



HAL
open science

Platon, le tirage au sort au fondement de la communauté politique

Arnaud Macé

► **To cite this version:**

Arnaud Macé. Platon, le tirage au sort au fondement de la communauté politique. Participations - Revue de sciences sociales sur la démocratie et la citoyenneté, 2019. halshs-02162793

HAL Id: halshs-02162793

<https://shs.hal.science/halshs-02162793v1>

Submitted on 22 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PLATON, LE TIRAGE AU SORT AU FONDEMENT DE LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Arnaud Macé

De Boeck Supérieur | « Participations »

2019/4 Hors Série | pages 81 à 97

ISSN 2034-7650

ISBN 9782807393448

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-participations-2019-4-page-81.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.

© De Boeck Supérieur. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Platon, le tirage au sort au fondement de la communauté politique

› Arnaud Macé

› Résumé

Platon, à travers les projets constitutionnels qu'il a développés, en particulier dans les *Lois*, nous révèle que le tirage au sort peut jouer un rôle politique fondamental, plus fondamental à ses yeux que le fait d'y recourir pour désigner les magistratures, comme le fait la démocratie ancienne. Platon s'appuie sur une culture grecque du hasard, qui confère au tirage au sort la double vertu de la sanction divine et de l'établissement de l'égalité des parts reçues entre égaux. La théorie des deux égalités (fondées soit sur l'identité des parts soit sur leur proportionnalité) permet de marginaliser le tirage au sein de la désignation des magistratures, qui doit relever de l'autre égalité, selon un critère de mérite. En revanche, l'attribution par le tirage au sort de parts égales du territoire assure la cohésion de la cité des *Lois*. Plus encore, la nécessité de penser la cité comme une somme de récipiendaires de parts égales confère à celle-ci son articulation mathématique et sa capacité de mobilisation.

Platon livre un témoignage riche et varié sur la diversité des pratiques de tirage au sort que la culture grecque archaïque et classique manifestait. Il atteste ainsi le fait que le tirage au sort y possède une empreinte anthropologique bien plus large que celle des seules pratiques politiques : on tire au sort la terre, le butin, le gibier, le droit d'aller se battre, le devoir de partir fonder une colonie, avant même de songer à tirer au sort le pouvoir de diriger ou d'administrer la cité (Borecký, 1965 ; Macé, 2014). Platon étend à l'occasion la liste de ces usages culturels du sort au choix des époux ou à la procédure de choix des vies futures (Demont 2014, respectivement p. 151-152 et p. 154-159). Il atteste en outre le fait que l'usage politique du tirage au sort est aussi plus large que son usage démocratique. Certes, comme l'a dit Aristote, il semble qu'il y ait quelque chose de distinctement démocratique dans le fait que « les magistratures soient tirées au sort (*klêrôtas... tas arkhas*) », plutôt qu'attribuées par l'élection, ce qui serait propre à l'oligarchie (Aristote, *Politique* 1294b7-9, nous traduisons¹), même s'il faut plutôt voir là une affaire de proportion qu'une stricte alternative : les démocraties connues en Grèce, à commencer par Athènes, ne cessèrent pas de recourir à l'élection pour d'importantes magistratures, quand bien même le tirage au sort y prenait une large part. Nous vérifierons avec Platon que son point de vue hostile à la démocratie athénienne se traduit bel et bien par une restriction de l'usage du tirage au sort dans le contexte de la désignation des magistratures. Mais nous constaterons aussi que ce contexte est loin d'épuiser l'usage politique du tirage au sort, et qu'il y a des domaines dans lesquels Platon peut envisager de l'utiliser bien davantage que ne l'ont fait les démocraties.

Si Platon marginalise l'usage du tirage au sort en matière de désignation de l'autorité politique, où celui-ci entre en concurrence avec le mérite fondé sur le savoir, il souligne l'importance du tirage au sort dans la répartition des biens et des missions. Par-là, Platon retrouve le sens archaïque du tirage au sort, comme mode privilégié de distribution de parts entre égaux, de telle sorte que les choses distribuées, même lorsqu'elles sont découpées en parts individuelles, s'inscrivent dans un horizon commun (Macé, 2014). Or Platon, lors même qu'il tempère l'usage du tirage au sort comme moyen de désignation, amplifie et consacre l'usage de celui-ci comme moyen de répartition – il en fait même la clef de voûte de la communauté politique. Le tirage au sort est ce qui crée le sentiment de communauté civique à travers l'égalité des parts reçues. C'est notamment à travers l'attribution de parts égales du territoire que l'ensemble des citoyens accède à l'idée que chacun n'est qu'une partie d'un tout qui le dépasse. La pratique du tirage au sort confère aussi au corps social sa structure fondamentale : un groupe, susceptible de recevoir des parts égales de ressources ou de missions assignées, doit être divisible et recomposable en groupes multiples (suivant le nombre de parts égales que l'on pourra faire de ce qu'il y aura à chaque fois à distribuer). Penser

[1] Lorsque nous ne précisons pas que nous traduisons nous-mêmes, la traduction est l'œuvre des traducteurs de l'édition indiquée en bibliographie. Lorsque nous traduisons nous-mêmes, le texte grec utilisé est celui qui a été établi dans l'édition indiquée en bibliographie.

le corps social comme somme de récipiendaires de tirages au sort possibles, c'est aussi lui conférer une fluidité dynamique qui est au fondement de sa cohésion mais aussi de sa capacité d'action, et cela indépendamment du choix que l'on fait quant à la forme du régime, démocratique ou non.

