



UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(U.A.C.)



.....

**ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE DE LA FACULTE DES
LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES (FLASH)**

.....

Thèse de doctorat de l'Université d'Abomey-Calavi

Filière : Philosophie

Option: Philosophie morale et politique

Titre :

**L'exercice du pouvoir politique et la question des valeurs
chez Platon.**

Par : Victor Soubi GNAMI

Sous la direction de :

Albert J. NOUHOUAYI, Professeur émérite

(FLASH/UAC)

ANNEE ACADEMIQUE : 2015-2016

A mes enfants

Sylvestre et Lucie

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier le Professeur Albert J. NOUHOUAYI pour le soutien et l'intérêt qu'il a porté à ce travail de recherche.

Je remercie également tous mes collègues, en particulier Sotima SOTIRE pour son esprit de détail lors de la lecture de ce manuscrit.

Je témoigne ma reconnaissance à Justin S.TCHATTI et KASSA Robert pour leur disponibilité constante chaque fois que je les ai sollicités pour les différents tirages.

J'exprime enfin ma profonde reconnaissance à tous mes proches, pour leur patience, leurs conseils et leurs encouragements tout au long de mes années de recherche.

Résumé :

La bonne gouvernance dans le monde et son impact sur la société est un sujet de préoccupation majeure aussi bien pour les décideurs politiques et les chercheurs que pour les bailleurs de fonds. Malgré des efforts réels dans la mise en place des mécanismes ou des structures dans ce sens, la gestion politique constitue encore un défi sur le plan éthique pour l'humanité. Pourtant, dès la haute Antiquité grecque, naît une réflexion sur l'organisation de la cité. Celle-ci avait débouché avec Platon, sur un débat autour du meilleur régime possible, lui-même nourri de comparaisons objectives, permises par l'histoire et la géographie, lesquelles affranchissent la politique de la toute-puissance des mythes. La bonne gouvernance tant prônée aujourd'hui, ne peut-elle pas puiser ses outils théoriques et conceptuels dans le projet philosophique et politique de Platon ?

Pour répondre à cette question, la présente étude adopte une démarche méthodologique fondée essentiellement sur l'analyse documentaire. Afin de faire face à la complexité de la question des valeurs en rapport avec la gestion politique, cette démarche se veut interdisciplinaire. Elle s'appuie sur les théories morales et politiques tant classiques que modernes et utilise les ressources de l'histoire. Il est fait aussi appel au roman, parce que la création littéraire, quand elle est de qualité, éclaire de la façon la plus riche et la plus nuancée le conflit entre les valeurs et les pratiques politiques ou les exigences du service public.

Renouer le dialogue avec Platon aujourd'hui, c'est apprendre à redécouvrir des interrogations fondamentales ; non pas pour s'approprier des thèses aux contenus définis mais pour questionner nos pratiques et nos modes de pensée, dans un domaine qui ne cesse de nous concerner : la gestion des hommes et la recherche d'un bien commun. Les idées politiques de Platon offrent un cadre de pensée utile pour la pratique politique, et peut aider l'homme politique à créer des conditions indispensables à la bonne gouvernance.

Mots clés : *Politique, valeurs, bonne gouvernance, rationalisation politique.*

Abstract:

Good governance in the world and its impacts on the society is a topic of major concerns not only for political decision- makers and researchers but also for financial backers. Despite real efforts made while setting up mechanism or structures, political management is still a daunting challenge for humanity as far as moral and ethics are concerned. And yet, from the Greek ancient times, a thought on how the society should be organized took rise. This idea results on the debate about the best possible regime with Plato who himself is embedded in objective comparisons based on the existence of history and geography which clears the all-power politics from myths. Doesn't the good governance advocated nowadays originate from Plato's philosophic and political plan?

To answer to that question, I have used documentry analysis methodology, in this research work. In order to deal with the complexity of value issue in relation with political management the here methodology is cleary interdisciplinary. It is based on moral and political theories, both classical and modern ones and it uses history resources. I have also used information from novels since a good quality of literary creation enlightens the conflict between values, and political practices or public service requirement.

Getting back in touch with Plato's ideas today is to learn to rediscover fundamental inquiries, not to acquire defined contents of argument but rather to question our practices and our way of thinking, in a field requiring our continuous capacity to handle pluralism and quest of common well-being. Platonic political ideas offer a useful opportunity to practice politics and they can help politicians in general to set us necessary conditions for good governance.

Keywords: *Politics, values, good governance, political rationalization.*

SOMMAIRE

Dédicace.....	2
Remerciements.....	3
SOMMAIRE.....	4
Résumé.....	5
Abstract.....	6
INTRODUCTION.....	7
PREMIERE PARTIE : LA POLITIQUE ET LES VALEURS CHEZ PLATON.....	21
Chapitre I : CLARIFICATION CONCEPTUELLE.....	22
Chapitre II : PLATON : DES ORIGINES POLITIQUES A LA PHILOSOPHIE.....	46
Chapitre III : PLATON ET LA POLITIQUE : LA QUESTION DES VALEURS.....	84
DEUXIEME PARTIE : LES FONDEMENTS DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA POLITIQUE.....	105
Chapitre IV : DE L'IDEALISME A L'IDEE DE LA CITE IDEALE CHEZ PLATON....	106
Chapitre V : LA PHILOSOPHIE POLITIQUE PLATONICIENNE : DE LA THEORIE AUX MESURES PRATIQUES.....	145
Chapitre VI : CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE PLATONICIENNE.....	170
TROISIEME PARTIE : ACTUALITE DE PLATON : POUR UNE CONTRIBUTION A LA BONNE GOUVERNANCE	195
Chapitre VII : LA PERTINENCE DE PLATON.....	196
Chapitre VIII : PLATON ET LA QUETE DE LA BONNE GOUVERNANCE.....	225
CONCLUSION.....	268
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	277
TABLE DES MATIERES.....	294

INTRODUCTON

1-Justification du thème

La question de la morale, de l'éthique et de la vertu a toujours été au cœur des réflexions et débats sur la gestion politique. Elle guide la compréhension de l'évolution des idées politiques qui déterminent les changements d'ordre politique et favorisent l'aménagement juridique de la société. Cette question est d'autant plus complexe et toujours plus préoccupante qu'elle traverse toutes les théories morales et politiques classiques et modernes.

Un bref rappel historique des idées politiques renseigne sur cette préoccupation, qui a toujours été celle des penseurs, de concilier la pratique politique avec la morale et/ou de comprendre le degré de compatibilité qui existe entre elles. Face à la corruption des différents régimes de la Grèce antique, Platon a préconisé une cité idéale fondée sur la justice¹. Il sera suivi par son élève, Aristote qui, développant les formes de gouvernement ébauchées par son maître, va prôner comme meilleur gouvernement, un gouvernement de classes moyennes dans l'intérêt général avec la souveraineté du peuple et de la loi². saint Augustin³ et saint Thomas d'Aquin⁴, représentant la pensée politique chrétienne, préconisent, eux, la théocratie. Pour saint Thomas d'Aquin, le but du

¹-Platon, *La République*, Traduction de Robert Baccou, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

-Platon, *Les lois*, Livre 12, J. P. Murcia, 05 Août 2013, Victor Cousin : http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/lois_livre12.htm

²-Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre V, La justice, Editions Vrin, Paris, 1987.

-Aristote, *La Politique*, Traduction de J. Tricot, Editions Vrin, Paris, 1962.

-Aristote, *De la philosophie*, Editions Vrin, Paris, 1981.

³Saint Augustin, *La cité de Dieu*, Editions Garnier, Paris, 1957.

⁴-saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Cerf, Paris, 1986.

-saint Thomas d'Aquin, *Du Royaume*, 18 Septembre 2013 : classiques.cqac.ca

pouvoir doit être le bien de l'homme, animal social par essence et les lois⁵ doivent être le seul moteur de l'exercice du pouvoir. Les hommes sont liés aux gouvernants, agissant vertueusement et pour l'intérêt général, par un contrat. Au début de l'époque moderne, Machiavel donne des conseils pour l'organisation politique afin de garantir la stabilité du pouvoir⁶. Mais pour lui, le prince n'est pas tenu nécessairement par les exigences morales et éthiques ; il doit utiliser tous les moyens de propagande à sa disposition pour faire connaître son action et sa force. Il doit de plus séparer la morale et la politique, au besoin en reniant ses engagements si les circonstances l'exigent. Machiavel et Jean Bodin prônent un Etat laïc séparé de l'Eglise⁷.

Parmi ceux qui ont réfléchi aux conditions du régime idéal, il y a aussi les théoriciens du contrat social⁸ dont le but est de donner une explication rationnelle de l'origine de la société et de la formation de l'Etat, de limiter le pouvoir arbitraire et d'établir les bases de la liberté des hommes. A côté des

⁵ Saint Thomas d'Aquin distingue trois types de lois : la loi éternelle (divine), la loi naturelle (qui fixe les grands principes selon la distinction du bien et du mal) et les lois humaines (qui adaptent les règlementations à la société et aux mœurs).

⁶ - Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Traduction Toussaint Govraudet, Bibliothèque Berger-Levrault, Paris, 1980, 372 p, 13 Août 2013 : classiques.uqac.ca

- Nicolas Machiavel, *Le Prince*, Editions Bordas, Paris, 1987.

⁷ Jean Bodin, *Les six Livres de la République*, Librairie générale française, 1993, 607p., 21 Septembre 2013 : bodin_six_livres_republique.pdf

⁸ - Thomas Hobbes, *Du Citoyen*, Préface, trad. C. Mairet, Le Livre de poche, Coll. « Classiques de la philosophie », Paris, 1996.

- Thomas Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Sirey, Paris, 1971.

- John Locke, *Le Second Traité du gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz et Chr. Lazzeri, P.U.F., Coll. « Epiméthée », Paris, 1994.

- Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité des hommes*, Hatier, Coll. « Classiques de la philosophie », Paris, 1999.

- Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 1992.

théoriciens du contrat social, il faut noter la pensée libérale incarnée par Montesquieu et Alexis de Tocqueville en l'occurrence. Ce courant est très présent depuis le XVIII^e siècle et se caractérise par la recherche de meilleures formes de gouvernement pour la garantie de la liberté des hommes. En opposition au libéralisme et à l'individualisme, naissent des mouvements socialistes, renforcés surtout au XIX^e siècle avec Marx qui développe la thèse du matérialisme historique. Pour lui, la lutte des classes est le moteur de l'évolution historique, contre la minorité des possédants qui exploite le prolétariat et l'accule à une pauvreté de plus en plus précaire. Enfin, évoquons le courant des doctrines autoritaires. Ces théories s'appuient sur le retour à l'ordre naturel, aux valeurs fondamentales des sociétés anciennes que sont la famille et l'autorité, à la primauté de l'ordre social pour assurer la continuité de l'Etat. Aux prétentions rationalistes, ses tenants opposent la loi divine, l'expérience, la tradition et la sagesse providentielle. Les individus n'existent que par et pour la société. Joseph de Maistre déclare la souveraineté de la nation sacrilège, celle-ci n'appartenant qu'à Dieu⁹. Il fonde son attachement à la monarchie sur la supériorité de l'ordre naturel. Pour de Bonald, la raison ne peut être le fondement d'une organisation politique. La vérité ne se trouve que dans la tradition, et donc dans la monarchie¹⁰.

Ces différents courants de pensée se sont adaptés à la société moderne, aux horreurs du siècle. Tous ont repensé les fondements de l'Etat idéal sans renier les apports des pères fondateurs, et aujourd'hui, nous sommes à l'heure du triomphe de l'idéal démocratique comme régime idéal garantissant la justice et l'égalité dans la société. Mais ceci est loin d'être une réalité ; car la planète se présente désormais comme profondément divisée sur le sens de la démocratie, et

⁹Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, 21 Septembre 2013 : [JOSEPH DE MAISTRE-Considerations sur la france.pdf](#)

¹⁰ de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 13 Août 2013: [classiques.uqac.ca](#)

généralement, sur la nature et la possibilité d'un régime politique juste où la morale, l'éthique et la vertu seraient les valeurs régulatrices du comportement des dirigeants et celui du citoyen.

Si l'unanimité est presque parfaite sur ce constat, les explications que l'on en donne et les remèdes préconisés pour en sortir méritent d'être examinés plus profondément avec un recul à la mesure des enjeux. Les exigences d'un tel recul obligent la raison humaine à renouer avec les idées politiques fondatrices de la philosophie ou de la science politique, qui, les premières, ont eu le mérite d'avoir été cohérentes sur la place de la morale, de l'éthique et de la vertu dans le gouvernement des hommes. Platon a consacré ses efforts à rechercher les conditions théoriques¹¹ et pratiques¹² d'une gestion politique juste. Dans *La République*, il trouve que la philosophie et le philosophe doivent garantir un gouvernement juste des Etats. Il y affirme en effet que

« Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet ; tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces buts de façon exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y aura de cesse, (...) aux maux des cités, ni, ce me semble, à ceux du genre humain ». ¹³

Il apparaît ainsi que Platon est préoccupé par une gestion politique qui se réfère aux valeurs, et, par conséquent, qu'il se préoccupe de la bonne gouvernance dans la mesure où cette expression en vogue actuellement, renvoie après tout aux thèmes proches du « bien gouverner » qui lui est cher. Beaucoup

¹¹ La construction de la Cité idéale, donc théorique, est l'objet de son ouvrage intitulé *La République*.

¹² Dans son dernier ouvrage, *les Lois*, Platon s'écarte de la Cité idéale pour définir les conditions possibles d'application de ses théories dans la réalité.

¹³ Platon, *op.cit.*, LivreV, 473a-474a.

des questions auxquelles il s'intéressa – de la nature de l'Etat idéal au sens de la justice ou de la vertu – se posent d'ailleurs aujourd'hui, quelque 2.300 ans après sa mort, avec la même acuité qu'au temps de l'Athènes de Socrate et de Périclès. Ainsi la justice, l'éducation, les formes de la coexistence et de son éventuelle décadence, les vertus et les dangers de la démocratie, l'importance de l'art dans la société, ou la relation entre le savoir et le pouvoir, sont autant de questions qui gardent toute leur actualité, et que la lecture de Platon illumine de manière tout à fait singulère. Par ailleurs, Platon nous est connu grâce, entre autres, à un texte capital, la Lettre VII, une sorte d'autobiographie intellectuelle qui sert souvent de fil conducteur pour situer sa pensée dans un contexte de vie. Ce texte témoigne du rôle moteur que joue la théorie politique dans son élan philosophique. On y apprend que Platon, issu d'une vieille famille aristocratique a assisté à des événements qui ont marqué sa ville, comme la défaite face à Sparte lors de la guerre du Péloponnèse en 431-404 avant Jésus-Christ. On y apprend aussi que sa tentative d'influencer le gouvernement de Syracuse en qualité de conseiller a échoué et qu'il a fondé l'Accadémie, premier centre universitaire de l'Antiquité pour y former les élites politiques de l'avenir, en veillant toujours à subordonner le pouvoir à la raison. L'exécution de Socrate a conduit Platon à voir dans la démocratie un régime structurellement corrompu, non pas parce que les hommes politiques le sont eux-mêmes, mais parce qu'il s'agit d'un régime fondé sur la rhétorique et le commerce d'opinions, capable de vaciller face à la démagogie. Pour répondre à la crise de la démocratie, le philosophe en vient à proposer une politique qui ne vise pas seulement à gérer les intérêts particuliers des gouvernés, mais aussi à traiter des individus comme des êtres rationnels, c'est-à-dire à construire ce qu'il considérerait comme une politique de la raison, fondée sur des principes éternels.

La pensée politique de Platon arrivée à maturité est exposée dans son œuvre phare, *La République*. La Cité juste, une des utopies majeures de l'histoire de la

pensée, est exposée de manière détaillée. Dans cette œuvre où apparaît l'allégorie de la Caverne, le philosophe utilise la théorie des Idées pour donner une base métaphysique à sa pensée éthique, par le biais de l'idée du Bien suprême. La Cité juste ayant les mêmes besoins matériels et les mêmes finalités éthiques qu'un organisme humain, l'harmonie entre les fonctions du corps et de l'âme correspond à l'équilibre de l'Etat. Il existe un parallélisme complet entre âme, éthique et politique. La justice est le premier objectif de l'Etat idéal, et sa finalité est de défendre le bien commun, qui se situe au-dessus de n'importe quelle possession particulière. De ce fait, le roi doit être philosophe, ou le philosophe être roi, car seul le penseur peut accéder au monde des Idées, aux valeurs suprêmes, et parvenir ainsi à mieux connaître le Bien et la Justice. Dans cet Etat idéal, seule une minorité choisie exerce le pouvoir. Le contraste avec la démocratie de son époque, que Platon juge frivole et démagogique, ne saurait être plus grand. Envisager de confier le pouvoir politique à une aristocratie intellectuelle pourrait heurter les sensibilités contemporaines, mais force est de reconnaître l'influence platonicienne dans les conceptions modernes de la Justice et dans des utopies politiques associées aux colorations idéologiques les plus variées.

Enfin de compte, Platon nous a légué des dialogues, et le dialogue constitue l'essence même de la démocratie, laquelle consiste à œuvrer ensemble à la recherche de la vérité. Si nous étions parfaits, et même si notre état d'atteindre la perfection, nous n'aurions pas besoin d'institutions sociales et nous ne consacrerions pas tant d'efforts à en construire, ni à combattre notre tendance naturelle au désordre et à la corruption. La politique est profondément humaine et, comme tout ce qui est humain, elle est faillible, mais sa dignité réside dans sa volonté de tendre vers le meilleur, dans le travail sur soi que le maître Socrate appelle « le soin de l'âme ». L'âme humaine est capable du pire comme du meilleur. Ce que Platon nous a légué, et ce qui a fait de lui une source

d'inspiration au fil des siècles, est sa capacité de comprendre que tout ce qui est humain est le produit d'un processus de connaissances qui suppose un effort d'élévation de sa propre âme. Platon précise que toute tentative humaine de construire une Cité juste sera irrémédiablement vouée à l'échec. Mais il nous dit également quelque chose de très important : la quête de la perfection est chevillée à l'âme humaine.

Ainsi, s'il est un fil rouge dans l'œuvre de Platon, c'est l'effort titanesque qu'il a accompli pour ancrer profondément le pouvoir politique dans la raison. Tout les maux de la politique proviennent, selon le philosophe, du fait que ce sont les opinions et les intérêts, et non la raison, qui gouvernent les décisions des humains. En politique, les gens se préoccupent de leur propre bien, sans comprendre ce que signifie le mot « bien », et chacun a sa propre opinion sur ce qui est juste et injuste sans comprendre ce qu'est en réalité la Justice elle-même. Dans cette confusion, cette incapacité de discerner ses propres opinions subjectives et changeantes de ce qu'est la vérité, se trouve l'origine de la décadence. Tant que l'on en sera passé de l'opinion au savoir par le raisonnement philosophique (la dialectique) et de la connaissance de l'âme humaine, la politique ne sera rien de plus qu'une gestion d'intérêts contradictoires et dégèrera forcément en violence. Ce n'est pas que les opinions politiques soient fausses en tant que telle ; en politique, elles ont toujours suffisamment de force pour pousser à l'action et doivent être appréciées pour cette raison. Les opinions changent comme le temps, et quand cela se produit, et que chacun suit le chemin de sa propre subjectivité sans rechercher la raison commune, la crise devient inéluctable. Toute la théorie politique de Platon insiste sur le fait que le seul moyen de lutter contre la crise de la Cité est une loi objective, rationnelle et dérivée de la nature même des êtres humains. Mais cette loi signifie aussi, et avant tout que l'on dépasse la subjectivité. Platon fut le premier à passer d'une conception de la politique limitée à l'administration du pouvoir à une conception

qui s'intéresse aux fondements sur lesquels elle se repose. Faire de la politique, au sens platonicien, c'est agir en plaçant la loi et le rationnel là où les mauvais gouvernants ne se soucient que de gérer des intérêts.

Pour toutes ces raisons, la philosophie politique platonicienne offre une base théorique très intéressante pour qui veut appréhender la place des valeurs dans l'exercice du pouvoir politique aujourd'hui. D'où notre sujet de recherche est intitulé : *L'exercice du pouvoir politique et la question des valeurs chez Platon.*

2- La problématique

Le problème qui se pose ici est lié au champ politique en général et à l'analyse de la conception platonicienne de la politique en particulier, en rapport avec les problèmes d'ordre moral et éthique soulevés par la gestion politique moderne. Il est légitime de se poser la question suivante : les valeurs fondatrices de la cité idéale chez Platon ne peuvent-elles pas être des repères pour la gestion politique contemporaine ?

En effet, la gouvernance des hommes souffre aujourd'hui de la violence institutionnalisée ainsi que d'une conception mécaniste de la politique. Or, à force de considérer la politique comme une technique, on oublie l'essentiel. On substitue au but principal des buts secondaires. Quand la politique devient une machine à mettre des idées dans la tête des gens pour pouvoir les exploiter à ses fins ou un appareil à administrer des conflits, c'est qu'on a oublié l'essentiel. Un retour aux sources s'impose donc, et un examen critique des forces et faiblesses du modèle politique platonicien pourrait inspirer l'homme moderne.

Cette préoccupation principale soulève à son tour un questionnement dont le but est d'établir la portée théorique et pratique des idées politiques de Platon dans l'administration des Etats. La politique en fait, vient du grec « *polis* » : cité, et désigne de manière générale, les actions et plans d'action qui concernent les affaires publiques et le pouvoir dans sa conquête et son exercice. Dans son

sens le plus moderne, la politique consiste plus précisément en la gestion administrative et économique de la cité. Tous ces sens ne laissent pas percevoir clairement l'essence de la politique qui fait que le gouvernement des hommes devrait normalement se faire suivant les principes du bien et du juste. Cette essence, on pourrait la trouver dans la conception politique de Platon qui est l'auteur de la plus importante théorie politique de l'Antiquité et dont les écrits ont eu une influence décisive sur toute la philosophie, voire sur l'ensemble des cultures du monde¹⁴. C'est pourquoi, les questions qui découlent directement de la préoccupation principale de notre recherche sont les suivantes : Qu'est-ce que la politique chez Platon ? Dans quelle mesure peut-on penser sa théorie politique comme une solution des problèmes de la gouvernance politique moderne ?

Dans la conception de Platon, la politique est inséparable de l'éthique contrairement à Machiavel perçu comme le théoricien du réalisme en philosophie politique.

La perversion des valeurs morales a fait que le mensonge et la violence ont pris le pas sur la vérité. Il n'a jamais fait de doute pour personne que la vérité et la politique sont en assez mauvais termes, et nul homme sérieux n'a jamais compté la bonne foi au nombre des vertus politiques. C'est à juste titre que Hannah Arendt s'indignait du fait que les mensonges ont été toujours considérés comme des outils nécessaires et légitimes, non seulement du métier de politicien ou de démagogue mais aussi de celui d'homme d'Etat¹⁵. Au cours de l'histoire, les chercheurs et les diseurs de vérité ont toujours été conscients des risques qu'ils couraient ; aussi longtemps qu'ils ne se mêlaient pas des

¹⁴ Vu l'influence des penseurs de la Grèce antique sur la civilisation européenne, presque toutes les cultures du monde sont touchées, d'une manière ou d'une autre, par les idées de ces penseurs à travers la mondialisation de la civilisation occidentale avec son cortège de bouleversements sociopolitiques et économiques.

¹⁵ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 289-290.

affaires de ce monde, ils étaient couverts de ridicule, mais celui qui forçait ses concitoyens à le prendre au sérieux, celui-là risquait sa vie : « S'il leur était possible de mettre la main sur un tel homme ...ils le tueraient », dit Platon dans l'allégorie de la caverne¹⁶. C'est ce qui rend évidemment inévitable une troisième interrogation : Quel est la pertinence du recours à la conception politique de Platon dans les débats sur l'exercice de l'activité politique aujourd'hui, notamment sur la gestion du pouvoir politique au Bénin ?

Cette problématique conduit aux hypothèses suivantes constituant l'ossature de notre réflexion.

3- Hypothèses

Trois hypothèses exploratoires sont formulées dans cette recherche et se présentent comme suit :

- la conception que Platon se fait de la politique renseigne sur le but de cette activité humaine ainsi que sur la place que les valeurs éthiques y occupent.

- Platon, à travers sa philosophie politique, fournit à l'humanité les moyens théoriques et pratiques pour une gestion politique vertueuse.

- le recours à la conception platonicienne de la politique est d'une pertinence à la fois théorique et pratique pour l'amélioration de la qualité de la gouvernance politique moderne en général et de l'exercice du pouvoir politique au Bénin en particulier.

Le présent travail de recherche s'emploie à réfléchir sur la question des valeurs dans l'exercice du pouvoir politique. Avec André Lalande, nous savons déjà que « le sens exact de valeur est difficile à préciser rigoureusement parce

¹⁶ Platon, *La République*, Traduction R. Baccou, Editions Garnier Flammarion, Paris 1966, Livre VII, 517a.

que ce mot représente le plus souvent un concept mobile, un passage du fait au droit, du désiré au désirable»¹⁷. Cependant, il est commode d'entendre par valeurs ici, tout ce qui doit être respecté et qu'on englobe généralement sous les notions de morale et d'éthique; donc tout ce qui est en rapport avec le bien et le juste. C'est la raison pour laquelle le mot est utilisé au pluriel. La disposition à respecter ces valeurs doit être cultivée, on appelle vertu¹⁸, cette disposition. Les valeurs en politique ont toujours été une question, c'est-à-dire un sujet, un point ou un problème qui donne à réfléchir. En tant que telle, la question des valeurs est restée inséparable des débats sur la gestion politique durant toute l'histoire de l'humanité.

