

Compte rendu

Ouvrage recensé :

Le philosophe et le tyran de Christian Delacampagne, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Perspectives critiques », 2000, 247 p.

par Martin Breaugh

Politique et Sociétés, vol. 20, n°2-3, 2001, p. 256-259.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/040293ar>

DOI: 10.7202/040293ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Le philosophe et le tyran

de Christian Delacampagne, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Perspectives critiques », 2000, 247 p.

Les déboires de Platon à Syracuse ont-ils scellé le sort de la philosophie politique ? C'est ce que semble suggérer Christian Delacampagne. Dans le sillage de Hannah Arendt, de Jacques Rancière et de Miguel Abensour, l'auteur constate que notre tradition de philosophie politique entretient un rapport problématique à la politique, rapport institué et caractérisé par le double mouvement platonicien d'aversion pour le *dêmos* et d'attrait pour la tyrannie. Ainsi la première thèse de cet ouvrage est qu'il existe un destin de la philosophie politique qui fait d'elle une « philosophie de pouvoir, pour le pouvoir » (p. 67). La philosophie politique ne serait, en définitive, qu'une politique des philosophes plus soucieuse d'imposer une vision du monde que d'assurer l'épanouissement du *dêmos*. Or, affirme C. Delacampagne, et c'est la deuxième thèse du livre, c'est en articulant la « bonne distance » entre la sagesse et la chose publique que l'on peut inaugurer un rapport plus respectueux entre philosophie et démocratie. Par « bonne distance », l'auteur entend « la distance optimale à laquelle un philosophe devrait se tenir par rapport aux problèmes politiques, s'il veut être en mesure de s'en faire une image réaliste et [...] de proposer des solutions pour le résoudre » (p. 128).

L'essai de C. Delacampagne s'inscrit dans le renouvellement de la philosophie politique française. Il se veut une contribution à l'élaboration d'une philosophie politique authentique pouvant pleinement assumer « sa mission normative sans s'appuyer sur un fondement transcendantal » (p. 10). D'après l'auteur, la philosophie politique n'est pas un savoir comme tel, mais une « invitation à penser le réel autrement » que sur le mode du « conformisme ambiant » (p. 10).

L'argumentation de l'auteur se déploie en trois temps et une série de digressions. D'une part, il retrace l'émergence de la tyrannie et la naissance de la tradition antidémocratique dans la Grèce antique. D'autre part, il traque le prolongement de la posture philosophique antidémocratique des Lumières à nos jours. Enfin, il précise la substance d'une « politique de la philosophie » (p. 175) qui assure une « bonne distance » entre philosophie et politique. Mais il y a plus car C. Delacampagne fait aussi d'importantes digressions sur les « philosophes contre la tyrannie » ou sur ce que l'on peut appeler la « tradition de la liberté » (p. 80).

Récusant les idées reçues quant aux origines « orientales » de la tyrannie, l'auteur soutient que celle-ci demeure une invention grecque (p. 27). Dépourvu de connotations péjoratives, le mot « tyran » désigne certes un usurpateur (dans le sens où il arrive au pouvoir sans droit de succession dynastique), mais un usurpateur qui n'abuse pas forcément de son pouvoir absolu. La formule de sa gouverne est de « voir sans être vu » (p. 26), c'est-à-dire d'assurer l'omniprésence de son image tout en étant lui-même nulle part.

D'après C. Delacampagne, la première vague de tyrans grecs (du VII^e au V^e siècle avant notre ère) surgit en raison d'une alliance entre les paysans et la « petite bourgeoisie » urbaine défavorisés par la prise de pouvoir et la confiscation des terres par les grandes familles aristocratiques. Cette alliance a donc fait appel à un tyran afin d'assurer une gouverne plus juste envers le *dêmos*. C'est ainsi que les premiers tyrans sont des « démagogues », c'est-à-dire des leaders « populaires » (p. 28), qui auraient assuré la transition vers la *polis* et la liberté.

Mais l'apparition de la cité démocratique ne sera qu'un moment séparant la première de la deuxième vague de la tyrannie. Moment décisif, toutefois, car il s'y joue « une certaine manière de penser le politique » qui perdure encore aujourd'hui (p. 33). D'après l'auteur, l'expérience de la démocratie grecque n'a pas été prise en compte par les philosophes. Que ce soit en raison des déconvenues de l'expédition de Sicile, des limites des institutions démocratiques, ou du procès de Socrate, la philosophie grecque se révèle « l'ennemi acharné du peuple et de la démocratie », ce qui « faussera [...] la suite de la philosophie occidentale, en amenant cette dernière à se méfier du peuple, et à faire systématiquement alliance avec [...] les pouvoirs établis plutôt qu'avec les forces populaires » (p. 35). Mais C. Delacampagne se garde bien d'accuser Socrate, père de la philosophie grecque, de manifester des sentiments favorables à la tyrannie. Cela ne fait pas pour autant de

Socrate un ami de la démocratie, l'auteur soulignant bien le caractère anarchique de son enseignement. Ce sont plutôt les disciples les plus intimes de Socrate qui font le procès de la démocratie et l'apologie de la tyrannie : Alcibiade, Critias, Isocrate, Xénophon, et, de manière déterminante, Platon.