La culture du hasard et l'acceptation du sort

Le tirage au sort n'est qu'un aspect de ce que l'on pourrait nommer une culture grecque du hasard, qui s'exprime notamment dans l'engouement pour les jeux impliquant le lancement d'osselets, de dés, de tessons (pour ce dernier cas, voir Demont 2013). Les Grecs savent qu'en ce domaine, comme dans d'autres, ils n'ont fait qu'emprunter à leurs voisins orientaux, en particulier les Lydiens. Hérodote rapporte que ces derniers, lors d'une disette où ils cherchaient à tromper la faim, auraient inventé tous ces jeux, sauf un, le jeu de pions (*pessoî*), encore appelé la *petteia* (Hérodote, *Histoires* I 94, 12-16 ; Athénée, *Les Deipnosophistes*, xv, I, 19), un terme qui pourrait évoquer de manière générale tous les jeux de pions, dont certains impliquent aussi des dés (Kurke, 1999, p. 253 ; pour une opinion divergente Schädler, 2009). Ce type de jeu serait quant à lui une invention grecque, puisque l'on en attribue en général la paternité à Palamède, à qui l'on attribue aussi parfois l'invention des dés, même si Platon s'amuse quant à lui à invoquer le Dieu égyptien Teuth (*Gorgias*, DK B 11a30 ; Sophocle, *Fragments*, 479 R ; Platon, *Phèdre*, 274d ; Kurke, 1999, p. 250). L'inscription de la pratique ludique dans la culture guerrière des Grecs, suggérée par l'invocation du héros, est encore illustrée par le fait que c'est aux jetons que les prétendants de l'*Odyssée* s'adonnent, d'un cœur léger, pour tuer le temps en attendant que Pénélope choisisse l'un d'entre eux (Homère, *Odyssée*, I, p. 106). Ce sont encore Achille et Ajax que l'on représente en train de jouer à un jeu de pions ou de jetons : il semble qu'on y lance des dés et que l'on déplace ensuite des pions en fonction du résultat (Schädler 2009 ; Dasen 2015). Platon a bien exprimé cette façon de faire droit au hasard et d'en accepter le suffrage : « Il faut faire comme lorsque nous jetons les dés : l'accepter et placer nos acquis en fonction de ce qui a été jeté, en suivant le moyen que la raison a jugé le meilleur, au lieu de faire comme les enfants qui, quand ils ont reçu un coup, portent la main sur leur blessure et s'épuisent à crier (Platon, *République*, 604c-d) ». On retrouve cette idée lorsque Platon propose de penser la justice immanente à l'œuvre dans l'univers (Platon, *Lois*, 903c-e) en faisant un usage analogique du jeu de la *petteia* : le dieu, prenant en acte des transformations morales que chacun s'inflige par ses propres actes, devenant ainsi meilleur ou plus mauvais, déplace chacun vers une région meilleure ou plus mauvaise – le lancement du dé, dans le jeu, est l'analogie de la transformation morale des individus, dont le dieu prend acte, avant de déplacer les pions en conséquence (Macé, 2017). À travers les riches transpositions analogiques de ce jeu, qui semble un ancêtre de notre backgammon, se lit un même assentiment devant ce qui, dans le cours des choses, ne dépend pas de nous. Ainsi en témoigne le fragment 52 d'Héraclite : « Le temps est un enfant qui joue, déplaçant des jetons ».

L'acceptation du sort face aux dés doit être reconnue comme la version ludique d'un assentiment plus grave : c'est l'honneur d'exposer ou de mettre en jeu sa vie que l'on accepte de remettre au sort – qu'il s'agisse d'être désigné pour partir fonder une colonie, pour partir à la guerre ou pour un combat singulier (Demont, 2010). Remettre son destin au sort n'est pas dénué d'une dimension religieuse qui apparaît nettement avec les prières qui accompagnent le moment où les guerriers homériques jettent leurs « sorts » dans le casque pour savoir qui ira affronter le champion de l'autre camp (Demont, 2000). Être choisi par le sort, c'est être choisi par les dieux. Cette dimension primordiale dans l'acceptation du résultat du sort n'est néanmoins pas la seule.

Tirage au sort et égalité

Il y a aussi, au fondement de cette acceptation, un sentiment d'égalité, dont témoigne l'évocation du grand partage cosmique entre les trois frères divins Poséidon, Zeus et Hadès dans l'*Iliade* : « Nous sommes en effet trois frères issus de Kronos et que mit au monde Rhéa, Zeus, moi-même, et, troisième, Hadès qui règne sur ceux qui sont en dessous. Toutes les choses furent distribuées en trois, chacun recevant sa part (*timê*). Et moi, en vérité, quand nous avons secoué les sorts (*pallomenôn*), j'obtins (*elakhon*) la mer grise comme éternel habitat, Hadès quant à lui obtint les ténèbres brumeuses, et Zeus tira le vaste Ciel dans l'éther et les nuages. La Terre, et le grand Olympe, en revanche, sont restés communs à tous (Homère, *Iliade*, XV, v. 187-193, nous traduisons) ». Cette scène reproduit des pratiques de répartition de parts de butin, de gibier, d'héritage, attestées en Grèce ancienne (Borecký, 1965 ; Macé, 2014). Le verbe *pallô* (traduit ici par « secouer les sorts »), correspond bien à son usage dans les descriptions de scènes de tirage au sort (Demont, 2000). La *timê* est ici la part, celle qu'on a l'honneur de recevoir lorsque l'on est reconnu par le fait même d'avoir droit de participer au tirage. Poséidon rappelle en effet ce partage pour étayer sa revendication d'être l'égal de Zeus : je suis son égal en dignité (*homotimos*, *Iliade*, XV, v. 186), parce qu'égal en part (*isomoros*, v. 209).

Platon insiste sur cette dimension égalitaire du tirage au sort, puisque cette pratique est même celle qui à ses yeux définit et illustre l'une des deux espèces de l'égalité (*isotês*) : « L'une est celle que toute cité et tout législateur réussit à introduire dans les parts (*timas*), égale dans la mesure, dans le poids, dans le nombre, réglant sa distribution par le sort (*klêrô*) (Platon, *Lois*, 757b) ». Distribuer des lots (*klêroi*), c'est reconnaître l'égalité des récipiendaires par une double indifférenciation : indifférence entre les parts qui sont d'égale mesure ou d'égale valeur ; indifférence entre les récipiendaires, puisque l'on ne fait pas de distinction de valeur entre eux – c'est exactement cela qui différencie cette égalité de l'autre, celle qui « au plus important attribue davantage », « donnant à chacun une juste part en proportion de sa nature » (757c). Participer à un tirage au sort, c'est par conséquent être reconnu comme un égal. De manière générale, l'égalité des parts reçues est au fondement d'une idée du commun,

en Grèce ancienne : avoir droit à la même part, c'est avoir quelque chose en commun (Macé, 2014, p. 677-687). Lorsque chacun ne reçoit pas une part, parce qu'il n'y a qu'une seule chose à distribuer (l'honneur d'aller affronter le champion du camp adverse), il reste que tous ont en commun d'être reconnus comme également dignes d'être choisis par les dieux. On notera par exemple la façon dont certains dieux sont désignés comme « communs » mais en un sens très particulier : celui d'être impartial – Arès est ainsi commun à tous les hommes (*xunos anthropois*) (Archiloque, fr. 110) : la guerre n'avantage ni n'épargne personne.