Beaucoup de choses ont été dites et écrites sur la question des valeurs en politique ; mais tout peut être résumé à travers deux conceptions qui permettent de l'appréhender. Selon la conception moraliste ou idéaliste dont l'une des plus grandes figures reste Platon¹⁹, la politique en tant que l'art de gouverner les hommes, repose nécessairement sur la morale et la vertu, c'est-à-dire sur les valeurs. Le moralisme, dans le champ de la réflexion philosophique et de l'action politique, postule l'infinie bonté de l'homme²⁰ et un exercice vertueux du pouvoir. Les tenants de cette conception optimiste revendiquent le droit à la

¹⁷ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 5^e édition, Tome2, Quadrige/PUF, Paris, 1999, p. 1184.

¹⁸ Ce mot désigne plus précisément les « qualités faisant la valeur de l'homme », d'où « force d'âme, bravoure, mérite ». En morale, c'est la disposition réfléchie et volontaire à faire le bien. Les vertus cardinales, à savoir la sagesse, le courage, la tempérance et la justice, sont considérées dans les morales antiques comme le pivot de la vie heureuse.

¹⁹ C'est la place accordée à la morale dans la philosophie de Platon qui a valu le nom d'utopie attribué à *La République*. Dans *Lettre VII*, Platon pense qu'un bon gouvernant doit être un homme à la fois juste, brave, tempérant et philosophe.

²⁰ Pour Socrate par exemple, « Nul n'est méchant volontairement » ; le mal, c'est l'ignorance. L'homme qui connaît le bien, agira toujours de façon bien.

tempérance et le devoir de bonté du souverain. Le souverain pour être juste, doit pouvoir s'inspirer de l'équilibre et de la mesure qui gouvernent la vie naturelle. Ainsi, à la différence de Hobbes dans *Léviathan*, Locke, un des tenants du moralisme, ne pense pas que la condition naturelle de l'homme soit marquée par la violence et la guerre. Si l'homme est naturellement libre, il ne jouit pas pour autant de la liberté de « détruire sa propre personne, ni aucune créature qui se trouve en sa possession ²¹ ». L'ordre civil ne s'oppose pas à l'ordre naturel, mais il en est le prolongement. L'Etat ne se construit donc jamais sur la négation de la liberté naturelle de l'homme, comme le prétendait Hobbes. Les actions du souverain ne doivent donc pas être guidées par le seul désir du pouvoir, mais par la recherche du bien, source de toute justice. Il doit chercher à se conformer à la raison universelle inscrite dans le mécanisme de la nature, et qui est le reflet de l'harmonie de l'univers. Dans le monde des hommes profondément imparfait, les moralistes attendent du souverain qu'il fasse preuve de sagesse, de tempérance et de vertu politique. Pour finir, il faut noter que les thèses moralistes conseillent au prince²² d'asseoir son commandement sur le postulat de la bonté de l'homme, sur un service volontariste et désintéressé de ses semblables. Pour y parvenir, il doit surtout se détourner de l'appétit du pouvoir et se forger une morale de l'action raisonnable. Au nombre des auteurs ayant perpétué cette conception du pouvoir politique et du service des hommes, on peut citer Aristote²³, John Locke, Montesquieu²⁴, etc.

²¹ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Traduction de D. Mazel, collection GF Flammarion, Paris, 1984, chapitre VIII, 119.

²² L'usage des termes *souverain* et *prince* est fait dans le souci de rester coller à l'époque des pères fondateurs du moralisme qui a été conçu au moment des régimes monarchistes.

²³ Aristote s'est intéressé à la question politique dans un sens moraliste. Dans le Livre V de *l'Ethique à Nicomaque*, il est le premier à différencier nettement la vertu en général, qui concerne la morale, et la justice en particulier, qui concerne le droit. La morale incite les individus à se perfectionner et à adopter certains modèles de comportement, dans l'intérêt de la société. Le droit a un objectif plus

A l'opposé du moralisme politique, il y a le réalisme politique. Les réalistes dans le domaine de la réflexion politique, sont, en général, ceux qui n'épousent pas la philosophie des moralistes anciens et de l'humanisme chrétien. En rupture avec les philosophes humanistes, les réalistes refusent d'asseoir les fondamentaux du pouvoir sur les principes de la justice idéale et des idées sur le bien. Nombre de ces auteurs, dont les plus célèbres dans l'analyse de l'ordre politique interne sont Nicolas Machiavel²⁵ et Thomas Hobbes, ont construit leur position sur le postulat d'une nature humaine foncièrement méchante, rusée, suspecte et dangereuse. Machiavel a une anthropologie pessimiste. Il pense par conséquent que celui qui veut fonder un Etat et le gérer doit tenir d'avance compte de la duplicité et de la méchanceté des hommes, en prenant la nature humaine comme matière première de l'action politique.

« Car l'on peut dire des hommes généralement ceci : qu'ils sont ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs, lâches devant les dangers, avides de profit. (...). Les hommes ont moins d'hésitation à nuire à quelqu'un qui se fait aimer qu'à quelqu'un qui se fait craindre »²⁶.

De même, Hobbes soutient que l'état de nature, antérieur à toute forme de société politique, est caractérisé par la guerre de tous contre tous²⁷. Pour eux, la

précis : dans tous les domaines où l'attribution d'un avantage ou d'une charge peut être contestée, le rôle du droit est de mettre un terme au litige en attribuant à chacun la part qui lui revient en toute justice.

²⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, La Pléiade, Gallimard, in *Œuvres complètes*, Paris, 1951, 1ère partie, Livre Ier, chapitre I. Montesquieu ne fait non plus aucune différence entre les lois qui gouvernent la nature et celles qui régissent les sociétés. Les lois, écrit-il, sont les « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ».

²⁵ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, éditions Bordas, Paris, 1987, chapitre 18. Machiavel y affirme : « dans les actions de tous les hommes et surtout des princes, où il n'est pas de tribunal à qui recourir, on considère la fin. »

²⁶ Nicolas Machiavel, *op. cit.*, chapitre 17, p. 85.

²⁷ Hobbes, *op. cit.*, 1^{ère} partie, chapitre XVII.

conservation du pouvoir doit rester la priorité majeure du prince. Il doit gouverner, non pas seulement dans le souci du bien commun, mais plutôt dans le but ultime de préserver son autorité, quitte, lorsque la nécessité l'exige, à s'écarter de la morale. Il peut ainsi agir avec bonté lorsque cela sert le pouvoir, mais doit aussi et surtout savoir être cruel et dur dès que ses intérêts sont menacés. Ces thèses réalistes qui semblent sacraliser au-delà de tout, y compris les droits incompressibles de l'homme, les seuls intérêts du souverain, sont fortement condamnées par la pensée politique contemporaine²⁸ et boycottées en théorie par les politiques. Mais dans la réalité, l'exercice du pouvoir politique semble révéler que, quelle que soit l'aire géoculturelle considérée, il y a une appropriation méticuleuse mais raisonnable des concepts machiavéliens et hobbesiens. Les invariants auxquels obéissent l'exercice du pouvoir et les intérêts du prince, trouvent encore aujourd'hui dans les gouvernements modernes, une place de choix. A la suite de Debbasch Charles²⁹ qui, revisitant le réalisme, remettait aux goûts du jour les fondamentaux du pouvoir, Edouard Balladur³⁰ scrute dans la gestion des affaires de la cité, une « mécanique du pouvoir » peu encline aux valeurs morales qu'épousent nombre de gouvernants.

Ainsi, des moralistes, nous retenons que la gestion politique doit se fonder essentiellement sur les valeurs. S'il arrive qu'elle s'en écarte, cela ne doit pas être à dessein mais par erreur. Du réalisme, nous comprenons surtout qu'il est

²⁸ Freund, *Actuelles sur la guerre et la mort* (1915), I, *Œuvres complètes*, tome XIII, PUF, Paris 1988. L'auteur fait remarquer que le conflit de 1914 a montré que le mensonge, l'injustice, la violence dont l'Etat réprime toutes les manifestations, en temps de paix, deviennent des moyens couramment utilisés contre l'ennemi en temps de guerre. L'Etat a trahi sa mission essentielle en faisant de la violence non seulement un moyen, mais aussi un principe au nom duquel les actions les plus inhumaines sont désormais permises.

²⁹ Debbasch Charles, *La réussite politique. Recettes pour prendre le pouvoir*, Economica, Paris, 1987,

³⁰ Edouard Balladur, *Machiavel en démocratie. Mécanique du pouvoir*, Fayard, Paris, 2006.

cependant difficile d'arriver à un tel degré de moralité dans l'exercice réel du pouvoir.

Nous privilégions dans nos analyses la thèse moraliste ou idéaliste, avec un ancrage particulier dans la philosophie politique de Platon. En effet, l'importance et l'utilité de cette recherche se définissent par l'intérêt porté aux dirigeants politiques vertueux, capables d'incarner durablement les valeurs et d'amener ainsi le peuple à aimer et à pratiquer celles-ci. En cela, nous restons attaché aux principaux points de vue de Platon sur le gouvernement des hommes, en particulier, celui selon lequel le dirigeant doit être nécessairement un homme vertueux. Platon fut l'un des premiers penseurs à proposer une analyse systématique de la rectitude politique, le premier aussi à faire du philosophe politique le critique des réalités ambiantes et le premier enfin à émettre l'idée que la réalisation d'une politique juste trouve sa condition dans une transformation radicale de l'homme. On peut dire que chez Platon tout est politique ; si ses trois dialogues : *La République*, les *Lois* et *Le Politique* sont intégralement consacrés au sujet, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Gorgias* abordent aussi des questions politiques importantes. Et dans ces dialogues qu'il a écrits, Platon ne cesse de se référer à la réalité politique, qu'il désapprouve et dont il désire la réforme profonde.

L'originalité de notre démarche réside dans son caractère critique. En fait, si l'on admet que la vie raisonnable est la fin de l'homme en tant qu'homme, la conception politique platonicienne nous paraît être le vœu secret et intime de tous les souverains, de tous les princes d'hier, et de tous les gouvernants politiques d'aujourd'hui, comme il en sera de même pour ceux de demain. Seulement, il faut convenir avec Freund que « la difficulté est de concilier la pensée et l'action, car selon le mot connu de Goethe : « Penser est facile, agir est

difficile, agir selon sa pensée est ce qu'il y a au monde de plus difficile. »³¹
Ainsi, les vœux de Platon quant à l'avènement des gouvernements politiques vertueux sont-ils en passe de se réaliser ; car ils ne sont pas ceux d'un philosophe, ils sont aussi ceux de l'humanité. Ils sont universellement partagés. En effet, on peut se réjouir de constater, aujourd'hui, qu'il y a au moins une convergence de vues sur la nécessité pour les dirigeants politiques de maîtriser leurs passions, et de résister aux tentations du pouvoir. Cela s'illustre par le fait que, par exemple, les mérites de Nelson Mandela sont unanimement reconnus par le monde entier. Cette figure marquante de la politique sud-africaine est vue comme un des dirigeants de l'histoire politique contemporaine ayant démontré qu'il est possible de concilier la pratique politique et la morale et/ou la raison. C'est pourquoi, si les vœux politiques de Platon ne sont pas réalisés jusqu'à maintenant, le philosophe devrait se remettre en cause ; la philosophie, qui est critique par essence, devrait chercher à savoir si sa démarche, son attitude et son ton sont toujours adéquats pour fédérer l'humanité autour de ses idéaux en temps opportun.

La démarche méthodologique privilégiée ici est fondée sur des données empiriques et l'analyse critique. Pour répondre à la complexité de la question des valeurs en rapport avec le pouvoir politique, notre démarche se veut pluridisciplinaire. Elle s'appuie sur les théories morales et politiques tant classiques que modernes et utilise les ressources de l'histoire. Nous recourons aussi aux biographies et aux mémoires. Ces documents nous aident à voir et à comprendre de l'intérieur l'univers des acteurs politiques, tel qu'il est. Nous avons exploité le roman, parce que la création littéraire, quand elle est de qualité, éclaire de la façon la plus riche et la plus nuancée le conflit entre les valeurs et les pratiques politiques ou les exigences du service public.

³¹ Julien Freund, *Qu'est-ce que la politique ?*, Editions Sirey, Paris, 1965, p. 30.

Le travail est structuré en trois grandes parties. La première fait état de la conception platonicienne de la politique. A partir des origines et de la vie de Platon, du contexte historique et des conditions sociopolitiques qui ont déterminé sa pensée philosophique et politique, nous avons montré que cette conception est l'incarnation des désirs que nourrit l'humanité de voir la pratique politique se faire suivant des principes moraux et éthiques pour le plus grand bien des hommes. La deuxième partie examine les bases théoriques et pratiques de la conception politique du philosophe. Par une analyse de ces fondements et de leurs critiques à travers l'histoire de la pensée et de l'action politiques, nous nous sommes interrogé sur les attitudes requises du philosophe face à la crise des valeurs en politique.

Enfin, dans la troisième partie, nous nous sommes prononcé sur l'intérêt qu'il y a à recourir à la conception platonicienne de la politique dans les débats sur la gestion politique aujourd'hui. A travers un bilan critique de la pensée politique, et des résultats et des réalités de la pratique politique, nous avons établi la pertinence et l'apport, aussi bien au plan théorique que pratique, de la philosophie politique de Platon dans la gestion politique moderne. Après avoir montré, à travers un exemple de réussite politique de notre temps, que les philosophes-rois ou les rois-philosophes préconisés par Platon à la tête des Etats ne sont pas forcément des spécialistes de la philosophie, ni des lecteurs avérés de Platon et qu'ils peuvent se trouver dans toutes les sociétés humaines, nous avons montré pourquoi et en quoi cette conception politique pourrait aider le Bénin dans la quête de l'amélioration de sa gouvernance politique.

PREMIERE PARTIE

LA POLITIQUE ET LES VALEURS CHEZ PLATON

Chapitre I : CLARIFICATION CONCEPTUELLE

Il s'agira de définir les concepts clés qui vont être utilisés tout au long de ce travail. Les concepts clés les plus importants qui justifient en effet la rédaction de la présente étude sont ceux de « gestion politique », de « valeur » et de « bonne gouvernance ». Les concepts qui sont indissociables de ces concepts clés sont : gouvernant, vertu, bien, intégrité, morale et éthique.

A-La gestion politique

Le concept de gestion politique est synonyme de « gouvernance politique » ; et pour bien saisir son sens, il est judicieux de partir des termes qui le composent, à savoir gestion et politique.

La gestion, en fait, c'est l'action d'administrer, d'assurer l'organisation et le fonctionnement de quelque chose. Quant à la politique, elle vient du grec *polis*, cité, et désigne de manière générale, les actions et plans d'action qui concernent les affaires publiques et le pouvoir dans sa conquête et son exercice. La « gestion politique » sera donc entendue ici comme l'administration de la société par les acteurs et les autorités publics. Elle concerne les actions de tous ceux qui sont investis d'une charge publique à savoir, le chef de l'Etat, les ministres, les parlementaires et les élus politiques en général, les agents de l'administration publique, et tout autre individu détenant le moindre pouvoir et assumant des responsabilités explicites relevant directement du pouvoir d'Etat. Celui-ci étant entendu comme l'autorité souveraine s'exerçant sur l'ensemble d'un peuple et d'un territoire déterminé. En tant que tel, l'Etat se veut l'incarnation d'une volonté générale placée au-dessus de toutes les volontés particulières ; il vise l'intérêt général. C'est pourquoi le conflit principal oppose l'individu à l'Etat. L'individu a tendance à considérer que l'Etat est une administration à son service. L'Etat, de son côté, vise l'intérêt général et exige des sacrifices de l'individu.

B-La gouvernance³² : Etymologie, généalogie et définition

1- Etymologie

Ce terme, dérivé de gouverner, est issu du latin *gubernare*, qui est emprunté au grec *kubernâo*, verbe qu'on retrouve dans la cybernétique. Le mot gouvernance était employé en ancien français (art ou manière de gouverner) comme synonyme de gouvernement³³. Au milieu du XV^e siècle, le terme de gouvernance désigne la charge domestique de la gouvernante, alors qu'à partir de 1478 il désigne aussi les provinces de l'Artois et de la Flandre, alors que celles-ci ont un statut administratif particulier³⁴. Il est passé dans la langue anglaise au XIV^e siècle (governance).

Le terme est tombé en désuétude en France, en partie parce qu'il était associé à l'Ancien Régime³⁵. Il est resté dans la langue anglaise. Il est revenu dans la langue française à partir des années 1990 par le biais du mot anglais « governance ». Il est intéressant de noter que ce mot est une nominalisation, c'est-à-dire un nom commun désignant une action, alors qu'un nom désigne en principe un objet concret. Ainsi la transition de gouverner vers la gouvernance semble priver le responsable de toute responsabilité d'agir, puisque la gouvernance est devenue un objet autonome.

On distingue deux grands types de gouvernance : la gouvernance d'entreprise pour le secteur privé et la gouvernance politique pour la pensée

³² Selon l'usage, il n'y a pas de différence de sens entre le mot *gouvernance* et l'expression *bonne gouvernance*. C'est en tenant compte de cette similitude de sens que nous les utilisons aussi ici.

³³ Voir Robert Joumard, « Le concept de gouvernance », Rapport n° LTE 0910, Novembre 2009.
Emel : joumard@inrets.fr

³⁴ Notice rédigée par Manuel DE OLIVEIRA BARATA ? service de traduction, Commission européenne, [http://ec.europa.eu/governance/docs/doc5_en.pdf\(archive\)](http://ec.europa.eu/governance/docs/doc5_en.pdf(archive))

³⁵ *Ibid.*

politique et administrative. En gouvernance politique, on parle de gouvernance mondiale ou globale, de gouvernance territoriale ou locale en fonction des échelles de gouvernance abordées. La gouvernance concerne en particulier :

-la gestion publique ou collective ou collaborative des biens communs ;

-le gouvernement d'institutions publiques, telle que l'ONU, l'Union européenne, les Etats, les collectivités locales etc. pour la moralisation des échanges, le respect des droits des citoyens, de l'environnement et des ressources naturelles ;

-la gestion des sociétés par actions, quand les actionnaires ne doivent pas être de simples apporteurs de capitaux ;

-les organisations associatives (ONG, communautés) pour le respect des membres. Ainsi, la gouvernance a aussi une généalogie qu'il est important ici de rappeler.

2- Généalogie

La notion de gouvernance est née de la langue française du mot qui renvoyant, dans le langage politique du Moyen Âge, au terme de gouvernement qui l'a progressivement remplacé. Le mot a disparu pendant des siècles avant de réapparaître dans un contexte très différent à partir des années 1970 : celui de l'entreprise, à travers l'expression de *corporate governance* (Gouvernance d'entreprise). C'est donc à partir du secteur privé qu'a resurgi la notion, qui désignait alors un mode de gestion des firmes fondé sur une articulation entre le pouvoir et celui de la direction. Il s'agit alors de poser la question du type d'acteurs impliqués dans la prise de décision au sein de l'entreprise, et de leur mode d'interaction³⁶.

³⁶ Hufty, M. 2011. Governance : Exploring Four Approaches and Their Relevance to Research

Dès 1975, le Rapport de la *Commission Trilatérale* (mai 1975 : « *Governability of Democracies* ») y incorpore le terme gouvernance³⁷ qui se substituera peu à peu à celui de « *Governability* »³⁸.

La pensée politique et administrative emprunte au management d'entreprise la notion de gouvernance en deux étapes.

La première étape correspond à la révolution libérale des années 1980, entraînant une nouvelle façon de penser le politique. Avec la remise en cause du rôle de l'Etat notamment dans les pays anglo-saxons, émerge une conception fonctionnelle de la gouvernance liée à la logique dite du *New Public Management* (management public). Cette logique repose sur une vision minimaliste de l'Etat selon laquelle celui-ci doit revenir à son "cœur de métier" en décentralisant sur d'autres acteurs les fonctions considérées comme non stratégiques, comme le font d'ailleurs à la même époque les grands groupes industriels confrontés à la mondialisation.

La deuxième étape est celle des années 1990, où émerge une réflexion profonde sur le rôle de l'Etat régulateur, en réaction à la vision, jugée techniciste, du *New Public Management*. Des auteurs comme Guy B. Peters, Donald J. Savoie ou Pierre Calame insistent alors sur le fait que la crise de l'Etat ne connaît pas seulement une crise interne touchant à ses fonctions et à sa structure. Cette crise concerne davantage la capacité de l'Etat à asseoir sa

<http://papers.ssrn.com/sol3/cf dev/AbsBy Auth.cfm?per id=1549196> (archive)

³⁷ Wolfe Alan, « Capitalism Shows its Face : Giving up on Democracy », p. 295-307 dans Holly Sklar (Ed.), *Trilateralism. The Trilateral Commission and Elite Planning for World Management*, Black Rose Books, Montréal, 1980.

³⁸ Campbell B. Crépeau F. & Lamarche, L. *Gouvernance, réformes institutionnelles et l'émergence de nouveaux cadres normatifs dans les domaines social, politique et environnemental*, Montréal, Cahiers du Centre d'études sur le droit international et la mondialisation (CEDIM), Université du Québec à Montréal, 2000.

légitimité ainsi qu'à formuler des politiques publiques en phase avec les besoins socio-économiques.

Sans évoquer la notion de crise de l'Etat mais davantage celle de transformation, des auteurs comme Bob Jessop ou encore Neil Brenner réfèrent les modifications de la puissance publique actuellement à une série d'évolutions macro-sociologiques et macro-économiques qui ont affecté la centralité de l'Etat et de ses institutions dans le pilotage de la régulation politique. Les travaux de Patrick Le Galès ou encore de Bernard Jouve en se centrant sur les collectivités locales ont permis de mesurer la portée et les limites de tels changements qui affectent l'ordre politique actuel.

Actuellement, dans les sociétés occidentales régies par la démocratie libérale, la gouvernance renvoie aux interactions entre l'Etat, le corps politique et la société, et donc aussi aux systèmes de lobbyisme et de coalitions d'acteurs publics et privés. La bonne gouvernance vise à rendre l'action publique plus efficace et proche du bien public et de l'intérêt général, et donc plus légitime. Elle est supposée rendre les sociétés plus facilement ou harmonieusement gouvernables. Elle suppose donc aussi un système qui ne surexploite pas ses ressources et qui soit capable de résilience (notion de développement durable). C'est une notion qui a été abondamment utilisée par les théoriciens de l'action publique, les politologues et les sociologues depuis le Sommet de la Terre qui, en 1992, a mis en exergue le besoin urgent d'un développement plus soutenable.

C'est donc aussi une théorie de la régulation sociale, qui pour fonctionner doit être déclinée à toutes les échelles de gouvernement. Ainsi on parle de gouvernance locale, de gouvernance urbaine, de gouvernance territoriale, de gouvernance européenne, et de gouvernance mondiale : il n'y a donc pas un modèle unique de gouvernance mais bien des systèmes de gouvernance. Mais que faut-il finalement entendre par bonne gouvernance ?

3- Définition

La gouvernance est une notion parfois controversée, car elle est définie et entendue de manières diverses et parfois contradictoires. Cependant, malgré la multiplicité des usages du mot, il semble recouvrir des thèmes proches du « bien gouverner », qui est une préoccupation au cœur du projet politique de Platon. Chez la plupart de ceux qui, dans le secteur public ou privé, emploient ce mot, il désigne avant tout un mouvement de décentrement de la réflexion, de la prise de décision, et de l'évaluation, avec une multiplication des lieux et des acteurs impliqués dans la décision ou la construction d'un projet. Il renvoie à la mise en place de nouveaux modes de pilotage ou de régulation plus souples et éthiques, fondés sur un partenariat ouvert et éclairé entre différents acteurs et parties prenantes, tant aux échelles locales³⁹ que globales et Nord-Sud.

Au-delà de la connotation idéologique que l'on peut lui attribuer ou des écueils et autres dégradations des conditions de vie qui peuvent lui faire obstacle, ou encore de la prolifération des catégories conceptuelles susceptibles de la galvauder : gouvernance fonctionnelle, politique, publique, privée, locale, urbaine, territoriale, européenne, onusienne, gouvernance de l'entreprise, de la famille, gouvernance stratégique, universitaire, gouvernance des technologies de l'information, d'internet, la bonne gouvernance conserve indéniablement un noyau dur irréductible. En ce sens qu'elle peut être reconnaissable parmi nombre de concepts plus ou moins proches (gouvernement, gestion, transparence, performance, partenariat, démocratisation...). La bonne gouvernance présente par ailleurs certaines caractéristiques intrinsèques génératrices d'une dynamique sociale multidimensionnelle indéniable : accès à l'information, lutte contre la corruption, ouverture et responsabilisation, gestion efficace des ressources,

³⁹ Leach Robert, Percy-Smith, *Local governance in Britain*, Ed. Lavoisier, Paris, 200, p. 37.

culture professionnelle, reconnaissance des générations futures, protection de l'environnement et développement durable.

Ainsi, sur le plan purement politique, la gouvernance dans le langage quotidien, concerne « la manière dont un gouvernement ou un Etat gère le territoire et les populations qui se trouvent juridiquement sous son contrôle.⁴⁰ » Elle apparaît comme une manière nouvelle de nommer le gouvernement, au sens où ce terme désigne l'administration de la puissance publique. La bonne gouvernance ne renvoie donc à rien d'autre qu'à l'administration de la volonté générale, par opposition à la gouvernance archaïque, gouvernement monarchisant et de tendance despotique.