L'idée centrale de cette critique de la démocratie est que le pouvoir devrait être entre les mains des plus sages (les philosophes). À défaut de philosophes-rois, et face à la gouverne fondée sur la *doxa*, ils optent pour un « bon » tyran. D'autant plus qu'il est plus facile pour un philosophe de se faire entendre par une personne que par la multitude (p. 66). Voilà ce qui sera l'objectif des trois séjours de Platon à Syracuse auprès de Denys l'Ancien et de Denys le Jeune. En dépit de l'échec lamentable de cette expérience, le couple Platon-Denys sera « fondateur » (p. 54) pour la philosophie politique occidentale et agira comme paradigme de référence pour les philosophes à venir. Même Aristote, qui critique pourtant sévèrement la tyrannie dans son œuvre, ne pourra résister à l'idée d'être le précepteur du futur tyran du monde hellénique, Alexandre le Grand (p. 71-72).

Cette posture antidémocratique n'est toutefois pas exclusive à l'Antiquité. C. Delacampagne repère son prolongement des Lumières jusqu'à aujourd'hui. À l'aube de l'époque moderne, c'est le double triomphe du cartésianisme et de l'absolutisme qui inaugure un « nouvel âge de l'ordre » (p. 104). Les philosophes rationalistes soutiennent le despotisme et tentent même de l'éclairer : Voltaire auprès du roi Frédéric II et Diderot auprès de l'impératrice Catherine II sont autant d'exemples d'échec et d'aveuglement face au politique. Même Hume et Kant se feront les défenseurs de l'ordre établi (p. 117). À quelques exceptions près (Montesquieu, Rousseau, Marx, Comte), c'est donc l'ensemble des philosophes qui sera partisan du « despotisme éclairé ».

Au XX^e siècle, ce sont encore une fois les philosophes les plus importants qui souhaiteront devenir « le guide du guide » (Heidegger, Schmitt) ou, plus modestement, qui souhaiteront « informer le tyran » (Kojève). Pour chacun de ces exemples, l'auteur souligne la participation à cette « manière de penser le politique », à cette philosophie pour le pouvoir, inaugurée par la philosophie platonicienne.

Mais le philosophe réussit rarement à infléchir l'action politique du prince parce qu'il cherche toujours « la manière la plus rapide et la plus radicale » de changer le monde, ce qui revient à prôner « la manière violente », celle qui peut « provoquer une révolution » (p. 178). Or le prince, pour conserver son pouvoir, se doit d'être pragmatique. Il a « par définition horreur des révolutions » (p. 178).

La violence est d'autant plus présente dans les propos des philosophes qu'il existe un lien intime entre philosophie et violence. Cette dernière serait au cœur même de la démarche philosophique. C. Delacampagne affirme qu'en tant que tentative de « mettre au jour [...] les traits les plus fondamentaux de la réalité », la philosophie reste une « entreprise de catégorisation » (p. 185). Et l'effort de catégorisation du réel ne peut qu'être violent, puisqu'il réduit le réel et tente d'imposer son système comme « le meilleur

ou le seul concevable» (p. 186). D'ailleurs, nous pouvons comprendre les substrats historiques, psychiques et anthropologiques qui assurent la violence de l'activité philosophique grâce aux travaux de ces «maîtres du soupçon» que sont Marx (le philosophe est conçu par lui comme le «chien de garde» de la classe dominante), Freud (qui établit un lien entre névrose et création) et Nietzsche (qui conçoit le philosophe comme homme du ressentiment) (p. 188, 195, 196).

C. Delacampagne n'assume pourtant pas la position du moraliste qui rejette toutes les formes de violence. Bien au contraire, il refuse même cette «nouvelle idole à la mode» qu'est le consensus comme solution à tout (p. 200). D'après lui, celui-ci ne peut être «la fin la plus haute [du] débat social», puisque le «jeu procédural» du consensus (théorisé par Habermas et Apel) mettrait un terme à la politique (p. 200-201). Et la politique demeure le lieu du conflit (parfois violent) dont la dynamique permet de décider de la valeur des choix politiques en question. «Dit autrement, écrit C. Delacampagne, la politique ne peut surgir qu'à partir du moment où l'on s'arrache à toutes les idéologies prônant la fin du conflit ou bien son "dépassement"» (p. 202).

Qu'en est-il alors de la «bonne distance» entre philosophie et politique ? La philosophie doit d'abord faire preuve de modestie et d'humilité : son combat consiste moins à faire triompher la vérité qu'à faire «diminuer la quantité totale de souffrance inutile existant dans le monde» (p. 207). Cet objectif aux accents camusiens oblige le philosophe à un long travail d'analyse qui consiste : 1) à saisir les traits essentiels de la réalité, 2) à choisir ceux qu'il voudrait voir évoluer, et 3) à participer à la conversation civique en expliquant les raisons pour lesquelles les solutions proposées marquent un progrès par rapport au *statu quo*. Le travail philosophique exige donc une certaine indépendance face à l'actualité et un grand sens de l'intérêt général. Ainsi, la «bonne distance» entre philosophie et politique n'est «ni trop près, ni trop loin» (p. 209).

Tout au long de ce remarquable essai, C. Delacampagne revient sur un certain nombre de philosophes «contre la tyrannie». De Dante à Rousseau, en passant notamment par Machiavel et La Boétie, l'auteur esquisse les contours d'une autre tradition de la philosophie politique, tradition qui chérit la liberté plutôt que le pouvoir ou la domination. Le seul regret que le lecteur puisse avoir au terme de ce livre est que toute l'intelligence, la finesse d'esprit et la capacité de vulgarisation de l'auteur ne soient pas mises au profit de l'élucidation de cette «tradition de la liberté». Car si l'actuelle restauration de la philosophie politique en France passe par une certaine «dissolution» de la politique (M. Abensour), c'est justement parce que l'on a trop longtemps méprisé cette «tradition de la liberté».