la raison commande aux passions. Pour Platon, en tout cas, le critère central qui fonde le philosophe à gouverner, c'est, comme l'a si bien saisi Bréhier, « *le fait d'avoir autorité sur soi* »²⁰. Avoir autorité sur soi, c'est reconnaître que l'âme est maîtresse et le corps son esclave, c'est-à-dire que l'âme doit commander et le corps obéir. Le philosophe commande donc parce qu'il est raison, le maître de ses passions et par conséquent, le maître de la multitude qui ne peut qu'obéir, puisqu'elle est, quant à elle, l'esclave de ses passions.

Cependant, cette conception de la domination du chef de la cité comme moyen politique en vue du maintien de l'ordre et de la stabilité, conception renforcée par celle de la valeur supérieure et dominatrice de l'intelligence sur le corps, rappelle, au nom de la correspondance que Platon établit entre les deux modes de vie, la domination du maître de maison sur l'esclave. Seulement, mieux qu'une correspondance entre deux modes de vie, en sectionnant la *praxis* pour n'en retenir qu'*archein*, en empêchant le parler-ensemble et l'agir-ensemble de la multitude, parce que source de désordre, et en remplaçant cet agir-ensemble par un rapport de gouvernants et de gouvernés, de ceux qui donnent des ordres et de ceux qui exécutent les ordres donnés, Platon, non seulement, détruit le *bios politikos* tel que l'entendent les Grecs, mais aussi et surtout transforme ce *bios politikos* en une vaste *oikia*. Pour les Grecs, en effet, la domination n'est que la catégorie centrale et prédominante de l'*oikos*. Elle procède du rapport entre le maître et l'esclave, dans lequel celui-là commandait celui-ci en le contraignant à pourvoir aux nécessités vitales afin d'être justement libre pour la *bios politikos*. Comme Arendt ne cesse de le déclarer, la domination ne relevait pas, pour les Grecs, de la *bios* dans la *polis* ; c'était « *une méthode pré-politique de traiter les hommes. C'est ce qui caractérisait la vie hors de la polis, celle du foyer et de la famille, dont le chef exerçait un pouvoir absolu, ou celle des empires barbares de l'Asie, dont on comparait le régime despotique à l'organisation de la famille* »²¹.

Que la domination soit la volonté manifeste de Platon de transformer la *polis* en un vaste domaine privé, une maisonnée, cela ressortit à sa « *communauté communiste* » telle que l'enseigne *La république*. Dans cette communauté, en effet, le malheur ou le bonheur d'un quelconque citoyen devient l'affaire de tous. Mais comment cela pourrait-il se passer autrement vu que tout citoyen de cette communauté est soit « *un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou quelque autre*

parent dans la ligne ascendante ou descendante », de sorte que partout où nous tournons le regard, nous constatons un règne « de devoir de respect, de sollicitude et d'obéissance »²², aussi bien que de commandement. L'avantage d'une telle communauté où tous les citoyens sont des parents, c'est de permettre au chef – le père de famille – de conduire les affaires sans qu'aucun heurt ou opinion contraire ne vienne enrailler leur marche. Car ce à quoi peut conduire une telle organisation où commandement et obéissance jouent le rôle moteur, c'est de faire « agir » les citoyens comme s'ils formaient un seul corps, c'est de les unir tous comme s'ils étaient un seul organisme où tout n'obéit qu'au mouvement de la tête, où rien ne saurait contrarier en sens inverse l'impulsion que donnera la direction, le chef.

Le propre donc de la domination, comme le démontre le recours à la maisonnée, à « *la communauté communiste* » de Platon, est d'empêcher la naissance de toutes dissensions internes à la cité et de conduire, par ce fait même, à la stabilité et à la permanence du corps politique. Ainsi, mieux que le dialogue, la domination du philosophe apparaît comme l'arme idéale pour l'institution de la stabilité dans les affaires humaines. En dominant la multitude, en lui donnant des ordres et en la confinant dans l'exécution des ordres donnés, le philosophe atteint ainsi « *le gouvernement véritable, celui de l'homme unique qui gouverne avec art* »²³. Gouverner avec art, c'est conduire la multitude comme le berger son troupeau, c'est la faire « *paître* ».

Mais si le philosophe doit commander la multitude, c'est parce qu'il est le seul qui sait ce qui convient à cette multitude qui, d'ailleurs, marche sur la voie de l'ignorance et de la fausseté. Seul le philosophe sait ce qu'il convient de faire, parce que lui seul a accès à la « *vraie philosophie* », c'est-à-dire à la connaissance du Bien éternel. Aussi en dominant la multitude, le philosophe l'empêche-t-il d'être méchante involontairement, c'est-à-dire de conduire par ignorance la cité au chaos. Seule donc la connaissance du Bien, la supériorité de la raison autorise le philosophe à gouverner. Cependant, la supériorité de la raison peut-elle suffire à elle seule pour une domination parfaite, c'est-à-dire pour que la multitude se laisse mener « *paître* » comme un troupeau ? Ou, ce qui revient au même, la domination chez Platon se fonde-t-elle exclusivement sur l'autorité de la raison ou s'aide-t-elle de violence ?