La définition de la Banque Mondiale, qui a été approfondie par Landell Mills et Strageldin est bien adaptée à cette étude. Selon ces derniers, la gouvernance, c'est

« l'exercice du pouvoir politique en vue de gérer les affaires d'une nation... Cela comprend les mécanismes institutionnels et structurels de l'Etat, les processus de prise de décision, la capacité de mise en œuvre et les relations entre les responsables gouvernementaux et le public »⁴¹.

Dans la même optique Grindele écrit :

« Les gouvernements jouent un rôle important en livrant de bons services aux citoyens ordinaires et en encadrant l'environnement dans lequel le secteur privé et les organisations à but non lucratif fonctionnent. La nature qualitative des activités d'un gouvernement – la qualité des biens et les services qu'il fournit, et les règles, les

⁴⁰ Institut Africain pour la Démocratie (IAD), Charles BOWAO et Moussa SAMB, *La bonne gouvernance : une nouvelle éthique du développement ?* Rapport introductif, Editions Démocraties Africaines (IAD), 1991.

⁴¹ World Bank, *Governance and Development*, World Bank, Washington, DC, 1992, p.1.

règlements, les lois, les impôts et les politiques économiques qu'il détermine sont primordiaux à une santé économique et sociale du pays »⁴².

Il convient de noter que la bonne gouvernance constitue un facteur de progrès indispensable. Cette notion fait notamment référence aux mécanismes institutionnels de l'Etat, ainsi qu'aux processus d'élaboration des actions gouvernementales, de prise de décisions, et de leur mise en œuvre. Elle concerne également les flux d'information au sein de l'administration publique et les citoyens. A travers la bonne gouvernance, l'Etat doit assurer la cohésion nationale grâce à des actions menées dans l'intérêt de la population. Ainsi, toutes les mesures prises dans le cadre de la bonne gouvernance doivent tendre à réconcilier les valeurs telles que l'intégrité, l'honnêteté, le travail au sein de l'administration qui doit asseoir une véritable culture de service public empreinte de probité et de sérieux.

La bonne gouvernance ne peut donc pas être une réalité sans la volonté du politique (gouvernement en place, fonctionnaires et usagers de la fonction publique) de travailler dans un environnement transparent. Cela exige que la gestion politique respecte des valeurs, notion dont la clarification est tout aussi essentielle dans ce travail.

C- Les valeurs

Avouons, à la suite d'André Lalande, que même employé au singulier, « le sens exact de valeur est difficile à préciser rigoureusement parce que ce mot représente le plus souvent un concept mobile, un passage du fait au droit, du désiré au désirable »⁴³. Cependant, au singulier on peut retenir que le mot valeur désigne le caractère de ce qui vaut, qui mérite d'être suivi comme principe ou

⁴² Merilee S. Grindle, *Getting good Government : Capacity building in the public sector for developing Countries*, p. 4, chap.1, Harvard Institute for international development, Harvard University Press.

⁴³ *Idem*

poursuivi comme fin de l'action humaine, qu'il s'agisse de l'idéal (liberté, bonheur), d'une norme (égalité, justice) ou d'une institution (famille, Etat). Ce sens est assurément vague, mais il éclaire le sens qu'il faudra accorder au mot valeurs qui sera utilisé presque exclusivement au pluriel dans notre travail. En effet, en plus du sens du mot au singulier, nous entendrons par valeurs, tout ce qui est normes sociales, les lois de l'Etat ou le droit positif dans tous ses domaines d'application et les principes rationnels ou moraux. Les valeurs, ce sont aussi tous les reflets de la légalité, de la justice et de la légitimité ; tout ce qui, dans les comportements, les pratiques et les actions des citoyens au plan sociopolitique, est la conséquence du respect des lois de l'Etat, du droit positif, des règles et normes sociales. Il est donc clair que

« parler de valeur, ce n'est pas parler d'une base, d'un fondement, d'une assise sur lesquels on s'appuierait et qui nous deviendraient nécessaires, mais que cela a à voir avec ce qui donne parfum, goût, saveur à l'existence. »⁴⁴

Ce caractère extrêmement relatif de la notion de valeur nous oblige cependant à repréciser le sens philosophique de ce concept suivant une approche axiologique.

En effet, dans les définitions philosophiques du concept d'axiologie on trouve les formules suivantes : « Etude ou théorie de tel ou tel type de valeur », ou « théorie critique de la notion de valeur »⁴⁵, ou encore « science et théorie des valeurs (morales) » (Robert). . On peut désigner l'axiologie comme la théorie des valeurs. La notion d'axiologie semble assez récente, à la différence de l'idée d'éthique ou de morale. Le concept d'axiologie est dérivé du grec *axios*, qui signifie « qui vaut, qui a de la valeur ». On peut poser l'hypothèse que la notion d'axiologie se développe à partir d'une certaine crise de la morale ou de la

⁴⁴ Paul Valadier, *L'Anarchie des valeurs*, Editions Albin Michel ? Paris, 1997, p. 11.

⁴⁵ André Lalande, *Ibid.*, p.114.

rationalité, à partir du moment où l'on conçoit le monde des valeurs comme pluraliste, comme impliquant des « systèmes de valeurs ». Dans un monde où les valeurs sont univoques, comme dans celui de la théologie scolastique, il n'y a pas besoin d'axiologie. C'est précisément parce que nous vivons dans un monde régi par une certaine relativité des valeurs que se développe la théorie des valeurs. L'axiologie apparaît de la sorte comme la discipline qui se consacre à l'étude des valeurs dans un monde où règne la pluralité des valeurs.

1 - Le sens philosophique du concept de valeur

Le mot de valeur, en philosophie et plus particulièrement en éthique, recouvre une réalité probablement différente de celle qu'on perçoit dans le monde économique. Après avoir expliqué ce que peut recouvrir ce concept, nous aborderons la question du fondement des valeurs. Des éléments de réponse à cette question essentielle, tiennent lieu d'explication à la situation de « crise des valeurs ».

1.1- Qu'est ce qu'une valeur ?

On a recours au terme de « valeur » pour de nombreux emplois spécialisés; en mathématiques, en économie, en philosophie, le terme de valeur ne recouvre pas la même réalité. Cependant nous pourrions dire en premier lieu qu'il a ceci de commun dans ses différentes utilisations, de désigner l'évaluation d'un objet permettant le jugement. Par ailleurs, une valeur en général est ce qui fait l'objet d'une préférence.

En éthique, qui recouvre la dimension axiologique, qui nous intéresse particulièrement ici, une valeur est ce qui fait l'objet d'une préférence morale par un groupe de sujets. Notons à ce propos qu'une valeur a besoin pour exister de la reconnaissance d'un collectif même si elle peut bien sûr exister à plusieurs niveaux: singulier (dans le cas des situations particulières), individuel (dans le cas des valeurs dans lesquelles un individu se reconnaît) et collectif. Cette

définition préliminaire doit également distinguer le concept de « valeur » et celui de « norme ». Beaucoup considèrent qu'on peut utiliser indifféremment les deux termes. Ces expressions seraient quasi-synonymes et désigneraient ce qui doit être ou ce qu'on doit faire. C'est ainsi que toute activité sociale est liée à une normativité qui est par ailleurs révélatrice de son appartenance à une classe d'activité sociale. Et pourtant, on sent bien que les valeurs sont au-dessus de cette question d'appartenance identitaire. Pourquoi ? À quoi font-elles référence ? Derrière l'existence indépendante de ces deux termes, on peut percevoir une nuance non négligeable, et surtout nécessaire pour comprendre la spécificité du concept de valeur. La réflexion sur les valeurs est qualifiée d'« axiologique » ; elle s'organise autour des termes « bon » et « mauvais ». De la considération de normes, dites « normatives » ou « déontiques » découle une autre famille lexicale à laquelle appartiennent les termes « obligatoire », « permis », « interdit », ou encore les expressions modales « il faut », « tu dois »⁴⁶. Les valeurs seraient donc liées à la branche éthique de la philosophie, tandis que les normes seraient attachées au domaine réglementaire et juridique.

De nombreuses classifications des valeurs ont été proposées. Les valeurs économiques recouvrent des valeurs matérielles incarnées par l'argent. Les valeurs vitales incluent la santé, ce qui est lié au corps, à ses besoins, à son plaisir et plus généralement ce qui favorise la vie et s'oppose à la mort ou à ce qui s'en rapproche. Le respect de la nature, de l'environnement est fondamentalement lié aux valeurs vitales car nous savons que notre existence est conditionnée par l'existence de notre planète. Les valeurs morales, à l'opposé des valeurs économiques, sont mises en pratique dans un esprit matériellement

⁴⁶ Ruwen Ogien et Christine Tappolet, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?* Ed. Hermann, Paris, 2003, p. 37-44.

désintéressé. On citera également les valeurs esthétiques, les valeurs affectives, et enfin, les valeurs intellectuelles.

Nous aurions pu classer autrement les valeurs, mais ces différentes catégories permettent déjà une analyse assez spécifique qui nous fournira les outils pour une analyse du sens des valeurs dans l'ère contemporaine.

1.2- Fonder les valeurs sur la rationalité axiologique

La question inévitable lorsqu'on parle de valeur est : « Sur quoi sont-elles fondées? ». Raymond Boudon formule le problème de cette façon :

« Nous passons une bonne partie de notre temps à émettre des jugements de valeurs – X est bon, mauvais, légitime, illégitime – et (...), nous les émettons parce que nous y croyons. Mais pourquoi y croyons-nous ? »⁴⁷.

Autrefois posée, la question se formulerait ainsi : « Comment rendre compte du sens des valeurs en les asseyant sur des principes ultimes ? » Pour Boudon, conclure qu'aucune théorie, ni philosophique, ni physique, ni métaphysique ne peut être considérée comme rigoureusement vraie ou certaine, pose problème. Elle conduirait par exemple à accepter l'idée qu'un mythe a la même valeur scientifique qu'une théorie scientifique. Pour lui, les valeurs devraient être fondées sur des « raisons fortes ». Deux conceptions en découleraient. La première serait fidéiste, basée sur la foi dans la solidité des principes malgré la conscience qu'ils sont indémontrables, et la seconde serait sceptique. Les conceptions fidéistes basent leur croyance sur la réalité des valeurs qui sont fondées par l'intuition. Scheler est un initiateur reconnu de cette position qui affirme que nous avons un sens des valeurs comme nous avons un sens des couleurs. Pour lui, c'est un sens qui rend la valeur universelle et objective, car l'essence de la valeur est accessible à l'analyse

⁴⁷ Raymond Boudon, *Le sens des valeurs*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, p. 7.

phénoménologique.⁴⁸ Cette thèse a été également défendue par Christine Tappolet dans un ouvrage reconnu⁴⁹ qui a pourtant fait l'objet d'objections bien handicapantes dont nous citerons la suivante : « On peut se réjouir du malheur d'autrui, s'attrister de son bonheur, envier son succès ou chercher l'humiliation. Dans tous ces cas semble-t-il, l'émotion n'est pas adéquate.»⁵⁰ On peut encore objecter à cette théorie, entre autres, qu'il existe une différence importante entre la perception des couleurs et l'expérience émotive. Bref, il apparaît que la thèse du fondement des valeurs dans une croyance est invalidée par la rationalité. Reste les théories sceptiques, pouvant mener à l'idée que les valeurs n'existent pas et « qu'aucune certitude, même scientifique, ne peut être fondée. »⁵¹

Cependant, constatant que de fait, nous émettons sans cesse des jugements de valeurs et que les sujets sociaux sont attachés à des valeurs dont quelques-unes ont une certaine permanence dans le temps et dans l'espace, ils vont chercher à expliquer comment nous pouvons néanmoins avoir des valeurs. Ainsi, les décisionnistes reconnaissent le phénomène d'attachement des sujets sociaux à leurs valeurs et placent le curseur de l'éthique sur le choix de ces valeurs (existentialisme). Les causalistes posent que les croyances normatives ne sont pas fondées mais causées ; Elles sont le résultat de processus biologiques, psychologiques, sociologiques, affectifs. Les théories utilitaristes reposent sur le calcul rationnel qui permet au sujet de choisir les meilleurs moyens pour parvenir à ses fins. À ce titre, ce type de théorie se rapporte à la rationalité instrumentale et il est moins caractérisé par le désintérêt que les théories précédentes. Les théories suivantes rétablissent, *a contrario*, une rationalité

⁴⁸ Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, Gallimard, Paris, 1991, p. 121.

⁴⁹ Christine Tappolet, *Emotions et valeurs*, PUF, Paris, 2000, p. 371-377.

⁵⁰ Paul Dumouchel, *Emotion et perception : Etude critique de Tappolet Christine. Emotions et valeurs*, PUF, Paris, 2000, p. 372.

⁵¹ Raymond Boudon, *op., cit.*, p. 21.

axiologique forte qui diffère de la rationalité instrumentale. Cette distinction est rétablie par Weber qui nomme l'adoption des valeurs morales « processus de rationalisation de la vie morale » au début d'*Economie et société*.⁵² Ainsi, les rationalistes expliquent que les sujets sociaux endossent des croyances axiologiques parce qu'ils ont de fortes raisons de le faire ; « Ces raisons peuvent être acceptées par autrui et comprises par un observateur extérieur ». ⁵³ Cette position, qui est celle de Boudon, pose que s'il est vrai que les principes ne peuvent être démontrés, il n'en demeure pas moins qu'on peut rationnellement en discuter. Les théories cognitivistes cherchent à démontrer que les valeurs et les normes résultent de déductions irrécusables car elles relèvent d'une rationalité universelle. Kant est l'illustration la plus célèbre de cette théorie des normes et des valeurs qui stipulent qu'une bonne règle est celle qu'endosserait un individu quelconque faisant par hypothèse totalement abstraction de ses intérêts.⁵⁴ Ce courant relève également d'une rationalité pratique ou axiologique. Cependant cette théorie ne peut prétendre à l'universalité car, d'une part, elle ne prend pas en compte le particularisme des situations éthiques, et d'autre part elle ne prend pas en compte les innovations, techniques notamment, qui appellent de nouvelles pratiques. Il ressort de cette mise en perspective des principales théories des valeurs, que le moyen de fonder rationnellement les valeurs serait la rationalité axiologique.

Cependant, il est nécessaire qu'une théorie des valeurs prenne en compte le fait de leur évolution, de leur relativité et par là-même de l'idée qu'elles puissent être aussi construites.

⁵² Max Weber, *Economie et société*, tome 1 : Les catégories de la sociologie, Nouvelle Pocket, Paris, 2003, p. 15.

⁵³ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁴ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, PUF, Paris, 1989, p.55.

2- Modernité et crise des valeurs

L'ère de la modernité est celle de profondes critiques envers les théories des valeurs. Les dépasser implique de les comprendre et de les assimiler.

2.1. Objection du nihilisme axiologique et valeurs vitales

Pour Nietzsche, la vague nihiliste qui a frappé la modernité est à l'origine de la crise actuelle des valeurs, qu'elle a renversées ou emportées. Celle-ci en effet, une fois ses dieux morts, ne saura plus vers où se tourner, comment agir ni pourquoi. Le nihilisme (du latin « nihil », « rien ») est un point de vue philosophique d'après lequel, le monde et notamment l'existence humaine est dénué de toute signification, de tout but, de toute vérité compréhensible, de toutes valeurs. Le nihilisme axiologique, en niant toute réalité des valeurs ne reconnaît même plus le fait de valeurs, et peut provoquer le sentiment de la vanité de toute chose, l'étouffement du désir, le pessimisme, la dépression. Cet argument est néanmoins intéressant car il permet de nettoyer une théorie des valeurs de ses « blablas et de son gnan-gnan »;⁵⁵ il permet une philosophie « à coup de marteau » comme la désire Nietzsche. Ce dernier, tant parce qu'il s'en est réclamé que parce qu'il l'a dépassée, apporte une contribution d'envergure à cette théorie.⁵⁶ Certes, d'autres explications ont pu, depuis, être avancées ; il n'empêche que toute analyse du nihilisme entre dans son sillage, car c'est lui qui, en cherchant à prouver l'enracinement du nihilisme dans l'idéal métaphysique, a ouvert le chemin vers ce qui serait l'essence du nihilisme moderne, et donc vers la possibilité de son dépassement.

La proclamation de Nietzsche : « Dieu est mort »⁵⁷ traduit l'idée que le fondement métaphysique de notre système de valeurs serait perdu. Cette thèse

⁵⁵ Frédéric Schiffter, *Le bluff éthique*, Flammarion, Paris, 2008, p. 77.

⁵⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, p. 214-215.

⁵⁷ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Garnier-Flammarion, 1993, p.229.

implique un déséquilibre total de notre système de valeurs. Dieu était la dénomination de l'être qui cautionnait la réalité des êtres et le système de valeurs de la philosophie occidentale. Le nihilisme coïncide, selon Nietzsche, avec la découverte de cette erreur d'interprétation qui frappe de nullité toutes les valeurs puisque selon lui, elles étaient fondées sur l'idée de Dieu.

On s'affranchit du nihilisme en plaçant la valeur des choses justement dans le fait qu'il n'y a aucune réalité qui corresponde ou qui n'ait jamais correspondu à ces valeurs, mais qu'elles sont au contraire un symptôme de force chez le créateur de valeurs, une simplification bénéfique à la Vie. L'homme est destiné au surhomme dès l'instant où il découvre, à la lumière du nihilisme, qu'il n'a pas d'essence préétablie mais que la définition de son être doit jaillir de sa propre volonté de puissance démiurgique. C'est alors que Nietzsche enracine la valeur dans la vie elle-même. Une vie qui doit être dionysiaque et pleine d'élan créateur pour ne pas sombrer dans la morosité de l'absurde. Plus de tergiversations, de fuites vers des mondes religieux, de dualisme moral ; le nihilisme est repoussé par l'expression jubilatoire de l'authenticité humaine qui assume ses volontés et réconcilie dans cette puissance les valeurs de la Vie.

Il y a donc chez Nietzsche un dépassement du nihilisme par l'affirmation puissante de la vie, valeur suprême dont découlent toutes les autres. Ainsi, la force, l'abondance, la beauté, la bonté, l'égoïsme, l'authenticité, et tout ce qui est positif (avec comme corrélat l'horreur du négatif), sont autant de valeurs qui participent à la reconstitution d'un système de valeurs et qui annoncent une réconciliation des valeurs vitales et des valeurs éthiques. Il n'y aurait de valeur que dans la vie, par la vie et pour la vie, pour autant qu'elle s'éprouve elle-même avec authenticité.

Il est intéressant de mettre en parallèle cette vision des valeurs éthiques reliées aux valeurs vitales avec la théorie axiologique que Hans Jonas développe dans le *Principe Responsabilité*.⁵⁸ Certes, rapprocher Nietzsche et Hans Jonas peut sembler périlleux tant les présupposés axiologiques qu'ils défendent sont différents, voire contradictoires. Pourtant, Hans Jonas fait reposer en partie son principe de responsabilité sur le fait qu'il y ait de l'être. Pour lui, puisqu'il y a de l'être, il y a aussitôt une responsabilité à l'égard de ce qui est. La vie implique pour l'homme, un devoir-être qui protège, promeut ce qui permet de la préserver; un devoir-être qui se place dans la perspective du futur. Cet auteur situe donc dans la même perspective ontologique que Nietzsche toutes les valeurs.

Hans Jonas entreprend de montrer qu'en un sens, la nature promeut déjà des valeurs. Cette idée que la vie (et sa conservation) suggère en elle-même des valeurs, est présente également chez Aristote (par la notion téléologique) et dans beaucoup de sagesse antiques ou orientales. Elle n'implique pas selon nous de tomber dans la personnification fantasmée d'une nature désirante et déterminante moralement pour l'homme, qui serait gênante d'un point de vue éthique puisque la conscience éthique n'appartient qu'à l'humain. De fait, on peut choisir de vivre en ayant des valeurs qui vont à l'encontre de la vie. Mais quoi qu'il en soit, il semble que le fait même de vivre implique l'existence des valeurs, car vivre oblige à choisir et les choix se font en fonction d'envies, de besoins, de préférences morales qui ordonnent des valeurs. Le nihilisme, confronté à la vie, à la *praxis*, ne paraît pas tenable.

⁵⁸ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Les Editions du Cerf, Paris, 1990, p. 174.

2.2. Réconcilier relativité et objectivité des valeurs dans une perspective de développement de l'humanité

Notre société, comme l'avait annoncé Nietzsche, semble d'un certain point de vue frappée de nihilisme. Ce qu'on appelle « société de consommation » n'y est sans doute pas pour rien. Où se trouve l'élan vital surhumain lorsque la conscience des vrais besoins, des profonds désirs, des satisfactions, n'existe tellement plus que le consommateur ne sait plus pourquoi il achète et ne voit pas comment il jette ?

Certes, il apparaît que l'appréciation des valeurs est variable. D'une culture à une autre, d'une époque à une autre, d'une famille à une autre ou même d'une personne à une autre, « nous n'avons pas les mêmes valeurs ». Les systèmes de valeurs seraient des constructions complexes, dont l'échelle varieraient dans l'espace et dans le temps. On ne pourrait leur attribuer de fondation métaphysique, cependant l'analyse de Boudon permet de penser que la fondation des valeurs serait possible en les faisant reposer sur la rationalité axiologique ; sur des raisonnements se rapportant à la meilleure pratique dans un contexte donné.

Par ailleurs, l'héritage des sagesse antiques ou orientales et celui de Nietzsche, nous amènent à penser qu'il n'y a de valeurs que celles qui concourent à la vie et à la puissance de son expression. Ces valeurs, bien que pouvant s'exprimer de différentes manières, auraient une permanence dans le temps et dans l'espace qui tendraient à l'universalité. La recherche axiologique porterait sur leur expression, sur leur émergence en vue du meilleur développement de l'humanité.

Avec Durkheim, nous pouvons réconcilier une certaine objectivité des valeurs avec leur relativité.⁵⁹ Ce dernier voit en effet une objectivité des valeurs dans l'observation de la vie d'une société tout en prenant en compte le fait qu'une règle morale, aujourd'hui adoptée, peut très bien ne plus l'être demain, parce ce que l'état social aura évolué, et qu'elle aura perdu toute raison d'être. Ainsi, Célestin Bouglé notait déjà après la première guerre mondiale :

« Le besoin de renouvellement, de régénération, de purification qu'ont éprouvé beaucoup de combattants de la grande guerre, quelques-uns, ceux qui se souvenaient de leur culture philosophique, l'ont parfois exprimé en disant : « Il nous faut une révision des valeurs. »⁶⁰

Si la promotion de la vie ne passe pas, à toutes les époques, par les mêmes valeurs puisque celles-ci s'inscrivent dans un contexte sociétal, nous voyons que la technologie, transformant nos modes de vie, a largement transformé notre rapport au monde. Les nouveaux moyens donneraient lieu à de nouvelles valeurs et par là, à une analyse nouvelle du sens du développement humain. L'ordre mondial instauré par la coévolution de l'homme, de la nature et de la technologie, induit de nouvelles pratiques qui appellent une évolution des systèmes de valeurs. L'agir humain est mis en cause dans cette ère de la technique :

« Nous sommes donc aujourd'hui dans l'ère de la technique et par ce dernier terme, il faut entendre bien plus qu'un ensemble de procédés mécaniques visant à rendre le monde plus confortable. Il s'agit d'un type de rapport au monde où celui-ci est considéré à la fois comme un champ à transformer, comme un réservoir d'où l'homme tire ce qui lui est utile et comme l'extériorité qui lui permet de se construire en tant qu'homme. »⁶¹

⁵⁹ Emile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris, 2004, p 121.

⁶⁰ Célestin Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Armand Colin, Paris, 1922, p. 54..

⁶¹ Dominique Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Aubier, Paris, 1995, p.154-155.

De nouvelles questions se posent à l'agir humain technologique ; il s'agit de problèmes biologiques, politiques, médiatiques, juridiques, sociaux, économiques, environnementaux. « Après une phase de changement *matériel* due à la technologie, à l'industrie, notre monde (post)moderne est entré dans une phase de changement *immatériel*, une mutation axiologique » ; Ces mots de Michel Puech, philosophe de la technologie, lors d'une conférence sur *Nouvelles technologies, nouvelles valeurs, nouvelles finalités*,⁶² expriment la mise en question de la *praxis* humaine par le nouveau contexte mondial.

Le concept de valeur doit être aussi nécessairement mis en réseau avec d'autres concepts ou expressions qui lui sont proches et dont l'usage s'imposera à nous tout au long de notre travail.

3-La morale et l'éthique

Du latin *mores* (pluriel de *mos*), mœurs, conduite, manière d'agir, la morale est un ensemble de principes de jugements, de règles de conduite relatives au bien et au mal, de devoirs, de valeurs, parfois érigés en doctrine, qu'une société se donne et qui s'imposent autant à la conscience individuelle qu'à la conscience collective. Ces principes varient selon la culture, les croyances, les conditions de vie et les besoins de la société. Ils ont souvent pour origine ce qui est positif pour la survie de l'ethnie, du peuple, de la société. Si de tels principes sont en outre positifs pour l'ensemble des ethnies, des peuples ou des sociétés de la Terre, on peut les considérer comme faisant partie de la morale universelle. Les termes éthique et morale ont des sens proches et sont souvent confondus. L'éthique est plutôt la science et l'étude de la morale. On distingue en général deux grandes conceptions de la morale :

⁶² Michel Puech, *Nouvelles technologies, nouvelles valeurs, nouvelles finalités*, <http://fundraising.publicis-technology.com/images/stories/does/conf-michel-puech.pdf> 11 Avril 2016, p. 77.

-Objectiviste. Les lois morales ne dépendent pas de l'homme mais des lois de la nature, de "commandements divins" ou des lois de la raison⁶³. Elles ont un caractère universel, éternel, absolu, normatif. Elles ne peuvent être ni changées ni supprimées ;

-Relativiste. Les valeurs morales ont une origine humaine.