Le tirage au sort et l'autorité politique : la supériorité du savoir

Le tirage au sort peut aussi apparaître dans un contexte particulier, celui de la désignation de ceux qui peuvent exercer l'autorité (*arkhê*). Platon, dans un passage des *Lois* (690 a-c), énumère les 7 titres qui, parmi les hommes, légitiment le commandement, que ce soit dans les petites ou les grandes maisons : les familles ou les cités. En voici le tableau :

Tableau 1. Les sept modes du commandement selon les *Lois*, 690 a-c.

	1	2	3	4	5	6	7
Titre	Filiation	Noblesse	Différentiel d'âge	Esclavage	Force	Savoir	Sort
Relation concernée	Le géniteur à l'enfant : père, mère	Le bien-né à ceux qui ne le sont pas	Le plus âgé aux plus jeunes	Le maître à l'esclave	Le fort au faible	Le savant à l'ignorant	Le désigné par le sort à celui qui ne l'est pas

On entend bien comment le fait d'être le parent, le noble, l'aîné, le maître, le puissant, le savant ou celui que le sort a désigné pourra, selon les circonstances, être invoqué pour établir une autorité sur l'enfant, le roturier, le cadet, l'esclave, le faible, l'ignorant ou celui que le sort n'a pas désigné. Il ne faut pas confondre cette énumération empirique, ce relevé descriptif des titres que les hommes invoquent, avec une légitimation, ni avec une hiérarchisation. Platon recueille les titres qu'invoquent les hommes en société et se réserve le droit de faire une évaluation critique des uns et des autres.

Le fait de s'en remettre au sort pour désigner qui a l'autorité est intégré à cette liste pour les raisons que nous avons déjà évoquées. Grâce à lui en effet, l'autorité « résulte de la faveur des dieux et de l'heureuse fortune » : il n'y a dès lors rien

« de plus juste » que « celui qu'aura désigné le sort (*lakhonta*) commande et que celui qui se retire non désigné soit commandé » (690c5-9). L'Athénien qui tient ces propos mentionne alors comme exemple l'institution des Éphores (littéralement les « surveillants ») à Sparte, un directoire de cinq magistrats annuels qui aurait permis, avec d'autres institutions, de tempérer la royauté spartiate. Nos informations sur cette institution tendent plutôt à indiquer qu'elle aurait pu être désignée par l'élection (Lévy, 2003, p. 198). L'étranger affirme en réalité seulement que cette institution « se rapproche d'un pouvoir attribué par un tirage au sort » (692a). Il se pourrait qu'il affirme que les Éphores étaient perçus comme instaurés par faveur divine, comme le serait un pouvoir tiré au sort, et que seul ce fondement leur permettait de faire obstacle au pouvoir du roi, en disposant même de la prérogative de le mettre en cause.

Platon valorise aussi beaucoup le sixième titre à diriger, qui est à ses yeux le plus « naturel » de tous. Il invoque justement Pindare pour dire que c'est le titre qui « est le plus important chez tous les vivants » et « conforme à la nature » : il consiste en ce que « celui qui réfléchit mène et dirige ». C'est une autorité qui n'est pas « contre nature (*para phusin*) », bien au contraire : est ainsi « conforme » à la nature l'autorité (*arkhê*) que la loi exerce naturellement sur des gens qui s'y soumettent de leur gré et non sous la contrainte » (690b6-c4). On comprend dès lors que ce titre, s'il est le plus naturel de tous, correspond exactement à la deuxième forme d'égalité que nous avons précédemment évoquée, « l'égalité accordée en toute occasion à des inégaux conformément à la nature » (757d). L'inégalité dans le savoir, fondement de la vertu, est très exactement celle dont Platon reconnaît la légitimité à se prêter à « l'égalité la plus vraie et la meilleure » (757b), celle qui donne à chacun en fonction de sa nature.

La légitimité du savant à commander est illustrée par Platon avec l'exemple des pilotes de navire ou des médecins : il s'amuse parfois à envisager ce que deviendrait une collectivité ayant décidé de se substituer dans le processus de décision à des médecins ou à des capitaines de navire, se réunissant en assemblée sans distinction de compétence, entendant éventuellement l'avis de médecins ou de pilotes, mais prenant finalement sa décision sur les problèmes médicaux et maritimes, en confiant la mise en œuvre de tels décrets à des autorités « désignées par le sort » (Platon, *Politique*, 298a-298d). Dans ce passage du *Politique*, les interlocuteurs élargissent avec délectation ce même propos à tous les champs de savoir que l'on voudra imaginer, de la menuiserie à la stratégie militaire en passant par le soin des troupeaux, le jeu de *petteia* et l'arithmétique en général : substituer ces décisions à l'exercice du savoir-faire précipiterait la ruine de tous les savoirs (299e-300a ; Demont, 2014, p. 144-146). Or chez Platon, la vertu est science, et il n'y a pas de domaine politique qui puisse échapper à l'expertise. Le domaine de l'autorité politique bascule donc dans la deuxième forme d'égalité, ou tout au moins celle-ci devra être prépondérante dans la désignation de ceux qui doivent décider et légiférer. La théorie des deux égalités est du reste déployée par Platon au moment d'ouvrir la discussion sur la désignation des magistratures, et elle a précisément pour fonction d'amener dans ce domaine

à la subordination de l'égalité selon le sort à l'égalité selon la nature. Dans le cadre de l'attribution de l'autorité, il faut certes recourir au tirage au sort « pour éviter le mécontentement du grand nombre, en invoquant cette fois encore dans nos prières la divinité et la bonne fortune, afin qu'elles dirigent le sort du côté où il y a le plus de justice » : on fera usage des deux types d'égalité « en ayant le moins souvent possible recours à la seconde, celle qui requiert le hasard » (*Lois*, 757e-758a).