III.- DE LA DOMINATION À LA VIOLENCE

A première vue, il est possible d'affirmer que la domination chez Platon ne peut se concevoir que comme la contrainte de la raison. Il s'agit en effet pour lui de concevoir une domination exclusivement articulée autour de la suprématie de la raison. Tel est, en tout cas, ce qui ressort des divers types de relations qu'il proposa pour aider à comprendre le politique. De tous les types de relations proposées, quatre reviennent de façon itérative dans la plupart de ses ouvrages politiques. Il s'agit des relations entre le maître et l'esclave, le berger et son troupeau, le pilote et les passagers, le médecin et ses patients. Dans toutes ces relations, surtout dans les deux dernières, le facteur décisif qui permet ou qui justifie la domination, c'est la science. Ce qui inspire, en effet, confiance aux passagers comme aux patients et qui les soumet volontiers aux ordres ou prescriptions du pilote ou du médecin, c'est la maîtrise évidente de leur art. Dans ces deux types de relations, il y a véritablement possession d'un savoir, maîtrise d'une science ; et c'est cette maîtrise qui accorde à ses détenteurs l'autorité nécessaire pour commander.

Dans les deux premiers types de relations, par contre, l'autorité s'explique par la différence naturelle qui existe entre les êtres en présence. Il y a, d'une part, le berger et son troupeau, c'est-à-dire un homme et des animaux ; et d'autre part, un homme – le maître – et un esclave, l'esclave étant considéré suivant l'expérience grecque aussi comme l'animal. Quoi qu'il en soit, que les deux derniers types de relations – ceux qui concernent le pilote et ses passagers et le médecin et ses patients – s'établissent entre des humains et les deux premiers entre des êtres de nature différente, ce que voulait Platon à travers tout cela, c'était d'arriver à fonder une relation où l'élément de contrainte ne provienne que de l'autorité de la raison elle-même et elle seule indépendamment de tout facteur exogène. Platon voulait démontrer la possibilité d'une autorité, d'une domination fondée sur la seule raison exempte de toute contrainte extérieure.

Cependant de toutes ces relations, celle qui éclaire mieux le problème de la domination, politiquement parlant, c'est la relation du maître et de l'esclave. Car, ici, l'un commande véritablement et l'autre obéit. Dans le cas du berger et de son troupeau, il s'agit plutôt d'élevage ; et dans les deux derniers types de relations, il s'agit au mieux de recommandation que le patient ou le passager suit pour rester en vie,

pour la conserver ou pour recouvrer la santé. Seul donc dans le cas du maître et de l'esclave, il y a domination ; et le maître domine justement en vue de sa liberté. Seulement, ce qui autorise le maître à dominer et contraint l'esclave à obéir et à exécuter ses ordres, ce n'est pas tant leur différence naturelle ou la peur de sévices corporels qui, en cas de désobéissance, ne manqueraient pas, mais bien le fait que le maître de maison, à l'instar du chef de la cité, « a plus d'affinité avec la science théorique »²⁴, c'est-à-dire le fait que le maître de maison sait ce qu'il faut faire. C'est pour cela qu'il donne des ordres à l'esclave qui, parce qu'il ne sait rien, doit les exécuter.

Toutefois, malgré le désir de Platon de ne fonder la domination que sur la suprématie de la raison, désir nettement manifeste dans la typologie relationnelle qu'il proposa, n'empêche, le recours à la violence, à la coercition, semble incontournable dans le système politique tel qu'il l'envisagea. Comme cela se constate, entre autres, dans *La république*, la violence finit par faire irruption dans la philosophie politique de Platon, comme ce qui pourrait, en dernière analyse, contraindre la *doxa* à se soumettre à l'autorité de la raison. Sans cette violence qui vient incliner la multitude à l'obéissance de la raison, aucune tranquillité, aucune stabilité ne saurait être possible. En tout cas, comme le souligne Bréhier, « la pure intelligence ne suffit pas »²⁵ à instaurer la permanence dans les rapports politiques ; et cela Platon le sait. Il sait que l'obéissance, la soumission à la raison ne va pas de soi, que la *doxa*, au même titre que les prisonniers de la caverne, est une menace pour l'homme de raison.