Elles sont définies par la société ou par l'individu lui-même et varient donc d'une société à l'autre. La philosophie morale aborde, avec la seule autorité de la raison, la question de la finalité de l'action humaine et cherche à éclairer les choix pratiques et en particulier la prise de décision :

-Que dois-je faire ?

-Qu'aurais-je dû faire ?

-Y a-t-il des limites à mes actions ?

Les philosophes divisent la morale en trois domaines dont les limites ne sont pas toujours parfaitement fixées :

-Méta-éthique : entendue comme la recherche des origines et du sens de nos concepts moraux ;

-Morale ou éthique normative : elle concerne les critères de nos comportements (habitudes, devoirs, conséquences de nos actes) ;

-Morale ou éthique appliquée : elle est une application des deux premières à des problèmes spécifiques et controversés (par exemple, avortement, environnement, droits des animaux, etc.).

⁶³ Kant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique* par exemple, s'efforce de fonder rationnellement les principes moraux.

Dans les sens attribués à la morale, le *Dictionnaire universel* indique, entre autres, que celle-ci désigne « tout ensemble de règles, d'obligations, de valeurs ». Elle est l'ensemble des règles en vigueur dans une société. De même, le mot éthique sera débarrassé de son sens technique pour être employé dans son acception qui veut que, historiquement, il se rapproche de la morale sous toutes ses formes.

4-La vertu et l'intégrité

Par ailleurs, là où les valeurs, la morale et l'éthique sont observées, il s'y trouve aussi nécessairement la vertu et l'intégrité. Ces notions seront d'une importance capitale pour nous dans la troisième partie de notre travail consacrée à la définition des conditions ou solutions indispensables à l'émergence des valeurs en politique.

La vertu, du latin *virtus* « qualités faisant la valeur de l'homme », d'où « force d'âme, bravoure, mérite ». En morale, c'est la disposition réfléchie et volontaire à faire le bien. Les vertus cardinales, à savoir la sagesse, le courage, la tempérance et la justice, sont considérées dans les morales antiques comme le pivot de la vie heureuse. On peut partir de la définition proposée dans la ligne d'Aristote, par Thomas d'Aquin, comme la plus en sympathie avec la théorie développée dans ce travail. Les textes essentiels se trouvent dans la *Somme Théologique*, Première partie de la Deuxième Partie, Questions 55, 57,58. Retenons le passage qui condense l'essentiel : « La vertu est une certaine disposition permanente rendant l'homme capable d'agir selon le bien » (Q.58, article3). Cette formule ramassée contient trois éléments, qui méritent un peu d'attention : une disposition permanente ; elle rend apte au bien (ou détourne du mal, comme il est précisé ailleurs) ; elle concerne l'agir. Sur le plan politique, la vertu est plus précisément la capacité des citoyens à faire passer l'intérêt commun avant leur intérêt particulier.

Mais il ne suffit pas de connaître la vertu, il faut la vouloir, et il ne suffit pas de vouloir, il faut encore s’y efforcer. Au total, la vertu a principalement trait à la volonté et à l’effort en tant qu’elle oriente au bien.

Le bien est un mot générique pour désigner la collection des fins, telles qu’elles sont définies par chaque ordre. Le *bien*, c’est la vérité, la prospérité, la paix, la justice, la béatitude, l’efficacité, le bonheur, la sagesse, et d’autres fins encore.

Quant à l’intégrité, elle qualifie la probité irréprochable, la droiture ou l’honnêteté scrupuleuse selon le *Dictionnaire universel*. Ce concept s’accompagnera souvent des qualificatifs « morale » ou « personnelle » et désignera surtout la capacité d’un individu à être fidèle à ses engagements. L’intégrité requiert la lucidité et un degré élevé de discipline morale. C’est pourquoi, J. Patrick Dobel refuse qu’elle soit

« réduite au simple respect inconditionnel des idées reçues ; elle suppose que l’individu passe ces dernières au crible de la raison et en comprenne toute la portée avant de les transformer en convictions personnelles.⁶⁴ »

5-La perte des valeurs ou la crise des valeurs

Ainsi, nous parlerons aussi régulièrement de la perte des valeurs avec toutes les expressions synonymes, ainsi que de l’usure des valeurs. La perte des valeurs désigne cette absence apparente ou réelle de l’observance des principes moraux et éthiques ; l’absence apparente ou réelle de vertu, d’intégrité et de dignité ; situation tant décriée dans tous les compartiments de la société béninoise et qui conduit aujourd’hui à un sentiment diffus, partagé par bon nombre de citoyens, que plus rien ne va. Paul Valadier nous aide ici à comprendre, l’expression ‘crise de valeurs’. Pour lui,

⁶⁴ J. Patrick Dobel, *Intégrité morale et vie publique*, Paris, Nouveaux Horizons-ARS, 2003, p.4.

«Sous cette expression, on déplore par exemple la confusion des valeurs ; au lieu de l'honnêteté dans le travail, la recherche de l'argent à tout prix devient l'idéal de la vie ou la valeur suprême (...). Mais on peut aussi déplorer l'effondrement de valeurs comme l'honnêteté, le goût du travail bien fait, la fidélité en amour, le sens du devoir, c'est-à-dire non plus la substitution d'une valeur fausse à une autre estimée vraie, la disparition, l'affaissement ou la dévalorisation des références ultimes : on se rit de l'honnête-homme, on bafoue la fidélité conjugale, on traite de « demeuré » qui ne pratique pas les combines. »⁶⁵

L'usure morale est une expression qui qualifie la réalité selon laquelle certains milieux, notamment l'environnement politique, contraignent les hommes les plus vertueux à perdre leur intégrité.

Quelle que soit l'indétermination qui caractérise la notion de valeur, la crise des valeurs nous oblige aujourd'hui à faire appel aux valeurs si nous voulons penser de manière précise et rigoureuse l'action politique qui, visiblement, a besoin d'être rationalisée et moralisée.

⁶⁵ Paul Valadier, *op. cit.*, p. 16.

Chapitre II : PLATON : DES ORIGINES POLITIQUES A LA PHILOSOPHIE

A- Les origines de Platon et une éducation confrontée à l'influence des sophistes

1-Les ambitions politiques déçues

Aristoclès, connu sous le nom de Platon, naît à Athènes en 428-427 avant Jésus-Christ, c'est-à-dire vers la fin de cette période extraordinaire de l'humanité où les fondements de la spiritualité furent conçus par Lao-Tseu (fin du VI^e, début du V^e siècle av. J.-C.), Confucius (Vers 551-497 av. J.-C), Boudha (vers 550-480 av. J.-C) et Socrate (vers 469-399 av. J.-C)⁶⁶. C'est le début de la guerre du Péloponnèse⁶⁷. Périclès⁶⁸ est mort depuis un an. Platon appartient à une famille aristocratique : par son père, Ariston, il descendrait de Cordros, un roi légendaire d'Athènes. Son ascendance maternelle est tout aussi illustre : son arrière-grand père, Dropide, était frère du législateur Solon⁶⁹. Son père, qui avait été un fidèle de l'entourage de Périclès, descendait plus précisément du dernier roi d'Athènes, Cédrus. Un des ancêtres de la famille de sa mère, Périctioné, était un ami du grand législateur Solon. Elle était cousine de Critias, un des membres

⁶⁶ Charles Hummel, « Platon » in *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO, 2000, p. 339-348.

⁶⁷ La guerre du Péloponnèse : guerre entre Sparte et Athènes (431-404 av. J.-C). Après des luttes indécises (431-421), Athènes commit la faute d'entreprendre une désastreuse expédition en Sicile (415-413) ; elle fut alors attaquée par les Spartiates, qui étaient alliés aux Perses. En 405, Lysandre remporta la victoire navale d'AEgos-Potamos et, en 404, s'empara d'Athènes, dont la prépondérance en Grèce prit fin.

⁶⁸ Périclès (495-429 av. J.-C), homme d'Etat athénien ; excellent orateur, il devint, en 459 av. J.-C., le chef du parti démocratique. Il demeura à la tête de l'Etat de 443 à 429 avec la seule fonction de stratège, renouvelée chaque année. Il réalisa des réformes démocratiques à son apogée la puissance navale et coloniale d'Athènes. Ami de la famille de Platon, c'était lui qui avait porté Athènes au sommet du pouvoir, de la richesse et de la culture.

⁶⁹Solon : législateur athénien, l'un des Sept Sages de la Grèce ; il démocratisa la constitution.

du gouvernement des Trente tyrans installé après la capitulation d'Athènes devant Sparte, et sœur de Charmide auquel ce même gouvernement avait confié des fonctions importantes. Platon reçoit une éducation qui convient à sa haute naissance : le respect des dieux et des rites religieux, la gymnastique et la musique. Il s'intéresse, peut-être, à la peinture et écrit des poèmes, d'abord des dithyrambes puis des vers lyriques et des tragédies. Selon la tradition, il suit les cours de Cratyle⁷⁰, un disciple d'Héraclite, qui pousse à l'extrême les doctrines de son maître. Ses origines le destinent donc à l'intense et redoutable vie politique athénienne. Voici ce qu'écrit Platon dans la *Lettre VII* :

« Au temps de ma jeunesse, j'ai effectivement éprouvé le même sentiment que beaucoup d'autres jeunes gens. Aussitôt que je serais devenu mon maître, m'imaginai-je, je m'occuperais sans tarder des affaires de la cité.»⁷¹

Or, une série d'évènements devaient le détourner de la politique à laquelle il préférera la quête philosophique :

- d'abord, la fréquentation de Socrate, qui lui fit découvrir le royaume de la philosophie ;
- ensuite l'échec du gouvernement des Trente, dans lequel étaient impliqués les proches de sa famille, et qui se comporta d'une manière despotique et sanguinaire⁷²; l'échec est d'autant plus cruellement ressenti par Platon que, comme l'ensemble de son milieu, il est du parti aristocratique et un admirateur de Sparte.

⁷⁰ Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot Vrin, 1985, A6, 987a: « Dès sa jeunesse, Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite, selon lesquels toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objet de science, demeurera par la suite fidèle à cette doctrine. »

⁷¹ Platon, *Lettre VII*, 324b, trad. L. Brisson, GF-Flammarion, 1987.

⁷² Responsable de 1500 exécutions sommaires en moins d'un an.

2- Une éducation confrontée à l'influence des sophistes

L'éducation que reçoit Platon est d'abord l'éducation de tout jeune Athénien : apprentissage de la poésie (Homère, en particulier), de la musique, de la gymnastique. Mais c'est aussi celle que lui offre son milieu et qui lui a permis sans doute d'acquérir une formation intellectuelle diversifiée et solide, de se familiariser avec les poètes et les penseurs (sophistes, savants et philosophes) de son temps. Il devait être familier des conceptions physiques des philosophes présocratiques. Il est certain qu'il a reçu des leçons d'un sophiste qui a parachevé son éducation politique, rhétorique.

En effet, les sophistes attirent partout de nombreux auditeurs en Grèce, en particulier à Athènes, où l'on est réputé pour priser le verbe et la discussion, et où Platon et la jeunesse dorée d'Athènes, en quête de beaux discours, ne doivent manquer aucune occasion d'aller les écouter.

Les parents qui ont les moyens, peuvent confier le soin de parfaire l'éducation de leurs fils à des sophistes qui se chargent de leur enseigner la rhétorique et, d'une manière générale, tout ce qui leur permet de devenir des hommes politiques accomplis⁷³.

Dans un régime démocratique comme celui d'Athènes, la parole était souveraine. Il faut oser prendre la parole à l'assemblée ; il faut savoir se défendre dans les tribunaux. Or, les sophistes enseignent l'art de parler et de discourir, l'art de persuader de la vérité d'une thèse aussi bien que de celle de la thèse contraire. Nombre d'entre eux ont laissé des ouvrages de rhétorique, ou traités d'éloquence.

Certains sophistes avaient acquis une grande notoriété, non seulement à titre de rhéteurs, mais aussi à titre de philosophes : il en est ainsi de Protagoras, de

⁷³ Platon, *Gorgias*, 449a-456c, Gorgias enseigne la rhétorique au détriment de la science.

Gorgias, d'Hippias. Leurs conceptions philosophiques ont ceci de commun qu'elles mettent en question l'existence de vérité ou de normes objectives.

« L'homme est la mesure de toutes choses », nous dit Protagoras, « de ce qui est et de ce qui n'est pas » : de ce qui est vrai et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas. Les dieux semblent exister pour les uns et ne pas exister pour les autres. La terre semble plate pour les uns et ronde pour les autres. D'ailleurs, sur les secrets de la formation et de la structure de l'univers, les philosophes et les savants, de Thalès à Empédocle, ne se sont-ils pas tous contredits ? La justice c'est ce qui apparaît juste aux hommes, c'est-à-dire à la plupart dans une cité (la démocratie est ainsi justifiée). Il n'y a pas de vérités dans le domaine de la connaissance de la cosmologie, ni non plus dans le domaine de la morale et de la politique...qui s'imposent à l'homme et avec lesquelles l'homme doit se mesurer : c'est lui qui est la mesure des vérités et des valeurs.

Le relativisme de Protagoras devient un scepticisme radical chez Gorgias : il n'y a pas de vérité du tout. Ce qui « est » n'est jamais identique à ce qui est dit ». S'il est une vérité, elle est inconnaissable ; si elle est inconnaissable, elle est indicible ; le discours est roi. Ce qui est vrai, c'est donc ce que je parviens à persuader comme étant vrai.

Le relativisme de Protagoras est accentué par d'autres sophistes dans le domaine moral et politique : les lois dictant ce qui est juste, ne sont que des inventions des hommes pour contrecarrer leurs égoïsmes naturels. Il n'y a pas de « justice naturelle », universelle, immuable (Hippias) ; les prescriptions de justice ne sont que des conventions arbitraires changeant de cité à cité, nécessaires mais sans fondements dans la nature des choses. De même, les dieux sont une invention des hommes et les cultes, purement conventionnels, utiles pour consolider les institutions de la cité (Antiphon, Critias).

Cette philosophie aboutit à ceci que, dans la cité, peu importe la moralité civique, religieuse, admise ou inculquée, tout cela n'est que convention s'opposant à la nature de l'homme : l'égoïsme est naturel, le désir de puissance est naturel (Thrasymaque).

La politique est naturellement une affaire de puissance et non de morale. Or la parole est une puissance. Il est donc naturel que le plus habile orateur, le plus persuasif l'emporte.

Il n'y a pas de justice, pas de vérité au-dessus des hommes, mais seulement des volontés de puissance qui parviennent à s'imposer grâce aux discours. Telle est finalement l'« idéologie » des sophistes, idéologie qui légitime l'importance de la rhétorique et de son enseignement, mais qui, plus grave, signifie l'usage des institutions démocratiques en vue de faire triompher les ambitions personnelles, et qui, donc, justifie la démagogie.

Cette mentalité gagne largement les couches favorisées, et donc le milieu dans lequel évolue Platon. Pourtant celui-ci s'en démarquera totalement. Voici ce qu'écrit Emile Bréhier quant à ce qui reste de l'enseignement des sophistes en Platon :

« Tels étaient, malgré les talents supérieurs des sophistes, les résultats d'une conception intellectuelle uniquement dirigée par le succès. Pourtant, de ce mouvement, pas plus que des précédents, rien de positif n'est perdu : naturalisme ionien, naturalisme de la Grande-Grèce, esprit religieux d'Empédocle et des pythagoriciens, humanisme des sophistes, nous allons voir tous ces traits s'unir chez le plus prestigieux des philosophes grecs, chez Platon. »⁷⁴

La rencontre de Socrate est à cet égard décisive.

⁷⁴ Emile Bréhier, *op. cit.*, p.75.

B -Le tournant philosophique

1- La rencontre avec Socrate

En 408, sur le point de concourir pour la tragédie, Platon rencontre Socrate, d'après Diogène Laërce, devant le théâtre de dionysiaque. Après leur entretien, Platon brûle ce qu'il avait écrit. Il suit alors celui qui allait devenir son maître spirituel. La tradition rapporte que Socrate avait eu un songe : le petit d'un cygne, sur ses genoux, s'était couvert de plumes puis envolé en émettant des sons agréables. Platon, venu le lendemain se joindre à lui comme disciple, est, selon Socrate, l'oiseau qu'il avait vu en rêve. Platon avait alors vingt ans. Cette rencontre aura une grande importance et des conséquences sur la vie de Platon, sur l'évolution de sa pensée⁷⁵ et ses rapports à la *politeia*⁷⁶. L'enseignement de Socrate porte sur les choses morales et nullement « sur la nature », même s'il a dans ce domaine, recherché les définitions universelles⁷⁷. Mais surtout, il condamne les institutions démocratiques, fondées sur l'opinion.

Le jeune Platon est séduit par cet homme sans cesse en conversation dans les ruelles d'Athènes avec les jeunes et les moins jeunes, que les gens devaient prendre pour un sophiste, pour un beau parleur et un habile raisonneur⁷⁸.

⁷⁵ Si on connaît l'interprétation négative de Nietzsche sur les conséquences de l'influence de Socrate sur Platon, il y eut, pour Alain (*Idées*, Paris, Gallimard, 1964, p.98, « une précieuse rencontre, mais disons mieux, un choc des contraires d'où a suivi le mouvement de pensée le plus étonnant qu'on ait vu. »)

⁷⁶ *Politeia* : ensemble des lois et des institutions d'une cité, la constitution, le corps civique (les structures de l'Etat). Ce mot signifie aussi « citoyenneté ». Les deux significations (la société et l'Etat) expliquent les critiques et les hésitations d'Aristote à propos de l'unité de la cité idéale de Platon (Aristote, *Politique*, II, 2, 1261a).

⁷⁷ Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1985, A6, 987b.

⁷⁸ Les grands sophistes sont contemporains de Socrate.

Tout cependant, différencie Socrate des sophistes : bien loin d'être un conférencier itinérant venu de l'étranger⁷⁹, il est citoyen d'Athènes, et ne quitte jamais les murs de sa ville (sinon comme soldat). Loin de chercher à se faire applaudir par de belles prestations oratoires, il interroge passants, jeunes gens, boutiquiers, artisans, hommes politiques, poètes...

Socrate affirmait qu'il n'y a qu'une chose qu'il sait, c'est qu'il ne sait rien. Et en interrogeant les uns et les autres, il attendait d'eux qu'ils lui apportent quelque savoir. Or il constatait non seulement que ses interlocuteurs étaient aussi ignorants que lui mais que, plus grave, ils croyaient savoir quelque chose alors que lui est au moins conscient de ne rien savoir, et telle est en tout cas sa supériorité sur eux. Certes, un forgeron en savait davantage que lui sur l'art de forger le métal, un tisserand sur l'art de tisser, etc. Mais sur cette question : Qu'est-ce qui est dans l'existence d'un homme ? Qu'est-ce qui doit être la fin de cette existence ? Les hommes paraissent se contenter de la plus complète ignorance.

Socrate pensait être investi d'une mission divine. L'oracle de Delphes ne lui avait-il pas dit qu'il était le plus sage des hommes⁸⁰ ?

Il existe en effet un savoir divin en chacun de nous, un savoir de ce qui est bien, de ce qui doit éclairer notre conduite. Le méchant est un ignorant. Mais l'ignorance se présente le plus souvent comme sûre d'elle-même, alors que la connaissance de son ignorance constitue le début de la sagesse⁸¹.

⁷⁹ Les sophistes étaient généralement des conférenciers itinérants de Sicile ou de cités étrangères.

⁸⁰ Platon, *Apologie de Socrate*, Traduction de Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2005, 21a-d.

⁸¹ *Ibid.*

Se savoir ignorant, c'est se rendre disponible pour la découverte de la connaissance de la vérité et du bien qui est en nous : connaissance de ce qu'est la vertu, le courage, la justice, la piété etc.

Extirper de l'âme cette sagesse divine qu'elle porte en elle, tel est le but de la mission dont Socrate se pense investi par le Dieu. De même que sa mère, sage-femme, accouchait les corps (se plaisait-il à dire), il accouchait les âmes. D'où le nom de *maïeutique* (en grec *maieuesthai* signifie « accoucher ») donné à la méthode socratique.

En quoi consiste cette méthode ? Socrate, en interrogeant ses interlocuteurs feint, quant à lui, de ne rien savoir. Ainsi coupe-t-il court aux longs développements brillants et exige-t-il, du fait de l'ignorance et de la balourdise qu'il affecte, des explications précises et rigoureuses sur le sujet débattu. De fil en aiguille, à force de questions insistantes, apparemment futiles, il révèle à son interlocuteur les contradictions, les incertitudes de son langage et le met ainsi dans l'embarras. Si son contradicteur se met à douter de ses affirmations, il admet son ignorance, ou alors s'il s'agit d'un jeune homme sans préjugé, sans prétention, plein de zèle pour la recherche de la vérité, dans ce cas, Socrate l'amène, en jouant toujours le rôle de l'ignorant qui questionne et jamais celui de maître qui donne les réponses, à découvrir par lui-même la vérité dont son esprit est riche.

Affirmation d'une vérité supérieure, d'une sagesse divine qui s'impose aux hommes : la sagesse socratique est à l'opposée du scepticisme des sophistes pour lesquels il n'y a de vérité que celle qu'on impose aux autres. Sans doute Socrate affirmait-il ne rien savoir. Mais le savoir que chacun peut tirer de son âme, il ne le tient pas de lui-même mais des dieux. Peut-être est-ce là, déjà, une façon de lire Socrate influencée par ce qu'en dit Platon.

Car, d'après le témoignage de Platon comme de Xénophon, on est loin avec Socrate du scepticisme religieux ou de l'« agnosticisme » des sophistes, bien qu'Aristophane, de son côté, raille Socrate dans sa comédie *Les nuées*, en en faisant un sophiste et un spéculateur sur les phénomènes naturels qui n'a que faire de l'existence des dieux pour en rendre compte. Mais les préceptes que Socrate faisait siens : « Connais-toi toi-même », « Rien de trop » étaient ceux que l'on pouvait lire inscrits sur le temple de Delphes. Socrate prétendait être investi d'une mission particulière auprès de ses concitoyens par le dieu Apollon, auquel était consacré le temple de Delphes.

Ces préceptes éclairent d'ailleurs la leçon d'humilité qu'on pouvait tirer de ses interrogations. La philosophie est une école de la raison et, partant, une école d'humilité. « Connais-toi toi-même » : connais tes limites, mais aussi le trésor de sagesse qui est en toi ; « Rien de trop » : chasse de toi la démesure de la volonté de puissance et des égoïsmes qui, loin d'être naturels, contrecarrent l'ordre divin de la nature.

Cet enseignement purement oral de Socrate (et relativement difficile à reconstruire) eut une influence considérable sur la pensée de Platon.

2- Socrate

La particularité de la disposition intérieure de Socrate est sans doute la raison du pouvoir fascinant qu'il exerce sur la nature ardente de Platon. Le tempérament de Socrate est trop riche pour qu'il se borne à une pure réforme intérieure et pour qu'il n'aspire pas à répandre sa sagesse autour de lui ; ce n'est pas dans la solitude qu'il veut vivre, c'est avec et pour les hommes, à qui il veut communiquer le bien le plus précieux qu'il a acquis, la maîtrise de soi. Cette force intérieure qui le pousse vers les autres, Socrate la sent comme une mission divine. Il faut insister sur ce caractère religieux : le point de départ de son activité à Athènes n'est-il pas la réponse de la Pythie de Delphes à son

enthousiaste ami Chéréphon, à qui il fut révélé que personne n'était plus sage que Socrate ? C'est Apollon « qui lui avait assigné pour tâche de vivre en philosopant, en se scrutant lui-même et les autres.⁸² » Toutefois, sur cet aspect religieux de la pensée de Socrate, il faut bien s'entendre : la religion lui donne foi en lui-même, mais il n'en tire aucune vue doctrinale sur la destinée humaine⁸³.

Socrate est l'inventeur de la science morale et l'initiateur de la philosophie des concepts que Platon va perpétuer toute sa vie durant.

« Socrate, dit Aristote, traite des vertus éthiques, et à leur propos, il cherche à définir universellement... ; il cherche ce que sont les choses. C'est qu'il essayait de faire les syllogismes ; et le principe des syllogismes, c'est ce que sont les choses... Ce que l'on a raison d'attribuer à Socrate, c'est à la fois les raisonnements inductifs et les définitions universelles qui sont, les uns et les autres, au début de la science. Mais pour Socrate les universaux et les définitions ne sont point les êtres séparés ; ce sont les platoniciens qui les séparèrent et ils leur donnèrent le nom d'idées.⁸⁴ »

Dans son œuvre, Platon a fait sienne la philosophie de son maître. Cette identification de l'élève au maître est telle qu'il est extrêmement difficile de tracer une ligne de démarcation entre les idées de Socrate et celles de Platon. En effet, c'est par Platon que nous connaissons la pensée de Socrate, que nous entendons sa voix. Il s'est voulu le porteur du message de son maître Socrate dont il est le disciple pendant huit ans.

Dans ses premiers ouvrages, c'est-à-dire dans les dialogues dénommés socratiques, Platon, fidèle disciple de Socrate, s'attache comme lui à définir exactement les idées morales. Il cherche ce qu'est le courage, la sagesse,

⁸² Platon, *op. cit.*, 21a ; 28e.sq.

⁸³ Emile Bréhier, *op. cit.*, p. 83.