La marginalisation du tirage au sort dans la désignation des magistratures

Les institutions décrites dans les *Lois* appliquent systématiquement cette hiérarchie des égalités du point de vue de l'autorité politique : le tirage au sort voit sa place réduite, par rapport aux usages démocratiques, dans la plupart des désignations, au profit de la cooptation et de l'élection. La cooptation a principalement lieu dans le cas de la sélection de jeunes, lorsque les magistrats du conseil de veille, la plus haute instance de la cité, choisissent chacun un jeune (entre 30 et 40 ans) (*Lois*, 952 et suivantes), ou encore lorsque l'on fait procéder, dans chaque tribu, à la sélection des jeunes intendants des campagnes (Brisson, 2000). Les magistrats du conseil de veille sont probablement choisis quant à eux dans les corps suivants : celui des gardiens des lois, où l'on prélève les dix les plus âgés, à quoi s'ajoutent le gardien responsable de l'éducation, en activité, et ses prédécesseurs, ainsi que les vérificateurs et les observateurs les plus distingués. Ces magistratures sont quant à elles fondées sur l'élection, et le tirage au sort en est soit exclu, soit cantonné à une fonction réduite.

La procédure d'élection des gardiens des lois est décrite en 753b4-d6. Les citoyens portant les armes y participent tous : il s'agit de tous les adultes, hommes et femmes, autrement dit cette élection est le fait de l'Assemblée. Cette Assemblée, qui est dotée de quelques pouvoirs judiciaires et administratifs, n'a pas le pouvoir législatif qu'elle a en démocratie : elle est une assemblée d'électeurs qui désignent les gardiens des lois, mais aussi un grand nombre de magistratures – intendants de la ville, du marché, présidents des concours, vérificateurs, administrateurs du trésor sacré. Au premier tour, chacun vient au sanctuaire déposer sur l'autel une tablette où il marque le nom du candidat de son choix mais aussi le sien. Chacun pourra pendant un mois venir consulter les tablettes sur l'autel et exposer sur la place publique celui auquel il trouve à redire : on imagine que l'on pourra dénoncer ainsi quelqu'un qui aurait voté pour quelqu'un envers qui par exemple il a des dettes. Les trois-cents noms (soit une proportion significative de la population qui compte 5 040 foyers) qui ont reçu le plus de voix sont exposés, et l'on choisit à nouveau. Les cent premiers sont exposés à nouveau. Enfin les trente-sept premiers parmi les cent seront élus.

Il est manifeste que cette élection est en réalité un véritable concours de vertu², concours de manifestation de la vertu et de reconnaissance de la vertu : il faut être reconnu par ses pairs comme possédant la vertu pour être désigné et il faut aussi savoir reconnaître qui de ses pairs est vertueux. La publication du vote impose à chacun le sérieux de la réflexion : elle est un procédé pédagogique destiné à aider le citoyen à se soumettre à la recherche de la vertu parmi ses concitoyens, sachant que son propre choix pourra être interrogé par tous. La population s'exerce ainsi à essayer d'entrevoir ce que les sages, dont l'œil est guidé par celui de l'esprit, reconnaissent plus clairement. Par l'institution de nouvelles pratiques publiques et collectives, il s'agit de créer les conditions d'un savoir partagé par l'ensemble des citoyens et d'un accord des perceptions – sans pour autant que la différence des formes d'expérience et de savoir ne soient nivelées : elles déterminent au contraire des places différenciées dans un processus général de participation à la vie publique.

Ce concours a lieu tous les vingt ans, puisque les gardiens sont élus pour vingt ans. C'est la vertu de toute une génération qui est ainsi évaluée. On peut trouver un concours plus fréquent dans l'élection des vérificateurs³, qui auront lieu chaque année pour en ajouter trois nouveaux, après la désignation des douze premiers, pour atteindre le nombre maximum de quatre-vingt-quatre⁴. Toute la cité se rassemble au solstice d'été « dans l'enceinte sacrée commune d'Apollon et d'Hélios, pour présenter à la divinité trois de ses hommes » (Platon, *Lois*, 945e). On commence par une élection sans candidats préalables, comme dans le cas des gardiens : chaque citoyen, chaque citoyenne peut désigner la personne qui lui semble la plus vertueuse (« chacun désignera le candidat âgé d'au moins cinquante ans qu'il considérera comme le meilleur en tout point, à l'exception de lui-même » [946a]). On garde la moitié de ceux qui ont été proposés, ceux et celles qui ont eu le plus grand nombre de voix (si on a un nombre impair, on enlève d'abord celui qui a reçu le moins de suffrages, avant de séparer les deux moitiés), et s'il y a trop d'*ex aequo* on prend le critère de la jeunesse. On vote de nouveau, jusqu'à ce qu'il en reste trois avec un nombre de voix différent, qui deviendront les vérificateurs, avec cette hiérarchie interne. Les « trois meilleurs citoyens » de la cité sont alors couronnés de feuilles d'olivier et présentés à Apollon et à Hélios. Ils deviennent prêtres d'Apollon et le meilleur d'entre eux

[2] La thèse du concours de vertu a été proposée par L. Brisson et J.-F. Pradeau à propos de l'élection des vérificateurs, dont nous parlons ci-après.