Que l'autorité de la raison ne suffise pas à emporter l'obéissance de la multitude, mais que cela soit plutôt une menace pour le dirigeant, pour le chef qui veut s'appuyer sur elle pour gouverner, le mythe de la caverne en montre toute la pertinence. Celui qui veut conduire les hommes qui forment la multitude par la raison – et par elle seule – risque fort bien en effet de mourir. S'il « tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et le tuer », ils ne s'en priveront évidemment *point*²⁶. En fait, ce risque qu'encourt l'homme de raison et que le mythe de la caverne présente sous forme imagée n'est que la transcription de la vie de Socrate. Mais, plus que cette vie, il semble que le mythe de la caverne se présente comme la saisie imagée de la vie et de l'expérience grecques en général.

Ce qu'enseigne cette expérience, c'est que la *doxa* s'est toujours dressée contre ces hommes qui, plus que les autres, font usage de leur raison, essaient de dire autre chose que ce qu'enseigne la *paideia* grecque. Il suffit de se rappeler à cet effet, outre le procès, la condamnation et la mort de Socrate, les procès intentés peu avant le déclenchement de la guerre du Péloponnèse à ces hommes qui formaient l'entourage de Périclès, au Sculpteur Phidias, à Anaxagore et, plus tard, à Protagoras. Ainsi, se fier à l'autorité de la raison pour espérer instaurer la stabilité et l'ordre paraît une gageure. Car, ce qui importait et guidait la vie des Grecs du temps de Socrate comme du temps de Platon, ce n'était point la raison ; c'étaient plutôt les dionysies et le théâtre²⁷. Et c'est cette difficulté à ne pouvoir compter sur l'autorité de la raison seule qui décida Platon et le porta à opter pour la violence. Aussi contrairement à Bréhier qui pense que la persuasion (et non la violence) est ce qui, chez Platon, permet « d'obtenir l'assentiment » de la multitude au règne de la *raison*²⁸, est-il préférable d'affirmer que seule la contrainte, la violence peut aider à accomplir le bien de la cité tout entière que perçoit le philosophe.

Cependant, il semble que ces deux possibilités sont envisageables chez Platon, qu'il y a comme une alternative entre la persuasion et la contrainte (la violence) comme ce qui peut aider à obtenir l'obéissance de la *doxa* à la *raison*²⁹. Seulement, là où la persuasion ne se pose que comme la mort de toute opinion contraire, là où la parole qui persuade se manifeste, en définitive, comme la seule qui mérite d'être tenue, dépréciant par ce fait même toutes les autres paroles et les tenant pour de simples bruits, elle ne peut être que violence. Il s'agit dans une telle persuasion d'imposer un point de vue particulier et de l'imposer vaille-que-vaille. La persuasion apparaît alors ici comme une contrainte. Tout se passe donc comme si l'alternative que propose Platon se réduisait en une contrainte verbale et en une contrainte physique.

D'ailleurs, la tâche que s'est assignée Platon autorise à pencher plus pour la violence comme ce qui peut aider à renforcer l'autorité de la raison. N'est-ce pas qu'il veut « faire » sa cité comme le sculpteur sa statue ? Mais peut-on faire, peut-on fabriquer sans user de violence ? Il semble que « faire » n'est point possible sans l'usage de la violence. Un élément de violence est, en effet, présent en tout processus de fabrication ; et c'est par lui qu'il est possible à la fabrication d'avoir un support de matérialisation, un matériau tiré de la nature. La nature évidemment

ne fait pas don du matériau comme de ce qui inlassablement doit revenir selon le cycle naturel ; il est le fait de la violence exercée sur cette nature, malgré elle, pour servir à l'artifice humain. En tout cas, aucun processus de fabrication n'est possible tant que l'*homo faber* ne violente la nature. Pour sa productivité, il est tenu de se poser comme destructeur de la nature. Contrairement à Dieu qui opère ex-nihilo, l'homme, lui, ne peut être créateur, c'est-à-dire qu'il ne peut édifier de monde qu'après avoir détruit la nature. Ainsi, si le désir de Platon est de faire sa cité comme le sculpteur sa statue, s'il veut parvenir à cette durabilité et à cette permanence dans les affaires humaines, qui caractérisent toute œuvre, tout objet fabriqué, il ne le peut qu'à user de violence contre la tendance des hommes de la *doxa* à désobéir à la voix de la raison. Il ne peut atteindre l'ordre et la stabilité dans la *polis*, qu'à supprimer ces déviations qui naissent de l'agir-ensemble de la multitude. La violence apparaît en fin de compte comme nécessaire dans la construction de la cité idéale, puisqu'elle permet à l'homme de raison, au chef, de faire des choses utiles. Si l'autorité de la raison ne suffit pas à elle seule pour le bien de tous et de la cité, les chefs de cette cité peuvent en effet s'aider de violence. En tout cas, le bon, le véritable gouvernement pour Platon, le gouvernement fondé sur la science et la justice, n'est pas exempt de violence. Il peut arriver que les chefs de ce gouvernement « *purgent la cité pour son bien en mettant à mort ou en bannissant quelques personnes* »³⁰.