⁸⁴ Aristote, *op. cit.*, M, 4, 10786b, 17.

l'amitié, la pitié, la vertu. Socrate professait qu'il suffit de connaître le bien pour le pratiquer, que par conséquent la vertu est science et le vice ignorance. Platon restera fidèle toute sa vie à cette doctrine. Comme Socrate, il honorera les dieux et tiendra que la vertu consiste à leur ressembler, autant que le permet la faiblesse humaine. Comme lui, il croira que le bien est le but suprême de toute existence et que c'est dans le bien qu'il faut chercher l'explication de l'univers.

Socrate et Platon se présentent comme des éducateurs. C'est d'ailleurs en tant qu'éducateur que l'élève se confond le plus intimement avec son maître. Socrate apparaît dans l'œuvre de Platon comme la personnification de l'éducateur, même s'il nie être enseignant. De ce fait, la plupart, sinon tous ses dialogues, répondent à un objectif essentiellement éducatif.

Les deux partagent également la même méthode et les mêmes objectifs philosophiques. En fait, ce qui détermine la philosophie de Platon, c'est le cheminement de sa pensée, le mouvement de sa réflexion, c'est ce qu'il appelle la dialectique qui n'est pas une réflexion solitaire et, de ce fait, unilatérale ; il s'agit bien plutôt d'un cheminement collectif, entre amis⁸⁵ ou entre antagonistes⁸⁶.

Platon analysait inlassablement les conditions et les limites du savoir face à un monde insaisissable parce que constamment en mouvement. C'est pourquoi Socrate ne cesse de démontrer à ses interlocuteurs combien leurs connaissances sont illusoire, parce que n'étant que des opinions mal fondées ou des préjugés. C'est ainsi que dans *Lachès*, deux généraux éminents doivent reconnaître qu'ils ignorent ce qu'est le courage.

⁸⁵ Comme dans le *Banquet*.

⁸⁶ Comme le *Gorgias*.

D'une part, il explorait la condition humaine dans ses relations avec les valeurs suprêmes du beau, du vrai et du bien. D'autre part, il est à la recherche de l'immuable, seul garant des valeurs absolues. C'est dans le concept des "Idées", dont le fameux mythe de la caverne⁸⁷ donne une illustration captivante, qu'il pense avoir découvert cette réalité incorruptible qui constitue pour lui le fondement de l'être.

Par ailleurs, comme Socrate, Platon développe aussi une science de l'âme. Dans *Charmide*, il soutient que « c'est dans l'âme, en effet, que pour le corps et pour tout homme les maux et les biens ont leur point de départ.⁸⁸ » Il est essentiel pour le destin de l'homme que celui-ci prenne soin de son âme. Ce n'est pas par hasard que Socrate demande au jeune Hippocrate, qui a l'intention de confier son éducation à Protagoras le Sophiste :

« Es-tu conscient que ton âme à toi, tu vas la donner à soigner à un homme qui est, dis-tu, un sophiste ? Or, ce que peut bien être un sophiste, je serais fort surpris si tu le savais ! Et pourtant, si cela tu l'ignores, tu ne sais pas non plus à qui tu confies ton âme, ni si c'est à quelque chose de bien, ni si c'est à quelque chose de mal.⁸⁹ »

C'est que, comme pour Socrate, le modèle idéal de l'éducateur platonicien est l'antithèse du sophiste.

Dans *Le Sophiste*, Platon a dressé son grand réquisitoire contre les sophistes. Il le fait en développant sa critique comme une sorte de contrepoint à un discours magistral sur l'Être. Ainsi élargit-il l'abîme qui sépare le vrai philosophe de la non-philosophie. Voici le portrait, peu complaisant, du sophiste :

⁸⁷ Platon, *La République*, Livre VII, 514a-517a.

⁸⁸ Platon, *Charmide*, 156 e.

⁸⁹ Platon, *Protagoras*, 312 e.

« Il est un chasseur salarié d'une jeunesse riche ; un trafiquant des connaissances qui se rapportent à l'âme ; un marchand au détail eu égard à ces mêmes articles ; un athlète en paroles, un controversiste ; il fait naître dans la jeunesse l'opinion qu'il est, personnellement, sur toutes les choses, le plus savant des hommes ; il est un sorcier, un imitateur qui s'est réservé pour sa part la portion verbale de l'illusionnisme... »⁹⁰

En revanche, le philosophe est

« toujours placé par ses réflexions au contact de la nature de l'Être, et s'il n'est pas du tout facile à voir, c'est...en raison de l'éclatante lumière de la région où il réside ; car la multitude est incapable de soutenir avec fermeté, par les yeux de l'âme, une vision qui se porte dans la direction du Divin. »⁹¹

Ce qui ressort, entre autres, de ces textes sur les sophistes, c'est ce profond sens de responsabilité morale que Platon exige de l'éducateur authentique. C'est de lui que dépendent la santé et le destin de l'âme de son élève. C'est lui qui doit protéger son disciple contre les pseudo-connaissances et le guider sur le chemin de la vérité et de la vertu. Il ne doit être en aucune manière, un simple colporteur d'articles d'études et de recettes pour gagner des procès ni pour faire carrière.

Enfin, comme Socrate, Platon adopte le dialogue comme pédagogie. Cette pédagogie du dialogue caractérise l'ensemble de l'œuvre de Platon. Le lecteur est impliqué dans le débat, en tant qu'observateur actif. Platon pédagogue conduit le lecteur empêtré dans ses désirs et ses illusions, jusqu'à la réflexion.

⁹⁰ Platon, *Le Sophiste*, 231d, 232b, 268c.

⁹¹ *Ibid*, 254a-b.

C- Le contexte historique de la pensée politique platonicienne

1-Platon : témoin critique d'une organisation politique

La principale source d'inspiration de Platon ayant conduit à sa théorie ou à sa conception politique, est l'environnement politique grec en général et athénien en particulier.

En effet, les Grecs aiment la politique⁹². La variété de leurs solutions théoriques et de leurs expériences à propos de la *polis*, l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide, les textes de la *République*, du *Politique*, des *Lois* de Platon ou de la *Politique* d'Aristote, le rôle des orateurs et des sophistes, l'âpreté du débat politique et enfin la violence de la stasis⁹³ et de ses conséquences sont des éléments révélateurs de l'importance des « affaires communes » pour les Grecs.

⁹² Nietzsche, « Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits. L'Etat chez les Grecs », in *La philosophie à l'époque des Grecs*, Gallimard, Folio Essai, 1990, p. 186 : « Considéré à l'apogée unique de son art, le Grec ne peut être défini *a priori* que comme l' « homme politique en soi » ; l'histoire, en fait, ne connaît pas deux exemples d'un si terrible déchaînement de l'instinct politique, d'un sacrifice aussi inconditionnel de tous les intérêts au service de cet instinct de l'Etat. »

⁹³ Le sens de ce mot est tout d'abord « fonction », pour signifier ensuite « sédition, division, guerre civile ». Son sens étymologique est « placement, position », toute position partisane conduisant à l'affrontement. Il s'agit des guerres intestines, de la discorde entre les citoyens, des luttes sanglantes qui opposaient, d'une manière régulière, les partis rivaux. Il suffit de lire les vers d'Alcée et d'Archiloque, de Solon d'Athènes ou encore de Théognis de Mégare pour se faire une idée de la violence et des passions tumultueuses qui agitaient les cités grecques. Voir aussi Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, III, 82 sq., ou Aristote, *La Politique*, livre V, I. Le philosophe dit les causes essentielles des bouleversements politiques. A propos de la discorde entre les Grecs, voir Platon, *République*, V, 470 c. Le philosophe dit que les Grecs « sont amis par nature, mais qu'en un tel moment la Grèce est malade, en état de sédition et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde ». Voir aussi le *Panegyrique* (115-117) qui relate avec tristesse les divisions politiques de la Grèce.

Le livre de la *République*, un long dialogue raconté par Platon sur l'organisation de la cité-Etat, se présente comme un système parfait, mais difficilement réalisable. Mais si la réflexion platonicienne est avant tout (dans le livre1), une réflexion sur la justice⁹⁴, un traité sur l'homme intérieur, elle est aussi, par la suite, une analyse et un projet politique : les références à la cité en tant que système d'organisation (historique ou bien projetée dans l'abstraction) sont en effet constantes. On peut y lire une philosophie de l'histoire, comme c'est le cas lorsque le philosophe aborde la notion de l'irréductibilité du devenir et la cité prisonnière du temps.

Ainsi le discours de Platon est-il au cœur de la réflexion grecque sur la *polis* et toute sa philosophie politique prend pour référence (ou pour cible) la démocratie athénienne.

Le regard sur la *polis* et sur Athènes, révèle des équilibres fragiles et la décadence d'un type d'organisation politique. Platon en est cependant un témoin critique. Il y a donc un jeu subtil entre l'expérience de la réalité et la mesure de son discours ou l'abstraction, domaine du philosophe.

Le système politique de Platon semble irréalisable ou du moins improbable. Mais il permet d'approcher la question essentielle de la cité historique et de sa nature véritable. Projetée dans l'abstraction, à la différence des *Lois* qui appartiennent plus à un espace concret, la cité-Etat, expression d'une hypothèse rationnelle, n'est, semble-t-il, qu'un paradigme dans le discours de Socrate qui clôt le livre IX de la *République* :

«...La cité dont nous avons tracé le plan, et qui n'est fondée que dans nos discours, puisque, aussi bien, je ne sache pas qu'elle existe en aucun endroit de la terre.

⁹⁴ La justice considérée par Platon comme une loi de l'histoire, condition de l'ordre et de l'harmonie dans la cité, suppose la force dominée, une métamorphose du citoyen.

Mais, répondis-je, il y en a peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui veut le contempler, et d'après lui régler le gouvernement de son âme. Au reste, il n'importe nullement que cette cité existe ou doive exister un jour »⁹⁵.

Pourtant ce modèle, illustration exemplaire de la justice (la question essentielle du livre1), et de l'harmonie politique, sagesse suprême, est pour le philosophe, le type idéal de l'Etat vrai⁹⁶, à la différence de l'utopie que l'on peut comprendre comme irréaliste, nulle part et toujours ailleurs. La cité « en paroles » de Platon, inspirée par l'idée de Bien et image du refus du temps, parce qu'elle est objet d'une philosophie de l'histoire, et qu'elle appartient à l'ordre du *logos*⁹⁷, se révèle plus que réelle.

Les relations entre l'abstraction, domaine du philosophe et de l'historien, et la *politeia* concrète ou encore la *praxis*, univers de l'homme d'Etat, sont, à la lumière de la cité parfaite dans ses relations avec le temps et avec la cité

⁹⁵ Platon, *République*, trad. R. Baccou, Garnier- Flammarion, 1966, X, 592a-b.

⁹⁶ Pour M. Alexandre, *Lecture de Platon*, Bordas-Mouton, « Etudes supérieures », 1968, p. 171, il n'y a en effet « pas un programme d'utopie dans la République ».

⁹⁷ L'expérience du *logos* et ce qu'elle implique comme mutation dans la vision du monde sont à mettre en relation avec une pensée politique, sociale et juridique dont les conséquences seront de placer les affaires « au milieu ». L'univers politique est ainsi réglé par la notion d'*isonomie*, en correspondance avec l'interprétation géométrique du *cosmos* (voir la cité clisthénienne). Pour Alexandre la terre reste en équilibre, ne reposant sur rien, au centre d'un univers circulaire, parce qu'elle est placée à égale distance de la périphérie céleste. Ce *logos* est aussi l'élément fondamental du débat politique. *Logos* signifie « propos, parole » ; récit, conte, considération, explication, raisonnement, verbe (voir Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Le sens étymologique est, semble-t-il « cueillir », « recueillir ». Il ne s'oppose pas immédiatement au *muthos*, puisque *logos* signifie souvent « parole sacrée ». On comprend mieux, dans ces conditions, la difficulté de traduction de ce mot, en particulier chez les penseurs présocratiques, chez qui il peut aussi déjà signifier le discours rationnel à la recherche de la vérité, permettant de comprendre et de rendre compte de la nature des choses. Le *logos* est aussi la faculté de raisonner. C'est par son *logos* que Socrate atteint l'être au-delà des apparences. Le *logos* chez Platon est, par opposition au *muthos*, pris dans le sens de conte, de belle histoire, une histoire vraie.

« réelle », doublement ambiguës et intéressantes. Voilà, en effet, que la cité parfaite entre en action.

Au début du *Timée*, la question est de savoir si la cité juste, à la constitution parfaite, évoquée dans la *République*, correspond à quelque chose de réel. L'alchimie d'une fiction platonicienne proclame, dans le *Timée*⁹⁸ et le *Critias*⁹⁹, la réalité d'un exploit des anciens âges dont la mémoire est conservée par une tradition reculée, un savoir blanchi par le temps, ignoré par les Grecs. Pour Critias, cette cité idéale a existé, neuf mille ans auparavant : une Athènes primordiale conforme au plan de la cité-Etat modèle. Son existence historique est affirmée selon le procédé inventé par Platon du « roman vrai ». Critias raconte à Socrate un récit fort étrange, et cependant annoncé comme absolument vrai, narré autrefois par le plus grand des sept sages, Solon.

La lecture de ces dialogues permet de comprendre le jugement politique de Platon. On y trouve exprimée la vision platonicienne de la cité historique qui se manifeste, d'une manière indirecte, dans le mythe de l'Atlantide, par exemple.

2-L'Atlantide, un mythe politique

La valeur idéologique et politique d'un tel texte est évidente : animé par un projet de critique féroce de la démocratie athénienne, il nous livre, dans son

⁹⁸ Dans le *Timée*, le dialogue s'ouvre sur une évocation de l'Etat idéal (tel qu'on le trouve décrit dans *La République*) dont l'Athènes primitive offre, aux dires de Critias, une image relativement fidèle. Ainsi, d'après le mythe de l'Atlantide, les premiers Athéniens auraient arrêté les envahisseurs venus de l'île Atlantide et libéré les peuples voisins de son joug, avant que celle-ci ne soit engloutie sous les flôts.

⁹⁹ De même, dans le prolongement du *Timée*, le *Critias* (du nom du personnage qui garde presque constamment la parole) expose le mythe de l'Atlantide : l'antique Athènes avait victorieusement combattu contre les envahisseurs venus de l'île Atlantide, avant que cette dernière ne fut engloutie par les flôts. Critias décrit une cité idéale, sorte de République réalisée, et les étapes de sa décadence. L'intérêt de ce dialogue est évident, mais il est plus littéraire que philosophique.

détour, des images de la cité que le philosophe a condamnée¹⁰⁰. Aussi la comparaison de la cité des Atlantes du *Timée* et du *Critias* avec celle de la *République* est-elle éclairante : on y trouve deux expressions de la cité parfaite.

Le pays des Atlantes est un véritable paradis caractérisé par une abondance originelle, des richesses en or, en argent, en cuivre, un métal dont la couleur est le feu : l'orichalque. Cette profusion n'aboutit pas au chaos. L'île principale a pour centre une colline au sommet de laquelle jaillissent deux fontaines, l'une d'eau froide, l'autre d'eau chaude. Elle est entourée de cinq anneaux concentriques de terre et d'eau. Un ensemble portuaire a été construit par les Atlantes qui ont retaillé les cinq anneaux de manière que l'île centrale communique avec la haute mer. L'imagination de Platon y ajoute tout un système d'écluses, de bassins souterrains, de tours et de tunnels. La beauté s'allie au triomphe de la technique : les constructions sont recouvertes des matières les plus précieuses, les remparts brillent : ils sont d'or et d'argent...Atlantis est le lieu de la puissance de la majesté.

Mais le mythe de l'Atlantide, on l'a vu, a une signification politique.

Le combat entre Athènes primordiale, « république terrienne¹⁰¹ » inventée par Platon, et l'Atlantide, maîtresse de la mer, dont il a fondé de toutes pièces le mythe, est le signe de l'affrontement essentiel terre-mer¹⁰², de l'opposition entre deux visions du monde. Mais surtout la cité des Atlantes représente l'Athènes contemporaine de Platon, condamnée à la vie maritime et donc, pour le

¹⁰⁰ Voir François Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1962, tome1, p. 336 : « L'essentiel est qu'il peint dans l'admirable mythe un tableau déterminé des institutions qui ont précédé le grand bouleversement et qu'il utilise ces descriptions pour illustrer et défendre sa propre conception politique, avec des allusions claires aux événements de la Grèce historique. »

¹⁰¹ Vidal-Haquet, « Athènes et Atlantide », in *Le chasseur noir*, Paris, François Maspero, « Texte à l'appui », 1981, p. 347.

¹⁰² Voir C. Schmitt, *Terre et mer. Un point de vue sur l'histoire mondiale*, Paris, Labyrinthe, 1985.

philosophe, à un mauvais système politique. L'Athènes du fond des âges, la terrienne, est ce qui correspond au modèle théorique de la *République*, mais projetée, cette fois-ci, dans un passé imaginaire : la cité, par exemple, était divisée en castes qui permettaient une répartition du travail selon les compétences de chacun. Dans *Critias*¹⁰³ on apprend qu'il y avait égalité entre les hommes et les femmes et que les gardiens, à l'écart des autres citoyens, ne possédaient rien en commun. Aujourd'hui la terre grecque est demeurée, si on la compare à celle d'alors, comme le squelette d'un corps décharné par la maladie¹⁰⁴. Ce qui est remarquable c'est que la cité des Atlantes possédait les mêmes caractéristiques d'organisation parfaite. La différence réside dans le fait que l'Atlantide, la cité de Poséidon, est tombée en décadence bien avant le cataclysme final alors que, pour Athènes, les institutions sont restées immuables et parfaites jusqu'au bout.

Cette interprétation du mythe platonicien éclaire le monde athénien. Cela nous conduit naturellement aux rapports de Platon avec la politique réelle.

3-La démocratie

L'importance et la nécessité de l'arme navale pour l'impérialisme de la cité¹⁰⁵, ainsi que les modifications de la conduite de la guerre devenue totale et utilisant de nouvelles techniques, caractérisée par des actions de commandos, sont à mettre en relation avec une évolution des comportements guerriers, c'est-à-dire politiques, des citoyens dans et avec la cité. On comprend mieux alors (tels sont les liens entre fonctions guerrières et pensée politique) l'attitude de

¹⁰³ Platon, *Critias*, 110b sq.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ La condamnation de la politique extérieure d'Athènes est violente. Pour Platon, l'impérialisme, dans sa soif de posséder des richesses, est une faute morale. La cité est pervertie par des guerres injustes directement liées au système démocratique.

Platon pour qui les ruses de guerre et le combat maritime¹⁰⁶ sont signes du triomphe de la démocratie et la négation de la tradition aristocratique dont Marathon est le symbole parfait.

Que représente Athènes pour le philosophe de la *République* ?

La démocratie athénienne symbolisée par l'Atlantide ou par la constitution dégénérée de la *République*, est condamnée par Platon.

Les institutions démocratiques athéniennes sont fondées sur l'affirmation de l'égalité¹⁰⁷ de chaque citoyen dans sa participation, par le biais de la démocratie directe, aux affaires de la cité, qu'il soit compétent ou non en matière politique ou juridique. Et c'est bien le reproche de Platon à ce système qui privilégie « l'opinion » au détriment de la sagesse, de la connaissance. Chacun en démocratie est autorisé à donner son opinion sur la conduite à tenir, sur la question de l'Etat : c'est l'essence même de la démocratie directe. Mais cette démesure dans l'esprit d'égalité explique, pour Platon, les divergences, les contradictions qui entraînent la division de la cité lorsque le problème en discussion est d'importance capitale. La guerre du Péloponnèse, avec le désastre de l'expédition en Sicile en particulier, a montré que le libre exercice de la discussion démocratique, où chacun donne son avis, est néfaste. Nous sommes bien loin de *Suppliants* d'Eschyle ou d'Euripide qui font l'éloge de la loi du scrutin populaire où la majorité l'emporte. Pour Platon, la foule est versatile, se laisse séduire par les harangues et les flatteries des démagogues¹⁰⁸ : elle est alors

¹⁰⁶ C'est parce que le combat maritime a besoin de *technai* que Platon, l'aristocrate, le méprise et le condamne, même s'il sait que la guerre est une affaire de technique.

¹⁰⁷ C'est, cette égalité isonomique que Platon reproche à la démocratie, (voir *République*, VIII, 558b) : «C'est, comme tu vois, un gouvernement agréable, anarchique et bigarré, qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal. »

¹⁰⁸ Le démagogue est celui qui fait usage de la démagogie. La démagogie est un mot ambigu. Il signifie à la fois : conduite du peuple et aussi le fait de mener le peuple à sa volonté en le flattant. La

capable de juger en bloc et condamner à mort, d'une manière illégale (car personne ne peut exercer son droit de défense individuelle) et sous les menaces de Callixénos, les stratèges de la bataille des Arginuses¹⁰⁹ pour les réhabiliter ensuite, trop tard. Il n'y a pas chez Platon (et cela est intéressant à remarquer quand on connaît l'image négative de la tyrannie dans l'œuvre du philosophe), de différence essentielle entre l'orateur populaire et le tyran¹¹⁰. Aristote, reprenant la comparaison de Platon, rappelle que la démocratie, dans sa forme extrême, est proche de la tyrannie parce que le peuple souhaite être seul chef, parce que le démagogue et le courtisan sont de même nature¹¹¹: la démocratie devient une tyrannie de la masse.

démagogie est caractérisée par le déchaînement des passions, par un peuple qui abdique. Il est intéressant d'observer l'emploi du mot « démagogie » avec, un arrière-plan, une critique précise de la démocratie. Pour Platon, on l'a vu (République VIII, 569 c), la démocratie se transforme en tyrannie parce que le *démagogos* se fait nécessairement tyran. Aristote prend à son compte la version platonicienne quand il dit (Constitution d'Athènes XXII, 3) que « Pisistrate était chef du parti populaire quand il devint tyran ». Pourtant, Aristote (Constitution d'Athènes, XXI, 1), qui est moins radical que Platon dans son interprétation de la démocratie, même s'il évite d'employer le mot de *démagogos* lorsqu'il parle de Clisthène devenu chef du parti populaire, oppose nettement l'ami des tyrans et le fondateur de la démocratie. Le *démagogue* se situe donc entre ces deux univers, désignant tantôt le chef du *démos*, tantôt celui qui devient un tyran. On peut rappeler que Platon place le *démagogue* sur le même plan que le sophiste : de la même manière que le sophiste n'est que l'ombre du philosophe, le *démagogue* est la perversion du véritable homme politique (voir *Politique*, 276 e).

¹⁰⁹ Il s'agit d'une victoire de la flotte athénienne sur les forces péloponnésiennes commandées par Callicratidas, aux îles Arginuses, près de Lesbos. Une forte tempête a empêché de recueillir les corps des naufragés pour leur donner une sépulture. De retour à Athènes, l'Ecclésia condamne les stratèges à mort ; un seul prytane s'oppose à cette procédure illégale ; Socrate. Il fut le seul à tenir tête au peuple.

¹¹⁰ Platon, *Gorgias*, Paris, Gallimard, trad. E. Chambry: « N'as-tu pas dit (c'est Socrate qui parle) ou à peu près, il n'y a qu'un instant, que les orateurs font périr ceux qu'ils veulent, comme les tyrans, qu'ils dépouillent et bannissent ceux qu'il leur plaît ? »

¹¹¹ Aristote, *Politique*, IV, 4, 1292 a, 20, trad. J. Tricot : « Enfin le démagogue et le courtisan sont de même nature ou de nature analogue : l'un et l'autre ont la plus grande influence auprès de leurs maîtres respectifs, le courtisan auprès du tyran et le démagogue auprès de la démocratie que nous décrivons

Ces propos éclairent ce que dit Platon, dans le *Protagoras*, sur l'incompétence de l'Ecclésia :

« Je suis persuadé, avec tous les autres Grecs, que les Athéniens sont sages ; or je vois que, dans nos assemblées publiques, s'il s'agit de délibérer sur une construction, on fait venir les architectes pour prendre leur avis sur les bâtiments à faire ; s'il s'agit de construire des vaisseaux, on fait venir les constructeurs de navires et de même pour ce qu'on tient susceptible d'être appris et enseigné (...). Si au contraire il faut délibérer sur le gouvernement de la cité, chacun se lève pour leur donner des avis, charpentier, forgeron, cordonnier, marchand, armateur, riche ou pauvre, noble ou roturier indifféremment, et personne ne leur reproche, comme aux précédents, de venir donner des conseils alors qu'ils n'ont étudié nulle part et n'ont été à l'école d'aucun maître, preuve évidente qu'on ne croit pas que la politique puisse être enseignée.»¹¹²

Après les démagogues, voici les sophistes¹¹³. Ils jouent un rôle essentiel dans la cité démocratique où l'art de la parole est désormais la clé du pouvoir¹¹⁴. Ils sont pour Platon, des « frelons armés d'aiguillons » : improductifs, ils se vendent au plus offrant. Devenus maîtres dans l'art de la tromperie, ils défendent les intérêts de celui qui les paie. Ils sont le signe et la conséquence de la démocratie. Voici ce que dit Platon sur cette « engeance » :

« C'est que dans l'oligarchie, tenue en mépris et à l'écart des magistratures, elle est inexercée et sans force, au lieu que, dans la démocratie, c'est elle qui commande à peu près exclusivement, et ce sont les plus violents de ces meneurs qui parlent et qui agissent : le reste, assis autour des tribunes, bourdonne et ferme la bouche à tout

(celle où le peuple se transforme en un monarque dont l'unité est composée d'une multitude d'individus). »

¹¹² Platon, *Protagoras*, trad. E. Chambry, 319 b.

¹¹³ Platon est sans doute le responsable de l'image négative des sophistes (voir *Protagoras*).