[3] C'est à propos de ceux-ci que L. Brisson et J.-F. Pradeau [2007, p. 139] écrivent : « En fait, si on prend en considération les autres passages du dialogue relatifs aux concours et aux décrets honorifiques, il est clair que Platon a fait de ces élections un véritable concours de vertu, destiné à désigner chaque année les meilleurs des citoyens »

[4] L. Brisson et J.-F. Pradeau [2007, p. 139] émettent le nombre de 75, qui est bien le nombre maximum pour la vingt-sixième année, quand les 12 vérificateurs initiaux auront dû se retirer (s'ils avaient 50 ans à leur nomination, âge le plus jeune possible, leur service aura duré vingt-cinq ans, jusqu'à l'âge limite de 75 ans). Ils laissent alors les vérificateurs élus chaque année pendant 25 ans, donc au nombre de 75. Mais cela signifie, dans cette hypothèse même, que l'année précédente leur retraite, ils étaient 84, l'année précédente encore 81, et l'année précédente encore 78.

devient grand prêtre. Cette élection, dans laquelle s'exprime le choix éclairé de chacun, ne laisse place qu'à un tirage au sort résiduel, dans le cas où soit deux des trois finalistes, soit les trois, auraient reçu le même nombre de voix. Dans ce cas, « on s'en remettra à la bonne destinée et à la chance et on désignera le vainqueur par le sort, puis le deuxième et le troisième » (946b). Le tirage au sort ne contrevient alors pas à la reconnaissance du mérite et sa vocation d'expression de la bonne fortune peut ainsi être utilisée. En outre, il ne s'agit pas d'un tirage au sort de désignation ou d'assignation, mais simplement d'un tirage au sort ordinal, comme lorsque l'on tire une place de départ dans les jeux funéraires de l'*Illiade* (Homère, *Illiade*, XXIII, v. 352-357). Chez Platon, c'est le type de tirage au sort qui est typiquement exemplifié par le tirage de l'ordre de passage pour les âmes qui doivent choisir leurs nouvelles vies, dans le *Phèdre*, lorsque les âmes reviennent après mille ans (Platon, *Phèdre*, 249b), comme dans le Mythe d'Er dans la *République* (Demont, 2014, p. 154-159 ; Macé, 2016, p. 78-79). Elles tirent non pas la vie même qu'elles devront mener, mais l'ordre dans lequel elles viendront choisir tour à tour, et toute la morale de l'histoire est précisément que si on a une âme gâtée, ignorante, choisir en premier est pire encore que choisir en dernier, car les tentations de préférer la richesse ou la gloire à la vertu seront trop nombreuses.

Comme si la descente dans la hiérarchie des magistratures autorisait à accroître la place du tirage au sort, nous allons voir le rôle de ce dernier s'étendre quelque peu, dans le cas d'autres magistratures, comme typiquement celle du Conseil. Contrairement aux institutions athéniennes, où celui-ci est entièrement composé par tirage au sort de 50 bouleutes par tribu, l'élection est ici le principal mode de désignation. Le conseil comprend « trente douzaines de membres », parce que « trois cent soixante est un nombre qui se prête bien aux subdivisions » : on peut ainsi diviser le total en « quatre sections de quatre-vingt-dix membres chacune », et élire « quatre-vingt-dix conseillers dans chacune des classes (Platon, *Lois*, 756b-c). L'élection a lieu dans chaque classe, pendant quatre jours, et tous doivent voter sous peine d'amendes dégressives – les membres de la dernière classe ne sont pas soumis à amende s'ils ne votent pas. Les noms sont gardés sous scellés et exposés seulement le cinquième jour à la vue de tous. Tous votent à nouveau, et on retient « pour chacune des classes cent quatre-vingts noms, dont on gardera la moitié par tirage au sort ; et après examen, ceux-là seront membres du conseil pour l'année » (756e). Le rôle du tirage n'est pas ici ordinal : il sert effectivement à désigner, au sein d'un vivier de candidats choisis, ceux qui deviendront des conseillers. Il est intéressant de constater que l'étranger se référera à ces conseillers choisis pour un an comme à des magistrats tirés au sort (945b). Au total, cette procédure peut être présentée comme un mixte entre monarchie et démocratie, comme un mélange des deux égalités, qui évite les dissensions, sans mettre pour autant sur un même plan ceux qui sont de mérites différents (756e-757a). D'autres procédures de désignation de magistratures subalternes manifestent un tel mélange, ainsi celles des présidents de concours sportifs, qui est encore un tirage au sort parmi les élus : vingt candidats ayant été préalablement élus à main levée, on en tirera

trois parmi les vingt, qui devront aussi obtenir un suffrage favorable de la part des examinateurs (765c-d).

Il y a enfin deux mentions du tirage au sort comme moyen de désignation directe – mais ce sont des exceptions qui confirment la règle. Il y a un tirage au sort de certains prêtres et prêtresses (759b-c) : dans le cas de magistratures religieuses subalternes (entretien des temples), on laisse le sort exprimer directement la volonté divine (« on abandonne à la fortune divine la désignation par le sort », 759c), mais on a vu que les grands prêtres, les vérificateurs, sont issus d'une élection particulièrement élaborée pour mettre en avant leur mérite individuel. Enfin, il y a des juges tirés au sort (956e), mais Platon a drastiquement restreint le périmètre de l'institution démocratique du tirage au sort journalier des jurés : il ne lui reste plus que le tribunal tribal, c'est-à-dire la juridiction de deuxième instance pour les procès privés, tandis que pour tout ce qui est plus important, on fait siéger les gardiens des lois et des juges élus parmi les magistrats en général.

Tirage au sort et répartition : le fondement de la communauté

La subordination de l'égalité par tirage au sort dans les processus de désignation ne doit pas faire oublier la place fondamentale du tirage au sort dans les *Lois*, lorsqu'il ne s'agit pas de l'autorité politique mais par exemple de la terre, comme dans le grand partage homérique des parties de l'univers. Il s'agit d'abord de découper le territoire à la fois en trois régions concentriques (agora, ville, campagne), et en douze tranches, qui pourront être réparties entre les douze tribus. Au milieu du développement sur les magistratures, et pour pouvoir précisément en introduire de particulièrement importantes, on en vient au fait que le territoire est divisé d'une manière complexe. Une grande division en douze parts (758e2-3) est le préalable à la désignation de certaines magistratures précédemment évoquées. Ces douze régions seront en effet attribuées, de manière tournante, à douze équipes de garde, ainsi placées sur un pied d'égalité : « c'est en douze parties, égales autant que possible, que nous avons divisé l'ensemble du territoire, et la tribu qui chaque année aura été désignée par le sort, une seule pour chaque partie, devra fournir cinq hommes, appelons-les «intendants de la campagne» ou «commandants de garde», et à chaque groupe il appartiendra de recruter dans la tribu qui est la sienne douze jeunes hommes de la tranche d'âge qui vient après les «jeunes» et qui va de vingt-cinq à trente ans. Entre ceux-ci, les parties du territoire seront réparties par le sort à raison d'un secteur par mois et par groupe, afin que tous acquièrent l'expérience et la connaissance du territoire tout entier (760b-c) ».

