

# La démocratie raisonnée

*par Fulcran Teisserenc*

---

**Dans les démocraties grecques, les décisions du peuple étaient précédées de débats au sein du conseil, où il fallait être bon orateur. Mais cette capacité était-elle partagée par tous les citoyens ? N’y avait-il pas des spécialistes de ce savoir pratique — des experts du discours ?**

---

Recensé : Annie Hourcade, *Le conseil dans la pensée antique*, Paris, Hermann, 2017, 352 p., 34 €.

La démocratie est un régime réflexif, dont les partisans comme les adversaires interrogent les institutions et discutent la manière dont elle élabore ses décisions. Ce fut particulièrement vrai en Grèce antique, où elle n’allait pas de soi, tant par la présence, à proximité et dans un passé proche, d’oligarchies et de tyrannies que par la confrontation avec les systèmes impériaux de Perse ou d’Égypte. La pratique démocratique était elle-même contestée de l’intérieur par des membres des classes aristocratiques (Platon, Xénophon), mais aussi par des « modernes » qui en radicalisaient les présupposés et les retournaient contre elle (certains sophistes comme Thrasymaque). Les critiques furent donc nombreuses, plus nombreuses que les défenses argumentées. Néanmoins, le régime démocratique constitua en Grèce une expérience si marquante que ses ennemis se sentirent obligés non seulement de se définir par rapport à lui, et, par conséquent, de dire ce qu’il est pour dire ce qu’ils ne sont pas, mais encore de reprendre en les transformant certaines des institutions ou certains des usages qui en normalisaient le cours. Il en va ainsi du conseil.

Toute décision votée par le peuple est précédée de débats. Les orateurs sont dans la position de conseillers du peuple souverain. Qu’est-ce qui fonde la qualité du conseil qu’ils donnent au peuple, qu’est-ce qui permet au peuple de le recevoir et d’en tirer parti ? Comment le formuler pour que le peuple soit convaincu et agisse en conséquence ? Comment former les conseillers ? Voilà quelques-unes des questions que n’ont pas manqué de poser les penseurs de l’âge classique. Les réflexions qui en ont découlé fournissent la matière du livre qu’Annie

Hourcade propose à notre lecture, suivant le cours d'une histoire mouvementée, depuis l'émergence de la conceptualisation du conseil et de la délibération au V<sup>e</sup> siècle, en passant par ses métamorphoses dans l'œuvre platonicienne, jusqu'à sa systématisation aristotélicienne dans les derniers temps de l'indépendance athénienne. Un double enjeu apparaît au fil de ces pages : celui du savoir, partagé ou non, que requiert l'exercice de la démocratie et celui de la constitution de la raison pratique, préalable ou conséquence de la vie démocratique.

## Des sophistes à Aristote

A. Hourcade examine d'abord les modalités du conseil dispensé par les sophistes, ces intellectuels organiques de la démocratie grecque. S'attardant en particulier sur le personnage éponyme du *Protagoras* de Platon, A. Hourcade rappelle qu'il se présente comme un éducateur qui prolonge l'œuvre de la cité. Protagoras se propose d'améliorer par les voies du discours les dispositions collaboratives des citoyens et de les accorder aux finalités poursuivies par la communauté politique. Il met l'accent sur l'importance du « bon conseil » (le *sumbouleuein*), dont on trouve les racines chez Homère et qui sera systématisé plus tard par Aristote : pratique aristocratique, rappelle A. Hourcade, que l'*isègoria* (l'égalité de parole entre tous les membres de la cité) transfère au *demos*. De fait, la démocratie se caractérise par cette possibilité, pour le non-spécialiste — l'*idiotès* — de donner un (bon) conseil.

Socrate émet des réserves : le savoir ne peut qu'être la propriété de quelques-uns. Donner la parole aux membres du peuple, c'est leur donner l'occasion de ne rien dire, et se priver en retour d'entendre d'authentiques conseils. Selon Protagoras, en revanche, le conseil découle de dispositions éthiques cultivées en chacun par la cité et non d'une science politique réservée à une élite. L'enseignement que lui-même dispense s'insère dans un cadre moral et politique préétabli. Il vise toutefois à faire acquérir à son auditeur un art de la parole susceptible d'accroître son influence politique. Deux formes de vertu sont donc à l'horizon de son travail : une vertu coopérative d'harmonisation de la vie sociale et une vertu compétitive de précellence individuelle.