¹¹⁴ Voir Gorgias dans *Eloge d'Hélène*, op. cit : « Sachez, Athéniens, que la parole est ce qu'il y a de plus terrible. C'est un souverain puissant : avec un très petit corps complètement invisible, elle réussit à conduire, jusqu'à leur fin, des œuvres divines ».

contradictoire, en sorte que dans ce gouvernement toutes les affaires, à l'exception d'un petit nombre, passent par la main de ces gens-là.»¹¹⁵

Platon affirme aussi l'ambiguïté des institutions de la démocratie lorsqu'il oppose le nom du régime à sa réalité, révélant ainsi les tares et les pièges du système. Le rôle de la foule aboutit, en réalité, à donner les magistratures et le pouvoir aux meilleurs et à approuver leurs décisions. Platon, dans *Méxène* met à jour, à travers la lecture critique d'un discours de Périclès reconstruit par Thucydide (ce qui d'ailleurs pose la question de savoir si le personnage mis en scène par l'historien est proche ou non du Périclès historique), une autre contradiction de la démocratie qui, par le biais de l'oraison funèbre et de la « belle mort », veut s'ennoblir par l'exaltation des anciens, ce qui est une attitude aristocratique.

Platon, un ennemi de la démocratie, de hybris et de son désordre qui brisent l'unité¹¹⁶ de la *polis*, est peut-être la cause directe de la représentation que certains se font d'une Athènes corrompue et décadente¹¹⁷. Il ne faut pas oublier non plus que la plupart des penseurs athéniens appartiennent aux milieux aristocratiques et accablent les institutions démocratiques de critiques violentes.

¹¹⁵ Platon, *République*, VIII, 564 d-e, op. cit. Au sujet des sophistes et de Platon, se reporter à A. Jeannièrre, *Lire Platon*, Paris, Aubier, 1990.

¹¹⁶ La polis pour les anciens doit être homogène, mais la société humaine qu'elle contient et qui la forme est par nécessité, multiple et hétérogène. Il est donc difficile de faire une théorie de la *politeia* (mot désignant à la fois l'Etat et la société qui le compose).

¹¹⁷ François Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, tome1, p.310 : « Les deux cités, la cité idéale de la *République* et la cité projetée des *Lois*, se construisent toutes deux contre la démocratie et il serait possible de noter dans la première les traits législatifs qui sont antithétiques de ceux d'Athènes, dans la seconde, les dispositions plus précises qui visent à retirer aux principes de la démocratie leur malfaisance. Il semble plus utile, cependant, de mettre en évidence les critiques précises que Platon adresse au régime isonomique. Ces critiques constituent en quelque sorte le fond de la réflexion politique de Platon, à quelque époque de sa vie que ce soit. »

On comprend mieux cette attitude quand on remarque, à la suite de Moses I. Finley¹¹⁸, qu'après Périclès les dirigeants politiques ne sont plus issus des anciennes familles aristocratiques, mais sont des hommes enrichis par la chrématistique, c'est-à-dire l'art de faire de l'argent. Cléon, un tanneur, et Cléophon, un fabricant de lyres, sont des exemples. Anytos, l'accusateur principal de Socrate (Mélétos et Lycon ne sont que de simples complices), dirigeant politique parmi les plus importants, a fait fortune, à la manière de Cléon.

Les historiens modernes, à leur tour, et pour la plupart d'entre eux, critiquent d'une manière sévère le IV^e siècle. C'est le moment de la « crise de la cité » : la victoire des Spartiates et la fin de l'Empire athénien, les deux coupures institutionnelles en 411 et 404 (respectivement une oligarchie¹¹⁹ et un gouvernement des trente tyrans), la force persuasive d'orateurs professionnels et de sophistes sur un *démos* dont le comportement a changé. L'instauration du *misthos ecclesiasticos* (indemnité de présence à l'assemblée) en est sans doute l'illustration¹²⁰. Les citoyens, en effet, s'intéressent de moins en moins aux destinées politiques de la démocratie et, d'autre part, certains d'entre eux, appauvris, ont besoin de ces subsides pour lutter contre la misère. Ces derniers ont donc intérêt à être désignés comme juges par le sort et à toucher leur précieux jeton de présence. Ils espèrent siéger au tribunal¹²¹ le plus souvent

¹¹⁸ Moses I. Finley, *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris, 1984, p. 107.

¹¹⁹ Le pouvoir à quelques-uns (*oligoi*). C'est, chez Platon, le second stade de la décadence.

¹²⁰ Platon, *Gorgias*, 515 e, trad. Alfred Croiset, Paris, Gallimard : « J'entend répéter pour ma part que Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, bavards et avides d'argent, par l'établissement d'un salaire pour les fonctionnaires publics. » Cléon, en 425 ou 424 éleva le salaire des juges à trois oboles (une obole auparavant). Par l'institution du triobole, Cléon, flatteur et démagogue, donna aux pauvres un pouvoir considérable. La diobélie (indemnité pour la participation aux fêtes) est instituée en 410).

¹²¹ Les tribunaux populaires ont une fonction essentielle dans le régime démocratique. Aristote (*Constitution d'Athènes*, IX, 1) remarque, à propos des réformes judiciaires de Solon (en particulier la

possible, devenant ainsi les pions des démagogues. Les procès alors, se multiplient, officiellement intentés à des ennemis du peuple par les accusateurs, les sycophantes. Si l'accusé est condamné, une partie des biens confisqués revient à l'accusateur. On comprend, dans ces conditions, pourquoi les victimes de ces procès ne sont pas toujours des adversaires de la démocratie, mais des hommes riches.

Ainsi, on peut parler d'une exacerbation du comportement du *démos* quant aux affaires de la cité, et, en même temps, d'une dépolitisation générale, chose remarquable dans une cité où tout appartient à la sphère du politique, non seulement la littérature et l'art, mais la philosophie. Par ailleurs, le citoyen-soldat tend à disparaître, laissant la guerre à des spécialistes et à des mercenaires. L'individualisme semble être la caractéristique du siècle, dénoncé, en particulier dans le domaine militaire, par Eschine ou Démosthène.

Mais cette image est peut-être une caricature, et il faut nuancer l'idée d'une décadence de la *polis*. En effet, Athènes, après la guerre du Péloponnèse et les deux révolutions de 411 et 404, redevient rapidement, avec la seconde confédération, une des grandes forces économiques et politiques du monde grec, même si elle ne retrouve pas le rôle qui était le sien lors du siècle précédent. Enfin, contre les entreprises de Macédoine elle est la seule, grâce à Démosthène, à avoir l'énergie et les ressources nécessaires pour rassembler les Grecs et défendre l'indépendance des cités.

Certes la vie politique dans la cité démocratique est loin d'être parfaite. Thucydide (c'est un exemple) ne rejette pas l'idée de corruption et Antocide évoque, à propos de Thémistocle, à la fois la ruse et la corruption. La

création de l'Héliée, le droit donné à chacun- et on pourrait ajouter le devoir- d'intervenir en justice en faveur d'une personne lésée et le droit d'appel aux tribunaux) que « lorsque le peuple est maître du vote, il est maître du gouvernement ».

découverte, après la dernière guerre, sur le versant ouest de l'Accropole, de cent quatre-vingt-dix *ostraka*¹²² dont un bon nombre porte le nom de Thémistocle écrit de la même main, est peut-être un exemple de fraude électorale : les tessons d'ostracisme ont été, à l'évidence, gravés à l'avance.

Bien sûr les procès politiques menacent sans cesse les politiciens mis en question à l'Assemblée. Sans doute les victimes des procès d'impiété sont-elles nombreuses : Anaxagore en 432, Diagoras et Protagoras en 415, Aristote entre 319 et 315, et Théophraste en 307, sans oublier Apasie, accusée par le poète comique Hermippos. Mais les exécutions sommaires, les massacres (1.500 personnes mises à mort par Trente et un grand nombre de citoyens brutalement exilés) ne sont pratiqués qu'en 411 et 404 par les factions oligarchiques peu longtemps au pouvoir¹²³. Lorsque les démocrates –Thrasybule et ses amis (de retour d'exil) reprennent le contrôle de la cité, ils se montrent modérés, malgré quelques vengeances inévitables, dans le sort qu'ils infligent aux oligarques. Ils décident une amnistie générale. Cet esprit de conciliation est même loué par Platon, qui se trouve cependant sans amis et partisans comme on le comprend dans sa *Lettre VII*, ou encore par Aristote.

¹²² La mesure d'ostracisme (le fait de bannir un citoyen de la cité) fut utilisée pour la première fois en 487. Elle permettait à la volonté populaire de s'exercer. Celui que la majorité avait désigné, par l'intermédiaire de tessons de poterie *ostraka* en guise de bulletins de vote, était banni pour dix ans. Il fallait en principe 6000 suffrages exprimés sur environ 40.000 citoyens. En réalité l'assistance était rarement aussi nombreuse. Lorsque les luttes intestines et les querelles partisans faussèrent le principe démocratique de cette institution, elle tomba en désuétude après l'année 417.

¹²³ Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXXV, 4 : « Mais quand ils (les Trente) tinrent plus solidement la ville, ils n'eurent égard à aucun citoyen ; ils mettaient à mort ceux qui se distinguaient par leur fortune, leur naissance ou leur réputation, afin de supprimer leurs sujets de crainte et par désir de piller les fortunes ; et en peu de temps, ils n'avaient pas tué moins de quinze cents personnes. » On peut signaler que ce chiffre a été discuté.

Platon, qui enseigne et écrit librement introduisant dans plusieurs dialogues, et ce d'une manière positive, Critias et Charmide, morts tous les deux, les armes à la main, ne peut faire autrement que de le constater :

« (...) Il n'y a rien d'étonnant à ce que, au cours d'une révolution, l'hostilité de certains contre d'autres entraîne des vengeances excessives. A vrai dire, ceux qui revinrent alors d'exil firent preuve de beaucoup de modération. ¹²⁴»

Aristote, à propos de l'ostracisme d'Hipparchos, reconnaît que les Athéniens : « (...) usant en cela de l'humanité habituelle à la démocratie, laissaient habiter dans le pays les amis des tyrans qui ne s'étaient pas compromis dans les troubles (...) ¹²⁵»

Ainsi même si les disciples de Socrate étaient de jeunes aristocrates méprisant la démocratie, et si, de ce fait, philosophie et oligarchie allaient de pair dans l'opinion publique, parler d'une condamnation de Socrate pour collaboration avec les ennemis de la démocratie est peut-être difficile. Il faut, en effet, avancer avec prudence. On devrait, plutôt, s'étonner de retrouver certains acteurs de la résolution de 411, comme Critias, parmi les Trente Tyrans, les démocrates leur ayant laissé, avec la vie, la possibilité de comploter par deux fois.

Quoi qu'il en soit, les dialogues du fondateur de l'Académie ont réussi, par la critique radicale du système politique athénien et par la construction d'un paradigme politique en conflit avec la cité réelle, à projeter un éclairage déformant sur la cité athénienne du IV^e siècle. On a l'impression que beaucoup

¹²⁴ Platon, *Lettre VII*, 325b, trad. Victor Cousin. Voir aussi Xénophon, *Hellénique*, II, 4, 42, trad. J. Hatzfeld : « Et cependant, vous, mes amis, je (c'est Thrasybule qui parle, juste après la chute de Trente) vous demande de ne rien transgresser du serment qui vous lie (le serment d'amnistie), mais de montrer, à côté de vos autres vertus, votre respect de la foi jurée et votre piété. »

¹²⁵ Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXII, 4.

d'écrivains, comme Thucydide, Xénophon, Platon et bien d'autres, ont amplifié, pour des raisons évidentes de propagandes, les cas d'intolérance démocratiques, comme l'affaire des Arginuses. Le procès de Socrate en est une preuve éclatante.

4-Le procès et la mort de Socrate

Le procès de Socrate est devenu un mythe. L'*Apologie* de Platon en est l'origine essentielle. Il n'est pas question de reprendre ici les différentes étapes de la procédure et les différents moments du procès de Socrate. On se contentera de lire l'ordre d'accusation reproduit ci-dessous :

« Cette inculpation et cette déclaration sont jurées par Mélétos, fils de Mélétos, du dème¹²⁶ de Pitthos, contre Socrate, fils de Sophronisque, du dème d'Alopèkê. Socrate est coupable de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité, et d'introduire de nouvelles divinités. Il est coupable aussi de corrompre les jeunes gens. Le châtement proposé est la mort. »¹²⁷

Socrate est d'abord « coupable de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité ». Anaxagore, un proche de Périclès, Protagoras, aurait eu des idées

¹²⁶ Dème : subdivision de l'espace civique créée par Clisthène. La division géométrique du territoire de la cité (tribus, trittyes et dèmes), en harmonie avec la vision rationnelle du monde, a permis l'*isonomia* et l'égalité des citoyens devant les fonctions publiques et donc l'instauration de la démocratie à Athènes. Un citoyen a un nom composé de son nom propre suivi de celui de son père et du dème auquel il appartient. Cela est signe d'une modification capitale.

¹²⁷ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 5, 19, Le Livre de poche, « La pochothèque », sous la direction de Marie Odile Goulet-Gazé, 1999. Voir aussi Xénophon, *Apologie*, 10, trad. F. Ollier: « (...) Socrate qui était accusé par ses adversaires de ne pas reconnaître les dieux reconnus par la cité, mais d'introduire des divinités nouvelles, et de corrompre les jeunes gens (...) » Dans l'*Apologie* de Platon (24b-c, trad. Lu c Brisson) les différents éléments de l'accusation sont présentés selon un ordre autre : « Socrate, dit-elle (l'accusation), est coupable de corrompre la jeunesse et de reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît, mais, au lieu de ceux-là, des divinités nouvelles. »

démocratiques, furent, eux aussi, victimes d'accusation d'impiété. En ce qui concerne Socrate, toutes nos sources affirment que sa piété était irréprochable. Pour le devin Euthyphron, dans le dialogue platonicien du même nom, voici une définition de la piété :

« Ce que je puis te dire en général, c'est que la sainteté consiste à se rendre les dieux favorables par ses prières et ses sacrifices, et qu'ainsi elle conserve les familles et les cités ; que l'impiété consiste à faire le contraire, et qu'elle perd et ruine tout.»¹²⁸

La prière et le sacrifice sont donc les actes essentiels des relations avec la divinité. Ils révèlent le sentiment du sacré dont la force fait ressentir au Grec le *thembos*, un mélange d'étonnement et d'effroi devant la manifestation ou le signe mystérieux de la présence divine. La « religion » grecque (il est délicat d'employer ce terme), si elle parle à l'âme et si elle exalte le sens du divin, n'est pas fondée sur une révélation ou une faute originelle. Elle n'impose pas de croyance. Les prêtres sont des citoyens comme les autres : ils sont désignés par élection ou tirage au sort et ne forment donc pas une caste. Ils sont plutôt considérés comme des magistrats, ce qui montre bien l'aspect politique de la religion grecque ou, plutôt, qu'il n'y a pas de réelle séparation entre le domaine civil et le sacré. La phratrie, par exemple, subdivision de la cité à laquelle appartient tout citoyen, est organisée autour de cultes et de rituels communs. La participation à ces cérémonies et le respect des rites est, en effet, une condition nécessaire pour être membre du corps civique.

Il semblerait donc que les paroles de Socrate, bavardant avec les uns et les autres sur l'agora et les conduisant à douter, aient remis en cause non un dogme ou une caste sacerdotale, mais « la "religion" de la cité », c'est-à-dire l'ensemble des rituels qui donnaient à la cité sa cohésion. On comprend mieux,

¹²⁸ Platon, *Euthyphron*, 14b, trad. Victor Cousin.

alors, que toute manifestation d'impiété, ait été comprise comme une atteinte à l'intégrité, à l'unité de la communauté politique¹²⁹.

Les indications de Plutarque, à ce propos, sont précieuses :

« (...) Diopéithès rédigea un décret en vertu duquel on poursuivrait pour crime contre l'Etat ceux qui ne croyaient pas aux dieux et qui enseignaient des doctrines relatives aux phénomènes célestes : il visait ainsi Périclès à travers Anaxagore. »¹³⁰

L'accusation « d'introduire de nouvelles divinités », est cependant difficile à comprendre à un moment où tant de dieux étrangers étaient admis à Athènes, comme Cybèle ou Bendis¹³¹ dont les cultes venaient de Phrygie et de Thrace. Le fait de s'opposer à l'autorité en place et à la croyance commune, parce que Socrate est guidé dans son cheminement intérieur par une voix intérieure, son *daimôn*, est peut-être une explication à retenir¹³².

Ce qui semble dangereux chez Socrate, c'est son discours sur les devoirs du citoyen vis-à-vis de la cité, de la communauté, sa volonté de ne pas se plier

¹²⁹ La notion d'asebeia est une chose complexe. Voir Moses I. Finley, « Socrate et Athènes », in *On a perdu la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, 1990, p. 71 : « L'impiété est une offense non seulement envers les dieux, mais encore envers la communauté ; donc le châtement n'est pas laissé aux dieux mais il est pris en main par l'Etat. (...) Justement parce que le concept était vague et imprécis, il revenait dans chaque cas aux jurés d'en faire la définition. Ils décidaient si tel fait avéré était ou non punissable selon la loi. En pratique, cela dépendait largement de l'état de l'opinion publique à tel moment. »

¹³⁰ Plutarque, *Périclès*, 32, 2, trad. R. Flacelière.

¹³¹ La déesse thrace Bendis (assimilée par Hérodote, IV, 33, à une Artémis) reçoit vers les années 429-428, un culte officiel à Athènes Même s'il n'y avait pas d'équivalence avec un dieu du panthéon grec, certaines divinités, si elles ne se trouvaient pas un danger pour la cité, étaient acceptées.

¹³² Platon, *Apologie*, 31d, trad. Luc Brisson. Ailleurs ce « démon » est appelé « signal divin ». C'est en tout cas cette voix qui pousse Socrate à respecter les lois de la cité et à accepter de boire la ciguë.

aveuglement à l'opinion du grand nombre¹³³. Or, l'opinion de la masse, incompétente parce qu'elle ne connaît pas les principes de la raison qui gèrent l'ordonnance de la cité, parce qu'elle n'a pas le sens de la mesure, est souveraine en démocratie. On pense aux étranges prisonniers de la caverne : les opinions et les choses sont relatives. Socrate affirme son libre arbitre. On songe à son attitude lors du procès des stratèges des Arginuses¹³⁴, à son courage au moment de l'affaire de Léon de Salamine¹³⁵ (un ancien stratège que les Trente firent mettre à mort parce qu'il était riche et du parti des démocrates), et enfin à sa décision de ne pas s'enfuir pour, non seulement « obéir » aux lois de la cité, mais surtout pour être en accord avec sa conception de la justice. L'obéissance aux lois est le résultat d'une démarche individuelle, d'un jugement, d'une idée de justice.

C'est peut-être cet individualisme de Socrate, symbolisé par son *daimôn*, affirmant la primauté de la raison sur la foule, refusant le conformisme, qui

¹³³ Platon, *Criton*, 47c-d, trad. Luc Brisson : « (...) pour tout le reste, sans qu'il soit besoin de s lancer dans une énumération, et notamment pour le juste et l'injuste, le laid et le beau, le bien et le mal, dont nous sommes en train de délibérer. Est-ce le jugement des gens que nous devons suivre et que nous devons redouter, ou est-ce le jugement d'un seul individu qui s'y connaît, s'il en est un, le seul qui doive nous faire honte et que nous devons redouter plus que les autres en bloc ? »

¹³⁴ Lors d'une victoire de la flotte athénienne sur les forces péloponnèses commandées par Callicratidas, aux îles Arginuses, près de Lesbos. Une forte tempête a empêché de recueillir les corps des naufragés pour leur donner une sépulture. De retour à Athènes, l'Ecclésià condamne les stratèges à mort. Un seul prytane s'oppose à cette procédure illégale : Socrate. Il fut le seul à tenir tête au peuple.

¹³⁵ Platon, *Apologie de Socrate*, 32c-d : « Une fois le régime oligarchique établi, ce furent les Trente qui, à leur tour, me mandèrent, avec quatre autres, à la Tholos et qui m'ordonnèrent de ramener de Salamine Léon pour qu'il fût mis à mort. (...) Il faut bien reconnaître que, en dépit de sa violence, ce régime n'a pas réussi à m'intimider au point de me faire commettre un acte injuste. Effectivement, lorsque nous fûmes sortis de la Tholos, mes quatre collègues partirent pour Salamine et en ramenèrent Léon, tandis que moi je rentrai à la maison. »

remet en cause l'équilibre de la communauté politique fondée, justement, sur l'opinion publique.

Pour Jean Brun, Socrate est :

« celui qui, en nous étonnant, nous interdit de penser selon des habitudes acquises. Socrate se situe donc aux antipodes du confort intellectuel, de la bonne conscience et de la sérénité béate. Pour tous ceux qui pensent que l'évidence de l'autorité l'emporte sur l'autorité de l'évidence, que l'ordre et la stabilité ne sauraient souffrir les crimes de non conformisme et de lèse-société, Socrate ne pouvait être que l'ennemi de la cité. Voilà pourquoi Anytos croyait devoir demander la mort de Socrate 'en son âme et conscience'. »¹³⁶

Le dernier motif d'accusation est de « corrompre les jeunes gens »¹³⁷. Il découle logiquement des deux autres et montre bien un Socrate confondu avec les sophistes¹³⁸ qui déforment le logos, pervertissent la jeunesse aristocratique, et démoralisent les citoyens. En effet, des sophistes comme Antiphon, Critias, ou Thrasymaque (sophistes de la seconde génération après les Gorgias, Protagoras, Hippias) prônent un individualisme violent qui oppose le citoyen à la cité. Socrate, lui, se met à la disposition des pauvres et des riches et ne veut donner de leçons à personne. Mais ses relations avec la jeunesse dorée qui, seule, a les loisirs de le suivre, les comportements de certains de ses disciples,

¹³⁶ Jean Brun, *Socrate*, PUF, Paris, « Que sais-je? », 1988, p. 38 ;

¹³⁷ Le problème de l'éducation est important pour les Grecs. Dans le *Ménon*, l'alternative, pour les affaires de la cité et de l'éducation de la jeunesse, est simple : ou bien on suit l'avis des « honnêtes gens », ou bien on se laisse guider par les maîtres du langage, ceux qui persuadent. Aristote consacre une grande partie du livre II de sa *Politique* au système d'éducation dans l'Etat idéal.

¹³⁸ Les sophistes, parmi lesquels le peuple rangeait Socrate, étaient souvent considérés comme des impies, des athées et des destructeurs, par leur immoralité, des anciennes traditions. Pourtant, si on suit Platon dans l'*Apologie* 33b (ce qui montre qu'il était nécessaire de bien faire la différence), Platon fait dire à Socrate les mots suivants : « (...) et, plus que je ne m'entretiens avec quelqu'un pour recevoir de l'argent, je ne refuse de m'entretenir avec quelqu'un parce que je ne reçois pas d'argent. »

compris comme la conséquence de son enseignement, le rendent suspect au parti populaire. En effet, parmi les disciples qu'il forme (Platon, Xénophon, Euripide, Criton, Glaucon, le frère de Platon, Hermogène, Dristippe de Cyrène, Antisthène, ou encore Eschine le mémorialiste, Euclide de Mégare, Phédon d'Elis, Chéréphon, Apollodore), il faut signaler certains auditeurs qui ont « mal tourné » comme Alcibiade, l'instigateur de la désastreuse expédition de Sicile avant d'être conseiller des Lacédémoniens contre sa propre cité, ou Critias, le cruel et cynique chef des Trente. Pourtant, Platon fait dire à Socrate, pour rejeter les calomnies de ses accusateurs, qu'il n'a jamais été le maître de personne¹³⁹.

Le verbe si original, si différent de Socrate, aussi laid qu'un satyre, fascine comme une musique aux accents irrésistibles. Alcibiade¹⁴⁰ évoque, à la fin du *Banquet*, les charmes de la parole de Socrate à laquelle on ne saurait résister¹⁴¹ et qui ne ressemble à aucune autre. On comprend mieux, dans ces conditions pourquoi Socrate préfère la parole, plus proche de la vie. Pour Platon, l'écriture est dangereuse : elle détruit le mouvement de la pensée, et procure l'oubli parce qu'elle fait négliger la vraie mémoire, parce qu'elle n'est qu'une illusion de savoir¹⁴².

¹³⁹ Platon, *Apologie*, 33b.

¹⁴⁰ Platon, *Banquet*, 215d-e, trad. Victor Cousin,

¹⁴¹ *Ibid*, 201c.

¹⁴² Platon, le *Phèdre*, 274^c-275a-b, trad. Victor Cousin : le roi Thamou rejette l'écriture inventée par Teuth : « (...) c'est ainsi que toi, père de l'écriture, tu lui attribues bénévolement une efficacité contraire à celle dont elle est capable, car elle produira l'oubli dans les âmes en leur faisant négliger la mémoire : confiants dans l'écriture, c'est du dehors, par des caractères étrangers, et non plus du dedans, du fond d'eux-mêmes, qu'ils chercheront à susciter leurs souvenirs ; tu as trouvé le moyen, non pas de retenir, mais de renouveler le souvenir ; et ce que tu vas procurer à tes disciples, c'est la présomption qu'ils ont la science, non la science elle-même, car, quand ils auront beaucoup lu sans apprendre, ils se croiront très savants, et ils ne seront le plus souvent que des ignorants de commerce incommode, parce qu'ils se croiront savants sans l'être. »

Le discours de Socrate, riche en charmes et en « incantations », qui conduit les autres à douter et qui les ensorcelle, apparaît donc comme subversif, provocateur.