Si on poursuit la division au-delà du niveau de la tribu, on en vient à considérer que chaque foyer a aussi reçu la charge d'un morceau de territoire, un lot, un

« *klêros* ». Il convient de bien tirer la conclusion qu'impose le choix par Platon du mot « *klêros* » pour désigner le lopin de terre distribué à chacun, de même que celui, dans ces mêmes passages, des verbes désignant l'attribution (*klêroô*) ou la réception (*lankanô*) de lots par le sort : « quiconque achètera ou vendra des habitations ou des terrains attribués par le sort (*elakhen*) subira les peines proportionnées à un tel délit (741c) ». Les lots de terre font l'objet d'un tirage au sort. Et, par conséquent, il faut aussi que les lots aient été divisés afin de pouvoir être distribués « avec le plus d'égalité possible » (737c). On veillera notamment à faire en sorte que les parties du territoire soit égales « sous le rapport du rendement de la terre », comme on le précise en 745c à propos des douze parties attribuées aux 12 tribus, et que les deux parties du lot individuel (une au centre, une en périphérie du territoire) soit elles aussi équilibrées du point de vue du rendement, en « compensant les différences d'étendue par les différences de rendement » (745d). Cette attribution des lots, comme autant de parts égales, institue les citoyens dans leur statut d'égaux, comme les frères divins lorsqu'ils reçoivent, dans l'*Iliade*, leurs parts de l'univers. Les commentateurs de Platon ont insisté sur la dimension fondamentale de l'attribution du *klêros* à chaque famille, comme fondement même de la participation à la cité (Pradeau, 2000). La conclusion qui semble découler de ces faits est que l'égalité du tirage au sort est celle qui est ici au fondement de la communauté politique.

C'est en effet à propos des *klêroi* que l'Athénien compare la cité des Magnètes à celle de la *République* du point de vue de la capacité à créer du commun. Dans les *Lois* de Platon, l'Athénien entreprend de dresser un classement des meilleures constitutions, afin d'éclairer le choix de ceux qui entreprendront de fonder de nouvelles cités. La première constitution est celle qui ressemble fort à celle de la *République*, celle selon laquelle « vraiment tout est commun entre amis » (Platon, *Lois*, 739c), en l'occurrence les femmes, les enfants, les richesses, avec le résultat recherché que cette communauté-là entraîne celle de la perception, de l'action et du sentiment : « on est parvenu, dans la mesure du possible, à faire ainsi que les yeux, les oreilles et les mains paraissent voir, entendre et agir en commun, à faire que tous à l'unisson émettent éloges aussi bien que blâmes, se réjouissent et s'affligent des mêmes choses (739b-d). » Ce communisme-là suppose la plus haute vertu, et n'est pas envisageable dans le projet des *Lois*, avec des colons adultes déjà formés par les mœurs en cours dans leur cité d'origine. Mais on vise néanmoins la deuxième position, qui permet à cette cité d'être une image de celle de la *République* dans un matériau de moindre qualité.

Certes, on ne peut plus atteindre la communauté la plus haute, à partir du moment où « nos colons se partagent d'abord la terre et les domaines » et que le sol n'est plus « cultivé en commun, puisqu'une telle façon de faire dépasse trop, nous l'avons dit, des citoyens nés, élevés et éduqués comme le sont les nôtres » (*Lois*, 739e-740a). Mais il est possible « que du moins ils s'inspirent dans leur partage de la façon de voir que voici : il faut, doivent-ils estimer, que celui qui a tiré un lot (*ton lakhonta*) déterminé le regarde comme la propriété commune (*koinên*) de la cité dans son ensemble, et que, puisque la terre est leur patrie,

chacun en prenne soin plus que des enfants le feraient d'une mère, d'autant plus que, étant une déesse, elle est la maîtresse des gens qui sont des mortels, et que chacun doit avoir les mêmes façons de voir concernant aussi bien les dieux que les démons du pays (740a) »⁵. Il faut prendre le temps d'expliquer ce point. Comment crée-t-on le sentiment de la communauté là où il n'y a que des lots individuels, là où la propriété indivise de la meilleure communauté a fait place à la distribution des parts individuelles ? On peut montrer qu'en Grèce ancienne, à côté du commun « exclusif » dont on peut jouir en indivision à côté des parts individuelles, comme la Terre et l'Olympe dans le partage divin précédemment évoqué, il existe une forme « inclusive » du commun qui naît lorsque les récipiendaires ont le sentiment d'avoir reçu la même chose, toutes les parts égales d'une même chose (Macé, 2014). Cela supposerait que l'égalité dans le tirage des lots qui divisent intégralement leur territoire est précisément le fondement qui permet à chacun de percevoir en même temps ce lot, qui est sa part individuelle, comme l'élément d'une propriété collective de la cité. La consécration aux dieux sera garante de cette unité du tout distribué : on ne peut participer à la distribution que si on a bien accepté d'abord « que la terre est consacrée à tous les dieux (741c) ».