Après les professeurs, A. Hourcade convoque les praticiens, les hommes politiques du V<sup>e</sup> siècle. A. Hourcade explore les liens entre guerre et citoyenneté que suggère le genre de l'oraison funèbre. Les combattants ont acquis le droit de parler et de conseiller l'Assemblée. D'ailleurs, une étroite solidarité existe entre la vertu du courage et celle du conseil. Tel est, du moins, l'avis de Périclès, qui mesure la valeur de l'homme politique à sa capacité à éclairer par la parole le public sur la décision à prendre. Mais A. Hourcade souligne que le courage est aussi la condition d'une authentique délibération, qui requiert confrontation des opinions et franchise du propos.

L'association vertueuse entre discours et action fut cependant contestée par d'autres dirigeants. Archidamos vante, chez Thucydide, le refus de la subtilité : faire preuve de finesse conduirait à valoriser indûment les choses sues. Car ce qui est connu tend à cacher ce qui est ignoré, alors même qu'existe un grand nombre de facteurs qui échappent à l'attention des acteurs et ne se prêtent pas au calcul de la raison : « ce ne sont pas les paroles qui fixent les incertitudes du hasard ». Aussi faut-il, pour Archidamos, remplacer ce savoir lacunaire et trompeur par l'obéissance à la loi, meilleur guide pour l'action.

L'approche voisine de Cléon l'Athénien met l'accent sur l'éthique. Un peuple amateur de discours et de conseils se montre versatile et perd de vue la force et la constance qui fondent la soumission des alliés. Cléon réhabilite les passions : une décision prise sous le coup de la colère, immédiate et déterminée, est plus dissuasive qu'une réplique savamment délibérée, toujours moins tranchante.

Platon rompt avec la pratique sophistique du conseil. Tout d'abord, le bon conseil, selon le philosophe, est dans l'intérêt de celui à qui il est destiné, non de celui qui le dispense. Il se distingue ensuite des recommandations issues des sciences et des techniques particulières en ce qu'il porte sur la cité en son tout. Enfin et surtout, sa valeur tient à ce qu'il procède d'une science.

A. Hourcade étudie en particulier le statut paradoxal conféré au conseiller du prince dans le dialogue le *Politique*. Bien qu'il ne soit pas le détenteur de l'autorité politique, la possession de la science politique devrait suffire, en principe, pour le considérer comme le véritable politique. De sorte que ce qu'il énonce sous la modalité du conseil deviendrait prescription, s'il venait à exercer directement le pouvoir. Or cette prescription, second paradoxe, n'a pas besoin de justification, elle doit s'imposer indépendamment du consentement de celui à qui elle est destinée. Le vrai politique, Platon y insiste, stipule seulement ce qui est bon pour la cité et le devoir des citoyens est de s'y conformer.

Pourtant, il semble que Platon en soit venu à considérer que cette figure héroïque d'un dirigeant infailliblement guidé par le savoir manque de réalisme et, donc, d'utilité. C'est en tout cas à un changement radical que l'on assiste dans les *Lois* : le philosophe et le conseiller « scientifique » s'effacent au profit de la loi et du préambule, c'est-à-dire au profit d'un système cohérent de prescriptions dont les motifs sont préalablement et longuement exposés. Platon réintroduirait de la sorte un conseil de nature doxastique, adressé au peuple pour le persuader de la justesse de son organisation politique.

Dans un dernier temps, A. Hourcade examine les thèses d'Aristote, plus soucieux que ses prédécesseurs de circonscrire le domaine et la portée du conseil en l'inscrivant dans l'analyse du genre rhétorique. Il ne porte selon lui ni sur le nécessaire ni sur l'impossible, ni sur ce qui se produit naturellement ou par hasard, et il serait impossible si l'homme n'était pas principe des choses futures. Le conseil n'est pas restitution d'un savoir théorique préexistant

(et applicable sans médiation), mais « invention du futur », selon l'heureuse formulation d'A. Hourcade. Sa méthode se fonde sur l'exemple, la comparaison et la fable.