Voici, par exemple, les propos que tient Ménon :

« Socrate, j'avais appris par oui-dire, avant même de te rencontrer, que tu ne faisais pas autre chose que trouver partout des difficultés et en faire trouver aux autres. En ce moment même, je le vois bien, par je ne sais quelle magie et quelles drogues, par tes incantations, tu m'as si bien ensorcelé que j'ai la tête remplie de doutes. J'oserais dire, si tu me permets une plaisanterie, que tu me parais ressembler tout à fait, par l'aspect et par tout le reste, à ce large poisson de mer qui s'appelle une torpille. Celle-ci engourdit aussitôt quiconque s'approche et la touche ; tu m'as fait éprouver un effet semblable, (tu m'as engourdi). Oui, je suis engourdi de corps et d'âme, et je suis incapable de te répondre. Cent fois, pourtant, j'ai fait des discours sur la vertu, devant des foules, et toujours, je crois, je m'en suis fort bien tiré. Mais aujourd'hui, impossible absolument de dire même ce qu'elle est ! Tu as bien raison, crois-moi, de ne vouloir ni naviguer ni voyager hors d'ici : dans une ville étrangère, avec une pareille conduite, tu ne serais pas long à être arrêté comme sorcier. »¹⁴³

Pourtant (et c'est une hypothèse) la condamnation de Socrate est peut-être tout simplement due au hasard¹⁴⁴. En tout cas Socrate, qui avait voulu réveiller la conscience de ses contemporains et en particulier des jeunes gens, boit la ciguë. Sa condamnation présentée comme injuste est, cependant, légale.

¹⁴³ Platon, *Ménon*, 79d-80a-b, trad. Alfred Croiset. On peut remarquer au passage, et c'est étonnant de la part de Platon, un hommage à la tolérance de la cité démocratique.

¹⁴⁴ Moses I. Finley, « Socrate et Athènes », in *On a perdu la guerre de Troie, op. cit.*, p. 75 : « Dès lors la question demeure : pourquoi Socrate fut-il traîné au tribunal en 399 ? Ma réponse est la plus plate qu'on puisse imaginer ; c'est tout juste celle que propose la lettre attribuée à Platon : Socrate fut accusé par quelque hasard. (...) C'est la combinaison fortuite d'une séquence historique avec des facteurs personnels qui a produit le drame de 399. Le procès de Socrate et son exécution n'étaient pas inévitables ; mais du moment qu'en 399 une accusation avait été déposée contre lui, il était immédiatement probable que la tension qui s'accumulait depuis 431 allait le détruire. »

Le personnage de Socrate est ainsi resté une énigme déroutante. Même pour ses contemporains. Alcibiade n'a-t-il pas dit que personne ne le connaissait, qu'il ne ressemblait à aucun homme, ni du temps passé, ni du temps présent ¹⁴⁵?

Si Platon n'a jamais accusé la démocratie d'avoir condamné Socrate pour collaboration avec les oligarques (on peut penser qu'il ne se serait pas privé de le faire si tel avait été le cas¹⁴⁶)- est dans nos mémoires, par le jeu d'une manipulation subtile, le symbole de l'intolérance de la démocratie athénienne : « (...) La plus grande démocratie grecque gagne sa plus grande renommée pour avoir exécuté Socrate et nourri Platon, le plus puissant et le plus radical penseur antidémocratique que le monde ait jamais connu. ¹⁴⁷»

¹⁴⁵ Voir l'éloge d'Alcibiade fait à Socrate. (*Banquet*, 215a-227a).

¹⁴⁶ Voir Platon, *Lettre VII*, 325b-c.

¹⁴⁷ Moses I. Finley, *Les anciens Grecs*, Paris, François Maspero, « Texte à l'appui », 1979, p. 123. Voir aussi une remarque de Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, *op. cit.*, 1990, p. 18 : « Or, désormais, depuis Platon, le philosophe est en exil et conspire contre sa patrie. »

Chapitre III : PLATON ET LA POLITIQUE : LA QUESTION DES VALEURS

A-Les fondements de la politique

1-La rationalité et l'Idée

Parmi les principaux éléments servant de base à la théorie politique de Platon, il convient de noter en premier lieu la rationalité et l'Idée.

Selon Platon, tout est politique. Tous les malheurs de l'individu et de la cité viennent, selon lui, d'une mauvaise organisation politique à courte vue et, par conséquent, de mauvais régimes. Comment, en effet, une cité à peine libérée d'une tyrannie odieuse a-t-elle pu condamner Socrate, celui qui ne s'était jamais compromis, le plus sage et le plus juste de ses concitoyens ? C'est le problème politique fondamental que pose Platon après la mort de son maître. Pour expliquer comment, aujourd'hui comme hier, le mal peut l'emporter sur le bien, l'injuste sur le juste, il convient d'analyser non seulement toutes les pratiques humaines, l'ambiguïté de leurs mobiles et de leurs fins ; il faut aussi indiquer les orientations droites et vraies qui peuvent nous rendre meilleurs. C'est la tâche d'un nouveau discours : le discours philosophique, différent du discours des sophistes.

1-1-Bref aperçu sur les sophistes

Avant de dire pourquoi et comment l'éducation de Platon a été confrontée à l'enseignement des sophistes, il est judicieux de revenir sur ce qu'on peut entendre par ce mot.

On utilise le mot « sophiste » pour désigner généralement une personne qui use de sophisme, c'est-à-dire de raisonnements valides en apparence, mais qui sont conçus dans l'intention de tromper. Ce sens fait référence à l'Antiquité grecque, où on avait fini par identifier les sophistes comme les maîtres de la

philosophie rétribués, qui enseignaient l'art et les moyens de défendre n'importe quelle thèse par le raisonnement ou par des artifices rhétoriques. Emile Bréhier ne dit pas le contraire quand il affirme :

« Les sophistes sont des professeurs qui vont de ville en ville chercher leur auditoire et qui, pour un prix convenu, apprennent à leurs élèves, soit en des leçons d'apparat, soit en une série de cours, les méthodes pour faire triompher une thèse quelle qu'elle soit.»¹⁴⁸

En effet, avec le régime de démocratie directe qui s'instaure au V^e siècle avant Jésus-Christ à Athènes et dans quelques cités grecques, tous les « hommes libres » peuvent, s'ils le désirent, prendre la parole, dire ce qu'ils pensent des affaires publiques et proposer des lois. Dans ces conditions, on mesure la puissance du discours. Or l'assemblée qui décide est un rassemblement contingent et aléatoire d'individus dont on ne connaît jamais la composition ni l'état d'âme. S'adresser à cette assemblée pour obtenir son approbation, réussir à la convaincre ou à la persuader, exige à présent de nouveaux moyens qu'on trouve dans un art du langage : la rhétorique. On comprend alors l'engouement pour des intellectuels, les sophistes, tels que Gorgias et Protagoras, qui, moyennant finance, enseignent aux jeunes gens avides de puissance, les techniques de la persuasion et les clés de la réussite politique dans le régime démocratique. L'exercice de l'éloquence, allié en effet à une formation logique et à un art du discours et de la controverse, rend l'élève des sophistes capable d'intervenir à propos de tout, en faisant « de la cause la plus faible la cause la plus forte¹⁴⁹ ». Manier une thèse et son contraire, transformer une position

¹⁴⁸ Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Vol. I, Paris, Quadrige/PUF, 1997, p. 71.

¹⁴⁹ Aristote, *Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

fragile en une base d'attaque, retourner les points forts de l'adversaire contre lui et l'affaiblir, tel est le contenu essentiel de cet enseignement rhétorique¹⁵⁰.

Le nom de « sophiste », qui signifie « savant », n'a cependant rien de péjoratif dans les cités grecques du V^e siècle. Les institutions démocratiques favorisent plutôt l'apparition de ces professionnels du bien dire. Les sophistes sont en effet des intellectuels qui font des disciplines, telles que la grammaire, la rhétorique, la musique et la politique, leur métier. En raison de leur encyclopédisme, il est impossible de parler d'une unité doctrinale de la sophistique. Cependant, ce qui les rassemble, c'est leur condition de penseurs itinérants qui enseignent de cité en cité. S'avisant que ni les lois, ni les traditions ou les coutumes ne sont partout semblables, ils en viennent à remettre en question les valeurs transcendantes et traditionnelles des cités grecques. Leur sens aigu du relativisme, allié à leur esprit critique, fait qu'en interrogeant les institutions et les conventions, ils portent un regard sur l'être qui les produisait : l'homme. Il faut convenir avec eux que, dans la connaissance comme dans l'action, l'homme ne pouvait compter que sur ses propres productions techniques afin de répondre au dénuement dans lequel il est naturellement placé. Ainsi trouve-t-on au centre de leur réflexion l'opposition entre la nature (*phusis*) et la convention (*nomos*). Tantôt, ils exaltent la première contre l'arbitraire des lois humaines ; tantôt, au contraire, ils défendent l'artifice de la loi instituée par l'homme contre la force physique.

¹⁵⁰ Gorgias, « Eloge d'Hélène », § 7-9, in *Les Sophistes, Fragments et Témoignages*, traduction de J.-P. Dumont, Paris, Editions PUF, 1969, p. 85-86. (Avec l'apparition de régimes d'assemblées et des institutions judiciaires, il est indispensable de connaître les techniques du discours pour convaincre et persuader. Dans les cités où la persuasion devient la clé du pouvoir politique, il n'est pas étonnant de voir le succès de nouveaux professeurs, les sophistes, capables comme Gorgias d'enseigner aux jeunes l'art de la parole ou rhétorique. Gorgias, 485-380 avant Jésus-Christ, se rendit célèbre à Athènes en 427 par son éloquence. Dans cet Eloge d'Hélène, le sophiste, soutient contre toute attente l'innocence de celle pour qui les Grecs et les Troyens se sont déchirés.

La diversité de leurs positions intellectuelles, jointes aux excès oratoires de leurs disciples, les progrès de l'immoralisme dans la cité ont conduit à la critique et à la condamnation des sophistes par les philosophes comme Platon et Aristote. Le nom de « sophiste » s'est alors chargé d'une connotation négative pour désigner un disputeur de mauvaise foi ou encore « un homme qui tire un profit pécuniaire d'une sagesse apparente et non réelle ¹⁵¹ » ; le sophisme devient synonyme de faux raisonnement. Cette critique a permis alors à la philosophie de se constituer comme un discours rigoureux, dont l'objet était la vérité.

1.2-L'opposition entre sophiste et philosophe

Le combat de Platon pour fonder l'art politique prend aussi inévitablement la forme d'une lutte entre le philosophe et les sophistes. En matière politique, la pensée des sophistes s'oppose fondamentalement à celle de Platon, disciple de Socrate. Pour Protagoras, tout est relatif à l'homme ; il n'y a donc pas de vérité en soi (« L'homme est la mesure de toute chose »). Pour Gorgias, seules les apparences sont : il est le fondateur de la rhétorique dont la fin, chez lui, est d'imposer telle ou telle opinion, selon la nécessité du moment, par la maîtrise du discours :

« En vérité, Glaucon, l'art de la controverse a un noble pouvoir ! (...) Parce que beaucoup de gens, ce me semble, y tombent sans le vouloir et croient raisonner alors qu'ils disputent. Cela vient de ce qu'ils sont incapables de traiter leur sujet en l'analysant sous ses différents aspects : ils procèdent à la contradiction en ne s'attachant qu'aux mots, et usent entre eux de chicane et non de dialectique. » ¹⁵²

Les sophistes, pour Platon qui impose cette image négative, sont responsables d'une déformation du *logos* qui permet de persuader. Cette

¹⁵¹ Aristote, *Réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 1987.

¹⁵² Platon, *La République*, livre V, 453d-454a.

technique et leurs « discours terrassants » permet le triomphe de l'individu dans un système où la parole est une arme politique.

La description de la colère du sophiste, à la limite de la violence sauvage, n'est sûrement pas due au hasard ou à un souci d'ordre esthétique ou dramatique. Elle ne doit pas étonner, car elle est l'expression d'un point de vue sûrement partagé par l'ensemble des Athéniens pour qui la nécessité politique l'emporte sur tout. Pour le sophiste, Socrate condamne la cité en tant que telle. Il apparaît excessivement dangereux et doit être traité comme un ennemi. Les principes de Socrate ouvrent une brèche et sont assimilés à une déclaration de guerre sans merci, car ils menacent l'unité de la communauté et sa logique politique. La justice, c'est une certitude, n'existe pas, ou, plus exactement, la justice est bien l'avantage du plus fort : Thrasymaque et les Athéniens qui tiennent l'*archè* par l'intelligence et la force, en sont persuadés. Ceux qui sont au pouvoir établissent les lois en fonction de leur propre avantage, de la survie de la cité. Logiquement et nécessairement. On songe aux propos du stratège Cléon au moment de l'affaire de Mytilène :

« En bref, voilà ce que je dis : en suivant mon avis vous mènerez contre les Mytiléniens une action légitime et utile à la fois ; en décidant autrement, vous ne gagnerez pas leur reconnaissance, mais, à coup sûr, c'est vous-mêmes que vous sanctionnerez. Car, en admettant qu'ils avaient le droit de faire défection, vous admettriez du même coup que vous usurpez l'empire. En revanche, si, à vos yeux, la politique que vous menez, correcte ou non, est une bonne politique, alors laissez les convenances, raisonnez utile, et châtiez les Mytiléniens ; sinon, renoncez à l'empire et, frileusement, jouez aux hommes de cœur. »¹⁵³

Le passage de la colère du sophiste Thrasymaque est essentiel. Tout d'abord, il révèle deux conceptions du monde, celle du sophiste pour qui la justice n'est

¹⁵³ Thucydide, *Guerre de Péloponnèse*, livre III, 40, 4, trad. J.-P. Reversat, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

autre chose que l'intérêt du plus fort, l'intérêt du pouvoir, celle de Socrate qui dit la justice en soi. Deux conceptions antinomiques de la vertu politique.

Par ailleurs, on peut penser, au-delà de la volonté de désinformation propre à Platon dans ses relations avec les sophistes, que la réaction de Thrasymaque, on l'a vu plus haut, est celle d'un Athénien réellement choqué par des propos qui vont à l'encontre d'une conception où la nécessité politique l'emporte sur l'Idée du juste, du bien, sur ce qu'on appellera plus tard la morale.

Ensuite, il est, peut-être, un élément pour apprécier la victoire de Platon sur les sophistes. Si les ouvrages de la littérature grecque classique qui ont définitivement péri sont nombreux, le destin des sophistes est à part : Platon souhaitait la disparition de leurs œuvres, il y parvient, sans doute, par ses manipulations finalement plus habiles que celles des sophistes eux-mêmes.

Les doctrines des sophistes ont été, savamment, détournées de leur signification originelle. Le rôle joué par les personnages des dialogues platoniciens est significatif d'une manifestation particulièrement efficace. Les doctrines que Platon accepte ou qui sont les siennes sont exposées par l'intermédiaire de quatre personnages essentiels : Socrate, Timée, l'Étranger d'Athènes dans les *Lois*, et l'Étranger d'Elée, dans le *Sophiste* et le *Politique*. Ces étrangers, remarque Diogène Laërce, ne sont ni Platon et Parménide, mais des personnages fictifs. Ils l'emportent d'une manière experte. En revanche, en ce qui concerne les doctrines présentées comme fausses, il fait intervenir les personnages qui sont systématiquement réfutés : ce sont la plupart du temps des sophistes comme Thrasymaque, Calliclès, Gorgias, Pôlos, Protagoras ou encore Hippias, Euthydème et quelques autres. Platon a réussi. Totalemment. Il apparaît comme le véritable vainqueur d'un combat idéologique et politique. Les sophistes sont devenus des penseurs maudits. Leurs écrits perdus. Ne restent que quelques fragments, de rares citations, des paragraphes souvent hostiles. Le résultat est que « l'histoire des théories politiques grecques, tout comme celle de

la politique grecque, furent écrites, à l'époque moderne, exactement comme Platon et Aristote eussent voulu qu'elles furent écrites.¹⁵⁴»

Pour Platon, la victoire sur les sophistes doit se traduire désormais par l'exercice du véritable art politique et l'avènement de la cité juste et parfaite possible. Mais avant, précisons ce qu'est la justice, celle qui fait la différence entre le philosophe et le sophiste, ainsi que ses implications dans le cadre de la construction de cette cité idéale.

1-3-Le problème politique : de la dictature de l'opinion à la dictature politique

Dans la vie de tous les jours, nous agissons à partir de ce que nous trouvons objectivement bien ou mal, juste ou injuste et nous prenons appui sur notre opinion personnelle des valeurs. Or rien n'indique que celle-ci soit meilleure ou plus vraie qu'une autre. Mais chacun a sur toutes choses sa conviction, son idée ou sa certitude et entend l'imposer à tous. Au nom d'un lien affectif avec ma valeur, je veux faire de celle-ci *la valeur*. Cette dictature de l'opinion se transforme assez vite en dictature politique, s'il est vrai que la raison du plus fort ou du dernier intervenant « est toujours la meilleure ». A l'époque de Platon, c'est ce qu'enseignent les sophistes aux jeunes gens avides de pouvoir et de réussite sociale. Il convient alors, pour éclairer l'originalité de la démarche philosophique de Platon, de l'opposer à celle des sophistes, ses principaux adversaires. La conception politique de Platon est avant tout, une réaction contre ceux-ci, qui enseignent une sagesse qui est celle de la convenance sociale et du conformisme, comme l'indique ici Platon lui-même :

« Tous ces particuliers mercenaires, que le peuple appelle sophistes et regarde comme ses rivaux, n'enseignent pas d'autres maximes que celles que le peuple lui-même professe dans ses assemblées, et c'est là ce qu'ils appellent sagesse. On dirait un homme qui, après avoir observé les mouvements instinctifs et appétits d'un

¹⁵⁴ E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Londres, 1957, p.18.

animal grand et robuste, par où il faut l'approcher, et par où le toucher, quand et pourquoi il s'irrite ou s'apaise, quels cris il a coutume de pousser en chaque occasion, et quel ton de voix l'adoucit ou l'effarouche, après avoir appris tout cela par une longue expérience, l'appellerait sagesse, et l'ayant systématisé en une sorte d'art, se mettrait à l'enseigner, bien qu'il ne sache vraiment ce qui, de ces habitudes et de ces appétits, est beau ou laid, bon ou mauvais, juste ou injuste ; se conformant dans l'emploi de ces termes aux instincts du grand animal ; appelant bon ce qui le réjouit, et mauvais ce qui l'importune, sans pouvoir légitimer autrement ces qualifications ; nommant juste et beau le nécessaire, parce qu'il n'a pas vu et n'est point capable de montrer aux autres combien la nature du nécessaire diffère, en réalité, de celle du bon. Un tel homme, par Zeus ! ne te ressemblerait-il pas un étrange éducateur ? »¹⁵⁵

Gorgias, Calliclès ou encore Thrasymaque transmettent une rhétorique, un art du discours, qui permet d'imposer ses vues, de persuader ou de manœuvrer l'interlocuteur. Ainsi, dans le *Gorgias*¹⁵⁶, une controverse met aux prises Socrate et Calliclès sur la question suivante : est-il meilleur de commettre l'injustice ou de la subir ? Socrate vient de démontrer qu'il ne suffit pas d'être expert en art oratoire pour répondre à une semblable question. Il faut apprendre ce que c'est que la justice et l'injustice. Le sophiste Calliclès lui répond en considérant que la force est la loi suprême, et qu'il désire vivre en déployant pleinement ses passions. Calliclès va plus loin que n'allaient les sophistes des V^e et VI^e siècles avant Jésus-Christ, ces maîtres d'éloquence qui parcouraient la Grèce en se faisant payer très cher leurs leçons. Calliclès jette toute morale par-dessus bord et s'oppose vivement à Socrate. La loi conçue par la coutume ou l'usage ; mais aussi en tant que loi écrite, ne saurait être au-dessus de la force qui est la loi suprême. La loi est l'œuvre des faibles mus par le ressentiment à l'égard des forts qu'ils envient.

¹⁵⁵ Platon, *La République*, *op. cit.*, 493a-c.

¹⁵⁶ Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 483b-484a.

Pour les sophistes, c'est qu'à tout prendre, il vaut mieux commettre l'injustice que de la subir, qu'il faut affirmer son pouvoir par l'enchantement du verbe et la magie du mot.

1-4-Le remède : le discours démonstratif et la recherche des valeurs

A cette situation, il n'existe qu'un seul remède : il faut « changer de navigation »¹⁵⁷, accomplir une véritable conversion en retirant à l'opinion son pouvoir de fait et son arbitraire. Il s'agit, d'une part, de mettre en place une autre instance, celle du discours démonstratif qui justifie ses arguments sous le contrôle d'autrui ; et de comprendre, d'autre part, que le Bien et le Juste ne sont pas des valeurs qui varient avec nos évaluations individuelles, mais des étalons invariables et éternels sur lesquels nous devons nous régler pour trouver un accord et quitter la discorde.

Pour construire une cité juste, il faut s'asseoir en effet sur des fondements stables, objectifs et rationnels : s'élever, en somme, d'une conception hasardeuse de la justice (la mienne ou celle du groupe social qu'on nomme aujourd'hui « opinion commune ou publique ») à la Justice en soi et par soi, c'est-à-dire au juste objectif. Il en va de même de toutes les valeurs : celles du savoir (le Vrai en soi), celles de l'action morale ou politique (le Bien en soi), celles des activités artistiques (le Beau en soi)¹⁵⁸.

Dans tous les cas, le philosophe quitte les apparences sensibles sur lesquelles se fondent les multiples opinions, pour prendre une route plus difficile et plus longue : celle qui mène à l'essentiel, c'est-à-dire à l'Idée¹⁵⁹. Philosophier, pour

¹⁵⁷ Platon, *Phédon*, 100c.

¹⁵⁸ Pour la description du Beau en soi, voir Platon, *Le Banquet*, trad. Victor Cousin, 210e-211 c.

¹⁵⁹ Ce mot est la traduction des termes grecs *idèa* et *eidòs*, dont les racines étymologiques expriment l'idée de voir. Dans les dialogues de jeunesse l'*idèa* est le caractère générique qui demeure identique dans une multiplicité de choses. Dans les dialogues de la seconde période, le caractère générique

Platon, c'est donc convertir son regard ; non plus regarder les choses sensibles, changeantes et multiples, mais saisir avec l'aide de la partie la plus élevée de notre âme (l'intellect) l'unité de la Forme en soi, ou Idée, qui structure, explique et engendre les réalités sensibles¹⁶⁰. Les Formes ou Idées ne sont pas des produits de notre esprit comme le sont les opinions. Ce sont des réalités éternelles, immuables, dont procèdent toutes les réalités sensibles, des modèles uniques, indispensables pour comprendre la diversité du monde sensible et la multiplicité des actions humaines. D'où la philosophie politique de Platon est à la fois une dénonciation et une lutte pour la promotion des valeurs en politique dont la vertu est et doit être le levier.

2-Les valeurs : la vertu et la justice

2-1-La vertu

La vertu est une disposition permanente à agir efficacement en vue des fins. Ainsi définie, la vertu est le principe suivant lequel l'être humain peut approcher toutes les autres valeurs relatives au Vrai, au Bien et au Beau. Elle a principalement trait à la volonté et à l'effort en tant qu'elle les oriente au bien. Le Bien lui-même est un mot générique pour désigner la collection des fins, telles qu'elles sont définies par chaque ordre. Le Bien, c'est la vérité, la prospérité, la paix, la justice, la béatitude, l'efficacité, le bonheur, la sagesse, et d'autres fins encore que l'on pourrait ou que l'on doit poursuivre, si l'on s'engage en science, en éthique, en économie, en politique, en religion, en technique et en d'autres fins encore.

devient l'essence de la chose puisqu'il en est la détermination fondamentale. Enfin, dans les dialogues de la maturité, l'Idée est une essence séparée de la chose sensible, indépendante de notre esprit et appartenant au monde intelligible.

¹⁶⁰ Platon, *La République*, op. cit., livre V, 479d-480a.

La vertu est une valeur morale qui réside dans l'âme ; mais pour Platon, la politique ne peut produire aucun bien sans elle. C'est pourquoi la quête de la vertu est à la base de la philosophie politique de Platon, témoignant ainsi de la fidélité du disciple à la philosophie du maître ou, plus exactement de l'influence du maître Socrate sur son élève Platon.

Dans l'*Apologie de Socrate*, on voit bien que la recherche de la vertu est l'objet principal de la démarche de Socrate, ainsi qu'il le déclare lui-même :

« Ma seule affaire est d'aller et de venir pour vous persuader, jeunes et vieux, de n'avoir point pour votre corps et pour votre fortune de souci supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre âme la meilleure possible, et de vous dire : « Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'Etat. »¹⁶¹

C'est dire que la valeur des biens non moraux (argent, prestige, réputation) est inférieure à ce qu'il y a de plus précieux dans la vie : la perfection de l'âme, source de la vertu. Sans la vertu, rien d'autre ne peut être un bien. Entre le bonheur et la vertu, il n'y a pas identité, mais relation privilégiée si et seulement si elle est la partie la plus importante de l'être humain. « La vertu et la justice sont ce qu'il y a de plus estimable pour l'homme¹⁶² ».

La morale qui est au cœur de la conception platonicienne de la politique a un caractère à la fois ascétique et intellectuel. Platon reconnaît bien, comme Socrate, que le bonheur est la fin naturelle de la vie ; mais il y a entre les plaisirs la même hiérarchie que dans l'âme. Les trois parties de l'âme nous prescrivent chacune un plaisir particulier : la raison, le plaisir de connaître, le courage, les satisfactions de l'ambition et la partie concupiscible, les jouissances grossières

¹⁶¹ Platon, *Apologie de Socrate*, tra. Luc Brisson, 30a-b.