L'importance de maintenir l'égalité initiale corrobore l'hypothèse. Des mesures compliquées sont en effet mises en place pour que le nombre de foyers reste constant : on devra laisser son lot à un seul fils, marier ses filles, donner ses autres fils aux familles qui n'ont pas de descendance ; il faudra réguler les naissances si la fécondité est trop forte ou les encourager, recourir à l'émigration et l'immigration en dernier recours ; il faudra que l'on ne puisse pas trop s'enrichir, en tout cas pas plus de quatre fois la valeur du lot, sinon on mariera ses enfants à ceux qui se sont appauvris pour rétablir l'équilibre (740b-741a). Cette disposition indique bien que les différences de fortune – puisqu'il y en avait à l'arrivée des colons, qui ont permis de les distribuer en quatre classes (Pradeau, 2000, tableau p. 30) –, devront être conservées dans les limites initiales que l'on définit du reste relativement à la valeur du lot également reçu par tous : on ne pourra posséder plus de quatre fois la valeur du lot initial. Le lot devient ainsi l'étalon auquel toutes les différences se rapportent comme à leur mesure. Les citoyens garderont ainsi en vue, même dans leurs différences, l'isonomie qui mesure et limite celles-ci. Il est donc fondamental de préserver l'égalité réelle de la distribution initiale, comme si celle-ci était la condition pour que chacun continue à bien percevoir qu'il possède une part égale du territoire commun, appartenant également à toute la cité autant qu'à lui. Malgré les inégalités, chacun possède une part égale du tout, c'est-à-dire des parts interchangeables. C'est en ce sens que l'égalité par le sort, garantie par les dieux, est au fondement même de la collectivité civique.

[5] Nous modifions la traduction de L. Brisson et J.-F. Pradeau pour expliciter la dimension de tirage au sort impliquée dans l'expression *ton lakhonta*.

Cet usage du tirage au sort de répartition est plus profond que celui qui donnait au tirage le rôle de compenser le recours au mérite dans les processus de désignation. Il est le fondement même de la communauté politique pensée selon le modèle du commun distribué ou « inclusif », c'est-à-dire de cette communauté qui naît de l'isomorie, du fait que chaque membre d'un collectif a reçu une part identique – celle-là même qu'il est juste de tirer au sort. L'illustration d'une telle communauté par l'égalité des parts est encore fournie par l'idée que le mur qui protège la ville n'est jamais que la somme des maisons individuelles que chacun défend (Platon, *Lois*, 779a8-b7 ; Macé, 2014, p. 686).

Qu'est-ce un corps social disposé en vue du tirage ?

Pour parvenir à cette répartition il faut se doter d'un corps social divisible et bien choisir son nombre : « Il y aura, si l'on veut un nombre convenable, cinq mille quarante exploitants agricoles, prêts à défendre leur lot (*nomê*). La terre et les domaines seront distribués en un nombre semblable de parts, un homme et un lot (*klêros*) faisant la paire (*Lois*, 737e). » Pourquoi ce nombre, continue l'étranger ? Le personnage de dialogue platonicien ne peut pas être en mesure d'analyser ce nombre comme le factoriel de 7 ($7! = 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1$). Il sait néanmoins qu'un tel nombre a un grand nombre de diviseurs : ce nombre, dit-il, « possède en lui-même le plus grand nombre de diviseurs et les plus rapprochés. La série complète des nombres, c'est évident, comporte toutes les divisions à toutes fins utiles. Mais le chiffre de cinq mille quarante n'admet pas plus de cinquante-neuf divisions, incluant celles allant de un à dix sans discontinuité qui puissent servir aussi bien pour la guerre que pour les occupations de paix, qu'il s'agisse des contrats dans leur ensemble et des conventions en matière d'impôt et de distribution (738a-b) ». Pouvoir diviser le corps en social en tous sens : 5 040 se divise aussi bien en quatre groupes qu'en 12 (les tribus, groupes de 420 foyers) qu'en n'importe quel autre de ses 59 diviseurs. Diviser et recomposer : 30 douzaines d'élus au conseil, soit 360, ce qui correspond à une division de 5 040 en 14, et on peut convertir ce chiffre en le divisant par classes, comme le fait l'Athénien pour mettre en place l'élection du conseil (on désignera, comme on l'a vu, quatre fois 90 conseillers dans chaque classe).

Autrement dit, si le tirage au sort n'est pas privilégié lorsqu'il s'agit de procéder à la désignation des magistratures, il faut reconnaître qu'il préside en profondeur à la structuration du corps social : la communauté est structurée comme un corps dont on peut facilement diviser le nombre selon le plus grand nombre possible de diviseurs, afin qu'il se prête à des tâches et à des attributions à répartir entre égaux. Le corps civique est maniable comme une troupe habituée à faire l'objet de distributions de butin, de gibier ou de tâches, exactement comme la troupe de guerriers homériques se prêtant ainsi à toutes les structurations que voudra lui imposer son chef, le « rangeur d'hommes ». Ainsi Ulysse, qui, arrivant sur l'île des Cyclopes, fait trois groupes à partir de douze bateaux pour aller à la chasse, avant de considérer à nouveau son groupe comme un ensemble de

12 équipes au moment de répartir le nombre de chèvres issues de la chasse en parts égales (Homère, *Odyssée*, IX, v. 157-160 ; Macé, 2014, p. 671).

Platon nous fait ainsi observer l'articulation interne d'un corps politique dont la cohésion est fondée sur un phénomène de distribution multiple qui lui imprime une forme particulièrement dynamique de fluidité. Il nous indique que ce qui menace le plus une telle cohésion serait que les citoyens perdent de vue la mesure de leur isomorie, l'égalité de parts constitutive qui leur donne le sentiment de tous posséder la cité. Si nous revenons sur la question démocratique, nous devons conclure que le débat s'est quelque peu déplacé. Platon permet d'affirmer qu'il est essentiel à une communauté politique – qu'elle soit démocratique ou non du point de vue de la désignation des magistratures – de pouvoir être conçue et perçue comme une communauté de récipiendaires du tirage au sort et donc comme une communauté d'égaux : l'égalité des parts est le moyen de concevoir l'égale appartenance à une communauté. Mais cette égalité des parts peut être celle de la terre sans être celle des prérogatives politiques. On pourrait demander en retour à la démocratie athénienne si la nouvelle répartition de la population, accomplie par la réforme dite de Clisthène, ne présente pas une structure similaire à celles que l'on a décrites ici : une structure qui permette de diviser et de recomposer un corps social en fonction des objectifs de distributions de ressources et de tâches. Il faudrait alors s'assurer que la distribution des magistratures est de nature à permettre à la population démocratique de percevoir la structuration du corps social comme ce qui la rend précisément récipiendaire de ce partage politique. Platon nous ouvre ainsi un nouveau champ de questions sur la capacité du tirage au sort et de la forme d'égalité dont il est porteur à structurer la société et la disposer à l'action, champ de question qui embrasse la diversité des régimes politiques, par-delà la particularité des formes qu'ils donnent à leurs pratiques de l'égalité.