Le conseil dispensé à l'Assemblée nourrit la discussion et la décision, Aristote soutenant même que le jugement du grand nombre, instruit par plusieurs compétences sollicitées, est supérieur au jugement émanant de l'individu, y compris le plus savant (*Politiques*, livre III). Néanmoins, le point de vue développé dans la *Rhétorique* est, d'après A. Hourcade, plus technique que moral ou politique. Aristote accorde ainsi une grande importance au caractère (*èthos*). La clef du succès tient selon lui à la figure que l'orateur se compose à travers sa parole. Les choix que ce dernier défend seront d'autant mieux adoptés qu'ils apparaîtront comme la manifestation de cet *èthos* pour lequel l'auditeur éprouve sympathie et proximité.

## **Publicité du savoir et formation de la raison**

L'exposé très complet d'A. Hourcade soulève au moins deux problèmes et appelle quelques suggestions. À propos de Protagoras, A. Hourcade souligne l'importance de la connaissance morale qui, selon le mythe de Prométhée raconté par le sophiste dans le dialogue de Platon, est partagée par tous les membres de la communauté politique. La structure publique de cette connaissance mérite l'attention : non seulement elle est distribuée à tous par Hermès, mais encore tout le monde s'accorde à penser, selon Protagoras, qu'il faudrait être fou pour prétendre l'ignorer. Tous savent donc que tous savent, ou, dit autrement, chacun sait que tous les autres sont dotés d'un sens de l'*aidôs* — du honteux — et de la *dikè* — du juste —, et il sait que chacun sait que tous les autres le savent.

Or le propre de cette connaissance partagée – j'approfondis ici un point qu'A. Hourcade laisse entrevoir — est de faciliter l'accord et la convenance des parties qui constituent la cité. Le mythe décrit en termes imagés une situation de savoirs croisés et réflexifs. Au fondement de l'attitude de coopération entre citoyens se tient la conscience par chacun qu'il est présumé savoir où se trouvent le louable et le blâmable et qu'il en va rigoureusement de même pour les autres. Comme il est incité, du fait de la publicité même de la connaissance qui est la sienne, à agir en conformité à son sens du juste et du honteux, il sait que les autres sont pareillement incités, et le fait qu'ils le soient renforce sa propre incitation, qui à son tour renforce la leur. La convergence des convictions qui en résulte a pour vertu d'éliminer du champ social et politique les stratégies contre-productives dictées par l'anticipation de la non-collaboration d'autrui (conduites relevant du moderne « dilemme du prisonnier », mais évoquées par Platon à travers le mythe de Gygès et les discours de Thrasymaque dans la *République*).

En revanche, présumer que la connaissance est le monopole d'une élite, c'est aussi soutenir que cette connaissance ne peut être intégralement publique, et qu'elle ne peut donc exercer les contraintes éthiques liées à la publicité. Il y a là une objection possible, ignorée par A. Hourcade, au séparatisme épistémologique platonicien, lequel réserve la connaissance au petit nombre. Que ce soit en outre une connaissance qui ne donne pas ses raisons, comme c'est le cas dans le *Politique*, réduit encore davantage la dimension publique de la connaissance ainsi distribuée dans la population de la cité. Le grand nombre ne sait pas que le petit nombre sait, tandis que le petit nombre est certain que le grand nombre ignore. Le risque de fragmentation sociale est ici maximal.

Platon pourrait répondre à cette objection en soutenant que c'est « l'opinion droite » (l'ensemble des jugements non démontrés, mais pourvus d'une utilité individuelle et collective), qui a vocation à devenir connaissance publique. Le rôle du conseiller serait justement de façonner cette opinion, qui est le lien qui unit la cité à elle-même. Dans les *Lois*, les préambules assumeraient une fonction idéologique similaire.

La réplique serait loin, cependant, de dénouer toutes les difficultés, tant le conseil, au moins jusqu'au *Politique*, tire son autorité de la science dont il procède. Or celle-ci, en bonne orthodoxie platonicienne, porte sur ce qui est, non sur ce qui devient. La diversité sensible, historique, sociale et psychologique, n'est pas susceptible d'une connaissance rigoureuse. Le conseil est pourtant une intervention qui se situe sur ce terrain-là. D'où pourrait donc lui venir sa scientificité ? La question n'est guère discutée par A. Hourcade.