CONCLUSION

En définitive, il ressort de cette réflexion que pour que règne la stabilité dans la cité politique de Platon, il faut que le philosophe, dans sa relation avec l'homme de la *doxa*, domine celui-ci. Seule, en effet, la domination, et non le dialogue comme le prétend Châtelet, ni la persuasion ainsi que le soutient Bréhier, est ce qui convient au chef de la cité pour pouvoir conduire les particuliers et l'Etat au Bien, à ce qui est convenable pour tous. Si le chef de la cité est comparable au chef de famille, et l'homme de la *doxa* à l'esclave, il est évident qu'aucune parole authentique ne saurait s'établir entre eux ; la parole authentique n'étant possible qu'entre égaux. Entre celui qui sait – le philosophe, le chef de la cité – et celui qui ne sait rien, il ne peut y avoir que contrainte, domination. Mais si cette domination doit conduire inéluctablement à la stabilité, elle ne saurait se passer de violence, à défaut de s'imposer par la force de la raison seule.

NOTES

- 1 Châtelet (F.), *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 136.
- 2 Arendt (H.), *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, Frag. 3b, p. 70.
- 3 Bréhier (E.), *Histoire de la philosophie, T.I, L'Antiquité et le Moyen-âge*, Paris, P.U.F., 1967, p. 91.
- 4 Bréhier (E.), *Ibid.*, p. 91.
- 5 Châtelet (F.), *Op. cit.*, p. 85.
- 6 Châtelet (F.), *Ibid.*, p. 137.
- 7 Châtelet (F.), *Ibid.*, p. 139.
- 8 Châtelet (F.), *Ibid.*, p. 27.
- 9 Arendt (H.), *Op. cit.*, p. 39.
- 10 Châtelet (F.), *Op. cit.*, p. 90.
- 11 Mounier (E.), *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 4.
- 12 Bréhier (E.), *Histoire de la philosophie, T.I, L'Antiquité et le Moyen-âge*, Paris, P. U. F., 1967, p. 94.
- 13 Niamkey (K.), *Les images éclatées de la dialectique*, Abidjan, Annales de lettres, n° spécial, 1991, p. 14.
- 14 Platon, *Politique*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, 259 b-259 d, p. 167.
- 15 Platon, *Ibid.*, 260 b-260 e, p. 170.
- 16 Arendt (H.), *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1963, p. 250-251.
- 17 Arendt (H.), *Qu'est-ce que la politique, Op. cit.*, frag. 3b, p. 65.
- 18 Arendt (H.), *Condition de l'homme moderne, Op. cit.*, p. 249.
- 19 Platon, *Politique, Op. cit.*, 305 a-305 d, p. 245.
- 20 Bréhier (E.), *Histoire de la philosophie, Op. cit.*, p. 129.
- 21 Arendt (H.), *Condition de l'homme moderne, Op. cit.*, p. 36.
- 22 Platon, *La république*, trad. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, L.V, 462e-463d, p. 218.
- 23 Platon, *Politique, Op. cit.*, 300 e-301 c, p. 237.
- 24 Platon, *Politique, Op. cit.*, 259 b-259 d, p. 167.
- 25 Bréhier (E.), *Histoire de la philosophie, Op. cit.*, p. 142.
- 26 Platon, *La république, Op. cit.*, L. VII, 516 b-517 b, p. 275.
- 27 Mossé (C.), *Histoire d'une démocratie : Athènes, des origines à la conquête macédonienne*, Paris, Seuil, 1971, p. 55.
- 28 Bréhier (E.), *Histoire de la philosophie, Op. cit.*, p. 142.
- 29 Platon, *La république, Op. cit.*, L. VII, 519 c-520 c, p. 278.
- 30 Paton, *Politique, Op. cit.*, 293 c-294 a, p. 226.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt (H.), *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1963.
- Arendt (H.), *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.
- Bréhier (E.), *Histoire de la philosophie, T. I, L'Antiquité et le Moyen-Âge*, Paris, P. U. F., 1967.
- Châtelet (F.), *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.

- Mossé (C.), *Histoire d'une démocratie : Athènes, des origines à la conquête macédonienne*, Paris, Seuil, 1971.
- Mounier (E.), *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris, Seuil, 1966.
- Niamkey (Koffi), *Les images éclatées de la dialectique*, Abidjan, Annales de lettres, n° spécial, 1991.
- Platon, *Les lois (XI-XII) suivi de Epinomis*, trad. A. Diès et E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- Platon, *La république*, trad. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- Platon, *Œuvres complètes, VIII deuxième partie : Théétète*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.