Bibliographie

Sources primaires

- Archiloque, in West, M.-L. (dir.), 1971, *“Iambi et elegi Graeci*, vol. 1”, Oxford, Clarendon Press.
- Aristote, *Politique*, in Ross, W. D. (dir.), 1957, *Aristotelis politica*, Oxford, Clarendon Press.
- Athénée, in Kaibel, G. (dir.), 1–2:1887; 3:1890, Repr. 1–2:1965; 3:1966, *Athenaei Naucratae deipnosophistarum libri xv*, 3 vols, Leipzig, Teubner.
- Héraclite, in Diels, H., Kranz, W. (dir), 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Berlin, Weidmann.
- Gorgias, in Diels, H., Kranz, W. (dir), 1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Berlin, Weidmann.

- Hérodote, 1932-1968, *Histoires*, trad. par Philippe-Ernest Legrand (dir.), Paris, les Belles Lettres, 9 volumes.
- Homère, 1969-1971, *Illiade*, in Allen, T. (dir.), *Homeri Opera*, Oxford, Clarendon,
- Homère, 1962, *Odyssée*, in Von der Mühl, P. (dir.), *Homeri Odyssea*, Bâle, Helbing & Lichtenhahn.
- Platon, 2007, *Lois*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2 vols.
- Platon, 1989, *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion.
- Platon, 2002, *République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion.
- Sophocle, 1977, *Fragments*, in Radt. S. (dir.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 4, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Études

- Borecký, B., 1965, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek: The Use and the Meaning of Lagchanō, Dateomai, and the Origin of Ison Echein, Ison Nemein, and Related Idioms*, Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica. Univerzita Karlova, Prague.
- Brisson, L., 2000, « Les magistratures non-judiciaires dans les "Lois." » *Cahiers Glotz*, p. 85-101.
- Brisson, L. Pradeau, J.-F., 2007, *Les Lois de Platon*. Paris, PUF.
- Dasen, V., 2015, « Achille et Ajax : quand l'agôn s'allie à l'alea », *Revue du Mauss*, 46, p. 81-98.
- Demont, P., 2000, « Lots héroïques : remarques sur le tirage au sort de l'Illiade aux Sept contre Thèbes », *Revue des études grecques*, p. 299-325.
- Demont P., 2010, « Tirage au sort et démocratie en Grèce ancienne », *La Vie des Idées*, www.laviedesidees.fr/tirage-au-sort-et-democratie-en.html.
- Demont, P., 2013, « Note sur un jeu enfantin avec tirage au sort chez Platon (Phèdre 241B4 et République, V, 521C) », in Pino Campos L. M. et Santana Henriquez G. (dir.), *Καλὸς καὶ ἀγαθὸς ἀνὴρ-διδασκάλου παράδειγμα. Homenaje al Profesor Juan Antonio Lopez Ferez*, Madrid, Ed. clásicas, p. 237-240.
- Demont, P., 2014, « Platon et le tirage au sort », in Fumaroli M., Jouanna J., Trédé-Boulmer M. et al. (dir.), *Hommage à Jacqueline de Romilly: l'empreinte de son œuvre*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, p. 141-159.
- Kurke, L., 1999, « Ancient Greek Board Games and How to Play Them », *Classical Philology* 94, p. 247-267.
- Levy, E., 2003, *Sparte : Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Seuil.
- Macé, A., 2017, « La justice cosmique dans les Lois : Platon lecteur d'Homère et d'Anaxagore », in Jaulin, A. (dir.), *Philia/Dikè. Aspects du lien social et politique en Grèce ancienne*. Paris, Classiques Garnier, p. 277-296.
- Macé, A., 2016, « La circulation cosmique des âmes. Platon, le mythe d'Er », in Ducoeur, G., Muckensturm-Pouille, C. (dir.), *La transmigration des âmes en*

Grèce et en Inde anciennes. Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 63–80.

Macé, A., 2014, « Deux formes du commun en Grèce ancienne ». *Les Annales. Histoire et Sciences sociales*, p. 659-688, vol. 69, 3.

Pradeau, J.-F., 2000, « Sur les « lots » de la cité des Lois. Remarques sur l'institution des KLHROI ». *Cahiers du Centre G. Glotz*, p. 25–36.

Schädler, U., 2009, « *Pente grammai*: The Ancient Greek Board Game *Five Lines* », in Nuno Silva J. (dir.), *Board Game Studies Colloquium XI (Proceedings)*, Lisbonne, Associação Ludus, p. 169-192.

Abstract—Plato on drawing lots: The foundation of the political community

The constitutional projects described by Plato, especially in the *Laws*, plainly show that drawing lots may play a fundamental political role, more fundamental in Plato's view than using it to designate political officers, as ancient democracy does. Plato draws on the Greek culture of chance, a culture that endows drawing lots with the double virtue of divine sanction and establishing equality of shares between equals. The theory of the two forms of equality (based either on equal or proportional shares) allows Plato to marginalize sortition in the process of designating political office: selecting leaders should be based on merit (proportional equality). Drawing equal shares of land, on the other hand, lays the common ground for the city of the *Laws*. Moreover, having to consider the city as a sum of individuals who are at the receiving end of equal share distributions leads Plato to frame its mathematical structure and power of mobilization.

Keywords Plato, Sortition, Drawing lots, Distribution of land, Democracy, Political offices

Arnaud Macé est professeur de philosophie à l'Université de Franche-Comté. Ses travaux portent sur les savoirs et les pratiques en Grèce archaïque et classique. Il a récemment publié en collaboration avec Lorenzo Ferroni, *Platon, Ion, édition, traduction et commentaire*, Paris, Les Belles Lettres, collection "Commentario", 2018.



Mots clés

Platon, désignation par le sort, tirage au sort, distribution de la terre, démocratie, charges politiques