Peut-être faudrait-il envisager, plus que ne le fait l'auteure, l'idée selon laquelle le *Politique* développerait dans leurs conséquences ultimes les postulats d'une aristocratie du savoir. Il montrerait ainsi les impasses auxquelles conduit son exercice réel : en se dispensant de manifester la rationalité à l'œuvre dans sa politique, le « vrai politique » rendrait indiscernable son action propre de celle de son pire ennemi, le tyran. Le *Politique* suggérerait également le caractère impossible d'une science politique dirigeant infailliblement l'action : cette dernière a toujours trait à des circonstances et à des situations dont le sens, les possibles qu'elles contiennent, les formes qu'elles reproduisent plus ou moins, ne se laissent pas identifier et déterminer à coup sûr.

Ce serait pourquoi, déjà dans le *Politique* et *a fortiori* dans les *Lois*, se substituent à ce savoir fantasmé *la loi*, qui organise, structure et règle la vie sociale, et *le préambule*, qui précède la loi et s'adresse à l'intelligence des sujets. Mais cela voudrait dire que Platon a renoncé à faire du philosophe le guide de la cité, tout au plus serait-il son conseiller, dont les avis ne sauraient avoir qu'une autorité relative.

Selon l'enquête menée par A. Hourcade, le conseil ressortit au psychologique comme au politique, sous la forme d'une pluralité à harmoniser, afin de rendre possible le gouvernement tant de l'homme individuel que de la cité démocratique. Cependant, cette pluralité n'est pas tout à fait la même quand on passe de l'âme à l'assemblée : pluralité

d'instances hiérarchisées dans le premier cas, pluralité d'agents fondamentalement égaux dans le second. Deux écueils se dressent ici.

Le premier tient à la prééminence de la partie rationnelle de l'âme sur sa partie irrationnelle, qui suggérerait la supériorité parallèle des compétents sur les ignorants. Cet alignement sur le psychologique tend naturellement à faire disparaître le jeu délibératif et le sens même du conseil politique, puisque l'autorité de ce qui est fondé en raison serait en droit de s'imposer sans barguiner à tout le reste.

Le second résulte de la priorité inverse accordée au politique : considérer que l'âme est une cité et que les diverses parties qui la constituent discutent d'égal à égal reviendrait à accorder autant de poids et de légitimité à la voix de la partie rationnelle qu'à celle de la partie désirante. D'où la conclusion conservatrice classique : tant la cité que l'homme démocratiques sont incapables de se gouverner.

En s'inspirant de la présentation d'Aristote par A. Hourcade, il est possible de sortir de cette alternative ruineuse : la délibération est recherche et non savoir. De sorte qu'elle ne préjuge pas à l'avance où sont le vrai et le juste, qui pourraient émerger progressivement grâce aux vertus d'un conseil d'autant mieux dispensé qu'il l'est selon divers points de vue. Ceci pourrait s'appliquer à l'âme : il suffirait d'admettre que la hiérarchie de ses parties n'est jamais *a priori*, avant la délibération, mais toujours *a posteriori*. La raison comme principe d'autorité procéderait de la discussion intérieure, du dialogue de l'âme avec elle-même ; elle serait fille illégitime du conseil rhétorique. Cette supposition, cependant, déborde très largement le texte d'Aristote.

Sans que ce soit l'objet du livre d'A. Hourcade, il apparaît à sa lecture que les réflexions antiques sur le conseil permettent d'envisager d'intéressantes analogies avec certains problèmes de la démocratie contemporaine, soumise au gouvernement des experts issus de la technocratie administrative ou des facultés d'économie. Le jugement de penseurs et de politiques de l'Antiquité, contestant la portée épistémologique d'une expertise politique et limitant l'autorité qui en découle tout en lui conservant sa place dans la vie de la cité, garde toujours sa pertinence.

Publié dans [lavedesidees.fr](http://lavedesidees.fr), le 4 octobre 2017.