¹⁶² Platon, *Criton*, trad. Luc Brisson, Flammarion, Paris, 1997, 53c.

que Platon appelle le plaisir du gain¹⁶³. Pour savoir quel est le meilleur de ces trois plaisirs il faut consulter ceux qui ont fait l'expérience. Or l'artisan, qui poursuit le gain, est entièrement étranger aux autres plaisirs ; l'ambitieux à son tour ne connaît pas le plaisir de la science ; seul le philosophe fait l'expérience de ces trois sortes de plaisirs et peut donner un avis compétent. Or, à ses yeux, le plaisir à la fois le plus pur et le plus grand, c'est le plaisir de connaître. C'est donc vers celui-là que nous devons nous porter. Et comme le corps est une entrave pour l'âme, qu'il est comme une masse de plomb qui arrête son vol vers les régions supérieures de l'Idée, il faut le mortifier et affranchir l'âme autant que possible, des grossiers besoins dont il est la cause. Ainsi, c'est dans la subordination des désirs inférieurs au désir de connaître que consiste la vertu. Une fois arrivé à la connaissance du bien, l'homme est naturellement vertueux ; car on ne peut voir le bien sans le vouloir et le vice vient toujours de l'ignorance. Bien que l'ignorance se réduise à un mauvais calcul, Platon ne la considère pas moins comme un vice punissable. Le méchant, d'après lui, devrait s'offrir lui-même à l'expiation. S'il y échappe en ce monde, il n'y échappera pas dans l'autre.

L'autre principe sur lequel Platon fonde sa politique, est la justice.

2-2- *La justice et l'organisation sociale*

La politique de Platon est modelée sur sa psychologie ; car les mœurs d'un Etat sont nécessairement modelées sur celles des individus. L'assise fondamentale de l'Etat est la justice, il ne peut durer sans elle. Platon entend la justice dans un sens plus large qu'on ne l'entend communément. La justice consiste pour nous à rendre à chacun le sien. Socrate rejette cette définition dans le premier livre de la *République*. La justice, telle qu'il la comprend, consiste, dans l'individu, à ce que chaque partie de l'âme remplisse la fonction qui lui est

¹⁶³ Platon, *La République*, *op. cit.*, livre IX, 580b-581b.

propre ; que le désir soit soumis au courage et le courage et le désir à la raison. Il en est de même dans la cité. Elle se compose de trois classes de citoyens correspondant aux trois parties de l'âme : des magistrats philosophes, qui représentent la raison ; des guerriers qui représentent le courage et qui sont chargés de protéger l'Etat contre les ennemis du dehors et de réduire les citoyens à l'obéissance ; enfin, des laboureurs, des artisans et des marchands, qui représentent l'instinct et le désir. Pour ces trois classes de citoyens, la justice consiste, comme dans l'individu, à remplir les fonctions qui lui sont propres. Les magistrats gouvernent, les guerriers obéissent aux magistrats, et les autres obéiront aux deux ordres supérieurs, et ainsi la justice, c'est-à-dire l'harmonie, régnera entre les trois ordres. Une éducation préalable au moyen de la gymnastique et de la musique, préparera les magistrats et les guerriers à leurs fonctions futures. Elle sera donnée aux femmes comme aux hommes ; car elles ont les mêmes aptitudes que les hommes ; elles rempliront les mêmes charges et prendront comme eux part à la guerre. Les magistrats seront choisis parmi les mieux doués et ceux qui auront montré le plus grand dévouement au bien public. On les entraînera à la dialectique, pour qu'ils puissent contempler les Idées du Bien. Au reste, ces trois classes ne formeront pas des castes fermées : les enfants seront rangés dans l'une ou l'autre selon leurs aptitudes.¹⁶⁴

Comme le plus grand danger dans un Etat est la division, tout d'abord, l'Etat sera petit. Platon n'admet pas, comme Xénophon, de grands Etats à la manière de l'empire perse ; il modèle le sien sur les petites cités entre lesquelles se partageait la Grèce. Un petit Etat n'est pas exposé à se démembrer, et la surveillance des magistrats y est plus facile à exercer. Pour éviter la division, qui est le grand mal dont souffrent les villes grecques, on supprimera les deux ennemis les plus redoutables de l'unité, l'intérêt personnel et l'esprit de famille.

¹⁶⁴ Platon, *La République*, op.cit., Livre IV, 435d-444a.

On supprimera le premier par la communauté des biens, le second par la communauté des femmes et des enfants, lesquels seront élevés par l'Etat¹⁶⁵. Mais cette communauté des biens, des femmes et des enfants n'est pas à l'usage du peuple ; elle ne sera de règle que dans les deux ordres supérieurs, seuls capables d'en comprendre la valeur et de s'y soumettre dans l'intérêt du bien public. Les mariages d'ailleurs ne seront pas laissés à l'arbitraire des jeunes gens : tout éphémères qu'ils sont, ils seront réglés solennellement par les magistrats.

Platon ne se faisait pas d'illusion sur la difficulté d'appliquer son système. Il savait que la doctrine des Idées sur laquelle il repose était inaccessible à la foule, par conséquent sa constitution devrait lui être imposée, qu'elle le veuille ou non, et elle ne pouvait l'être que par un roi-philosophe, et philosophe à la manière de Platon. Il espéra un moment le trouver dans la personne de Denys le Jeune et celle de son ami Dion. Son échec près du premier, et l'assassinat du second lui enlèvent ses illusions. Mais la politique avait toujours été une de ses préoccupations dominantes. Il ne s'en détacha jamais. Il reprit la plume dans sa vieillesse pour tracer une autre constitution. C'est celle qu'il expose dans les *Lois*.

Elle repose sur les mêmes principes ; mais elle est plus pratique et renonce à la communauté des biens, des femmes et des enfants.

B -Le but de la politique selon Platon

1-L'orientation socratique

La politique de Platon est avant tout une politique socratique. Elle trouve l'essentiel de son rôle dans la philosophie politique que Platon attribue à Socrate

¹⁶⁵ Platon, *La République*, *op.cit.*, livre VIII et sq.

dans ses premiers dialogues¹⁶⁶. Ce rôle consiste fondamentalement à traduire les principes de justice et d'organisation sociale dans la vie concrète des Etats.

Ainsi, bien qu'il ait été écrit par un Platon relativement jeune, le *Premier Alcibiade* présente pour le philosophe un très grand intérêt. On y trouve en effet quelques-uns des thèmes majeurs de la pensée platonicienne.

Le jeune Alcibiade est beau, riche, promis aux plus hautes destinées, et il le sait ; Socrate lui propose de le guider, et l'interroge sur le discours qu'il s'apprête à prononcer à la tribune. De quoi parlera-t-il ? De politique, bien évidemment. Socrate n'a pas de mal à lui montrer que cela suppose la connaissance du juste et de l'injuste, qu'Alcibiade ne tient que du peuple. Or, en cette matière, que vaut un pareil maître ?

Par de subtils raisonnements dialectiques, Socrate établit l'équivalence du juste, du beau et de l'utile ; il rappelle aussi l'impératif delphien : « Connais-toi toi-même ». Cette formule ne renvoie pas à une quelconque introspection psychologique, mais elle enjoint l'homme de prendre conscience de sa vraie nature, de savoir qu'il est d'abord une âme. La connaissance de son essence véritable conduit l'homme à envisager son devoir, qui est un devoir de vertu. Et sur ce point, Alcibiade a encore du chemin à faire.

Le plus intéressant ici est que, dans ce dialogue prennent naissance tous les grands thèmes de la réflexion politique platonicienne, déjà envisagés dans leur unité : politique, morale. Car si la politique vaut quelque chose, ce ne peut être que comme mise en œuvre de fins universelles conscientes d'elles-mêmes, et non comme actualisation des ambitions privées.

Dans l'*Apologie de Socrate*, le maître de Platon affiche sa détermination à aller jusqu'au bout de sa mission qui est de rendre meilleurs ses concitoyens.

¹⁶⁶ *Alcibiade, Apologie de Socrate, Criton et Gorgias*, notamment.

C'est pour lui tout le sens de l'acte de philosopher, et il n'entend y renoncer sous aucun prétexte. Ainsi, au tribunal, Socrate prévient qu'il n'accepterait aucun acquittement s'il doit, pour cela, cesser de philosopher. Face à l'éventualité d'une telle mesure, Socrate répond en ces termes :

« Citoyens, j'ai pour vous la considération et l'affection les plus grandes, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, je continuerai de philosopher, c'est-à-dire de vous adresser des recommandations et de faire la leçon à celui d'entre vous que, en toute occasion, je rencontrerai, en lui tenant les propos que j'ai coutume de tenir : “Ô le meilleur des hommes, toi qui es Athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputations et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme, et que tu n'y songes même pas ? »¹⁶⁷

Socrate reprochait ainsi aux Athéniens en général et aux démocrates en particulier, de ne pas vivre selon les valeurs qu'ils avaient eux-mêmes proclamées et de gouverner par la flatterie. Il est vrai, la politique de Socrate repose sur un paradoxe : Socrate souligne à plusieurs reprises son absence de la participation aux affaires de la cité et présageait le danger qu'il encourait à être plus actif, or en retrait, il rappelle avec véhémence qu'il est le seul homme à Athènes à se consacrer réellement à la politique en s'occupant des affaires de la cité¹⁶⁸. Pourtant, ce paradoxe est dépassé si l'on remarque que, même à l'écart, Socrate voudrait, dans une bonne cité, jouer le rôle politique que recommandait sa façon de vivre et son savoir.

Mais en quoi le fait de parcourir l'agora à toutes les heures du jour pour interroger ses concitoyens et confondre leur ignorance aurait-il jamais pu faire

¹⁶⁷ Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1997, 29c-e.

¹⁶⁸ Platon, *Criton*, trad. Luc Brisson, 52a.

de Socrate l'homme le plus politique d'Athènes et un modèle auquel le citoyen peut prétendre ?

L'examen socratique vise l'examen de l'âme, et la portée politique de cette entreprise est clairement définie. Le bien de l'âme est un ordre, une harmonie, imprimé par la raison et maintenu par la délibération et le choix rationnels. C'est pourquoi, le principe de Socrate est de ne se laisser persuader que par la raison, qui est reconnue la meilleure à l'examen. Or l'excellence de l'âme, qui dépend de la connaissance et rend l'individu moralement autonome, est l'ouvrage propre de l'art politique, « l'art qui s'occupe de l'âme ¹⁶⁹ ». La thèse qui fait de la qualité morale d'un individu l'objet même de la politique peut paraître surprenante, mais elle ne l'est plus guère lorsqu'on rappelle que la persuasion rationnelle, destinée à convaincre les citoyens de prendre soin de leur âme et d'être justes, ne peut réussir à grande échelle et de façon efficace que dans le cadre d'une cité ¹⁷⁰. En effet, quand cette persuasion est laissée à l'initiative de l'individu vertueux, celle de Socrate par exemple, elle est vouée à l'échec ; comme en démontre l'intraitabilité de Calliclès dans le *Gorgias*, ou encore l'impuissance de Socrate à convaincre les juges lors de son procès. Mais, lorsqu'un gouvernement juste, soucieux non d'enrichir la cité, mais de la rendre meilleure, met une telle persuasion au fondement du consensus politique, il réalise la justice comme aucune exhortation privée ne saurait le faire.

La politique socratique serait donc solidaire d'une psychologie morale, d'inspiration intellectualiste. Mais cet intellectualisme moral est requis pour garantir la capacité d'une politique juste à rendre les citoyens vertueux, puisqu'il suffit que ceux-ci aient accès à la connaissance de la justice que dispense le

¹⁶⁹ Platon, *Gorgias*, trad. Alfred Croiset, 464b: « Je dis donc qu'il y a deux choses différentes et deux arts correspondants: l'art qui se rapport à l'âme, je l'appelle la politique ».

¹⁷⁰ *Ibid.*, 503a.

gouvernement. L'expertise politique étant comparable à toute autre compétence technique, c'est à ceux qui la possèdent que doit être confiée la direction des affaires humaines.

Pareille conception « scientifique » de la politique a dû surprendre à Athènes démocratique à une époque où le tirage au sort et la désignation majoritaire servaient dans la plupart des cas à nommer les hommes politiques, et où l'on justifiait la démocratie en soulignant que l'essence de la communauté politique réside dans l'institutionnalisation du débat public. Or, il apparaît que Socrate ait considéré qu'un tel débat, s'il n'est éclairé par la connaissance du bien politique, ne peut jamais viser au bien de la cité et se limite ainsi à la poursuite du plaisir des citoyens, enclins à se laisser séduire par les charmes de la rhétorique.

Mais quelle réalité Socrate reconnaît-il à l'ordre politique, quand il déclare sans mentionner la question de la justesse d'une constitution, qu'un gouvernement est bon s'il est capable de persuader chaque citoyen d'agir conformément au bien ? Dans le dialogue intitulé *Criton*, alors qu'un de ses amis propose à Socrate de s'échapper de prison, Socrate lui propose d'examiner rationnellement cette proposition. Si la fuite est juste, il fuira, si elle ne l'est pas, il restera dans sa prison et acceptera la sentence. Les lois d'Athènes entrent alors en scène pour rappeler à Socrate ses devoirs civiques. Les engagements des citoyens envers l'Etat rappellent ceux des enfants envers leurs parents. De ce fait, il n'existe aucun droit à la dissension ni à la désobéissance, la fuite de Socrate reviendrait ainsi à commettre une injustice. Suffisamment persuadé, Socrate renonce à s'enfuir. Il s'agit de prime abord, de respecter les lois prononcées de la cité, et ce, même si elles s'avèrent injustes. Les transgresser reviendrait à commettre une double injustice.

Dans la conception politique que Platon attribue à Socrate, l'appartenance d'un individu à une communauté est censée résulter de son choix, et reste valide tant que l'intégrité morale n'est pas mise en péril. Sur ce point, rien n'est plus

opposé à la politique socratique que les thèses présentées dans la *République* et les *Lois*. L'amélioration des citoyens y reste la fin ultime, mais Platon ne voit plus dans l'autonomie morale le moyen d'y parvenir car chaque individu pourrait y accéder par la persuasion rationnelle. Ce sont des recours spécifiquement politiques (définition d'une constitution, coercition, organisation de la société) qui permettent de réaliser la justice dans la cité.

2-Platon sur les traces de Socrate

2-1-La justice de l'Etat

2-1-1-La justice de l'homme, la justice de l'Etat

La *République* est le dialogue dans lequel Platon jette les bases de la cité idéale. Ici, en effet, Socrate est encore présent à l'instar des autres dialogues de Platon et l'objet est toujours la description ainsi que la conception de la cité juste et de la justice.

Dans les livres I à VII de la *République*, nous assistons à la construction d'une cité parfaite, tandis que les trois derniers livres exposent des constitutions politiques et l'histoire de leur dégénérescence. C'est un dialogue entre Socrate, le vieux Céphale, son fils Polémarque, et deux frères de Platon, Adimante et Glaucon, tous réunis au Pirée. Il s'agit de savoir ce qu'est la justice.

La première acception, d'inspiration traditionnaliste, qu'en propose Céphale, consiste à « ne rien devoir à personne »¹⁷¹. Dans la même veine, Polémarque définit la justice comme l'acte de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis¹⁷². Aucune de ces deux définitions n'est aux yeux de Socrate, satisfaisante : des circonstances particulières peuvent faire en effet, qu'il soit injuste de rendre ce que l'on doit, et, si la justice consiste à faire du mal, fût-il à

¹⁷¹ Platon, *La République*, trad. Robert Baccou, livre I, 331c.

¹⁷² *Ibid.*, 332b.

ses ennemis, elle ne peut être qu'injuste. C'est tout le principe de la moralité conventionnelle de l'époque, qui rapporte la vertu de justice aux devoirs contractés envers les pairs et toute la communauté pour composer et limiter les droits de chacun, qui se trouvent ainsi récusés par la critique socratique.

L'intervention dans la discussion de Thrasymaque fournira l'occasion de réfuter une forme de définition naturaliste de la justice¹⁷³. En matière politique, cette conception implique que chaque gouvernement détenteur de la force établisse des lois qui lui sont avantageuses et qu'il déclare justes. Mais comment être sûr, objecte Socrate, que ce gouvernement ne se trompe jamais sur son avantage ? A moins de mettre la connaissance au service de la connaissance, et dans ce cas la force n'est plus qu'un moyen au service d'une juste politique dont la fin reste toujours l'amélioration des citoyens. La définition naturaliste de la justice se réfute donc d'elle-même.

Glaucon invoque alors une autre conception de la justice, la plus répandue et la plus populaire. La justice tiendrait

« le milieu entre le plus grand bien, c'est-à-dire l'impunité dans l'injustice, et le plus grand mal, c'est-à-dire l'impuissance de se venger de l'injustice. Placée entre ces deux extrêmes, la justice n'est pas aimée comme un bien, mais honorée à cause de l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice¹⁷⁴ ».

Les bienfaits que les hommes attendent de la justice ne se rapporteraient pas au bien-être de leur âme, mais à la bonne opinion que les autres auraient d'eux. Les lois et les conventions humaines forment alors le moyen par lequel les hommes s'entendent les uns avec les autres afin de ne plus commettre ni subir l'injustice. Toute la conception de la *République* s'attachera à réfuter cette conception pragmatique qui réduit la justice à n'être qu'un bien étranger utile,

¹⁷³ *Ibid.*, 338c.

¹⁷⁴ *Ibid.*, livre II, 359a-b.

mais à celui au profit duquel elle s'exerce.¹⁷⁵ Socrate recommande alors de considérer la justice dans l'Etat et cette considération est décisive. Car, si les caractères de la justice sont plus gros, et donc plus lisibles, dans la cité que dans l'individu, ils sont surtout de même nature : les vertus politiques, les vices aussi, passions ou désirs, sont identiques aux vices privés. On comprend alors que si la justice dépend de la formation des Etats, on peut espérer obtenir à l'aide d'une réforme radicale de l'éducation, des hommes justes.

Le souci de voir la politique jouer le premier rôle dans l'amélioration des citoyens est au cœur de l'enseignement que Platon dispense à l'académie.

2-1-2-L'Académie ou la philosophie au service de la politique

Entre autres activités politiques que mène Platon après la mort de Socrate, il y a la fondation de l'Académie¹⁷⁶. Il a trouvé « le bon moment pour agir ».

¹⁷⁵ *Ibid.*, 367c.

¹⁷⁶ Ce parc gymnase, orné de beaux platanes, a tiré son nom du héros local Académus. Il est situé au nord-ouest d'Athènes, près de Colone, comme le Cynosarges et le Lycée. Platon, de retour de son premier voyage en Sicile, en 387, y installa son école philosophique (et de réflexion sur les choses politiques) qui devint une véritable « université » (construite sans doute sur le modèle des institutions pythagoriciennes), avec des logements prévus pour les étudiants, des salles d'étude, des bibliothèques, un local consacré aux Muses... (lire la description qu'en fait Platon dans le *Phèdre*, 230b-c.) Il y enseigne jusqu'à sa mort et y fut enterré. Il est difficile de savoir quelle était la vie quotidienne de l'école, mais les dialogues suggèrent une méthode dialectique dont le but est de conduire les élèves eux-mêmes vers une solution. Les *symposia* (ou repas beuveries et entretiens en commun) étaient fréquents, même s'ils ne se déroulaient pas tous à l'Académie. Celle-ci était une sorte de confrérie impliquant une vie en communauté. Platon eu comme collaborateurs et disciples Xénocrate, Speusippe, les mathématiciens Théétète et Eudoxe de Cnide, Aristote, Héraclide du Pont, Timoléon et d'autres encore. On peut noter la présence de quelques femmes comme Lasténéia et Axiothée. Cette dernière, d'après Diogène Laërce, III, 46, portait des vêtements masculins. Les successeurs de Platon, comme chefs d'école- les scolarques-, furent Speusippe («347-339), Xénocrate (339-314). Le dernier fut Damascius (l'Académie fut fermée en 529 ap. J.-C. quand Justinien fit fermer tous les établissements d'enseignement païens).

L'Académie n'est pas seulement une école de philosophie, mais un lieu hautement politique où ont été formés des législateurs répandant, dans tout le monde grec, les principes de Platon. On trouve chez Diogène Laërce et chez Plutarque le catalogue de ces hommes politiques issus de l'Académie. Ainsi, certains d'entre eux, comme Euphraios d'Orée, Aristonymos, Ménédème, Phormion, Erastos, Speusippe ou encore Xénocrate, purent être des conseillers politiques ou rédiger des constitutions en s'inspirant des pensées du maître¹⁷⁷. La fondation de l'Académie peut être interprétée comme signifiant la volonté de Platon, non pas d'abandonner la cité réelle, en se réfugiant dans la théorie « de l'utopie », mais plutôt comme une façon autre d'occuper l'arène politique, d'imposer ses idées parmi les élites.

En fait, les visées politiques de Platon en fondant l'Académie étaient de donner une formation véritablement philosophique à la jeunesse qui en serait digne, sans commune mesure avec cette formation superficielle, ce vernis culturel, ces techniques de discours qu'inculquaient les sophistes. Ceux-ci préparaient des hommes capables de manier l'opinion politique, des orateurs talentueux mais en réalité incompetents. Platon, lui, voulait préparer des hommes dont la science puisse profiter à la cité.

Ainsi, Platon n'avait pas renoncé à l'action politique, sinon pour lui-même. Il entendait former des philosophes authentiques, capables d'être à la tête d'une cité ou d'établir une colonie. Platon écrit dans la *Lettre VII* qu'après avoir été dans sa jeunesse

¹⁷⁷ Bien plus tard, Porphyre (*Vie de Plotin*, XII) raconte que l'empereur Galien avait voulu confier à Plotin la mission de restauration d'une cité de Campanie qui aurait dû s'appeler Platonopolis, car régie selon les principes du philosophe. Le projet aurait échoué à cause de l'opposition d'une partie de l'entourage de l'empereur.

« pris d'un immense élan vers la participation aux affaires publiques, après avoir constaté que les lois et les mœurs sont partout corrompues » et « que tous les Etats existants ont un mauvais régime », « force lui fut de se dire qu'à l'éloge de la droite philosophie, c'est elle seule qui donne le moyen d'observer d'une façon générale en quoi consiste la justice, tant dans les affaires privées que dans les affaires publiques ; et que les hommes ne verront pas leurs maux cesser avant que ou bien ait accédé aux charges de l'Etat la race de ceux qui pratiquent la philosophie droitement et authentiquement, ou bien que, en vertu de quelque dispensation divine, la philosophie soit réellement pratiquée par ceux qui ont le pouvoir dans les Etats. »¹⁷⁸

L'objectif que Platon assigne à la politique apparaît aussi clairement au cours des voyages qu'effectue le philosophe, notamment en Sicile, après la mort de son maître.

2-2- Les voyages de Platon : la transformation de la politique à l'épreuve de la réalité

2-2-1- Les premiers voyages

Après la mort de Socrate, Platon choisit la philosophie « par la politique et pour la politique¹⁷⁹ ». Commence alors une période de voyage au cours de laquelle il affine ses idées sur le rôle que doit jouer la politique dans la cité. Il se réfugia à Mégare, près d'Athènes, chez Euclide, en compagnie de quelques autres disciples de Socrate. Il se rend ensuite à Cyrène, auprès de Théodore le mathématicien qui a travaillé sur les nombres irrationnels. En Italie, il tisse des liens avec les pythagoriciens¹⁸⁰ Archytas¹⁸¹, Philolaos¹⁸², Eurytos et Timée.

¹⁷⁸ Platon, *Lettre VII*, 326a-b.

¹⁷⁹ Diès Auguste, *Introduction à la République*, I-III, Les Belles Lettres, Coll. Des « Universités de France », P.V : « La philosophie ne fut originellement, chez Platon, que de l'action entravée, et qui ne se renonce que pour se réaliser plus sûrement.

¹⁸⁰ Socrate et le pythagorisme constituent, entre autres, les principales sources de la pensée platonicienne.

En Sicile, il est reçu par Denys l'Ancien et devient l'ami de Dion (le beau-frère du tyran) qui va jouer un rôle important dans sa vie. Bien plus tard, Platon évoque d'une manière négative la vie en Sicile, à la cour de Denys l'Ancien :

« Mais, cette vie là-bas encore était dite heureuse, parce que remplie de ces tables servies à la mode d'Italie et de Syracuse, ne me plut nullement sous aucun rapport : vivre en s'empiffrant deux fois par jour et ne jamais se trouver au lit seul la nuit, sans compter toutes les pratiques qu'entraîne ce genre de vie, voilà en effet des mœurs qui ne permettront jamais à aucun homme, qui les aurait pratiquées depuis l'enfance, de devenir sage -il n'est pas de nature exceptionnelle où l'on trouve ce mélange-, et encore moins de devenir un jour tempérant. ¹⁸³ »

C'est en fait à la faveur de ces voyages que Platon va se convaincre de la nécessité d'une action concrète en vue de changer les comportements des dirigeants politiques et les rendre plus propres à aider à l'amélioration des citoyens. On comprend alors mieux pourquoi c'est à la suite de ces premiers voyages que Platon fonda l'Académie.

Mais ce sont les deux derniers voyages en Sicile qui situent davantage sur ce que devrait être la politique selon le philosophe.

2-2-2-Les deux derniers voyages de Platon en Sicile

La Sicile est pour Platon, un lieu d'expériences politiques. Vers 367, Denys le Jeune succède à son père. Le philosophe, à l'invitation de Denys II, se rend à nouveau en Sicile pour demander « une terre et des hommes sérieux de vivre selon ses lois ». Il espère encore réaliser ses plans de la cité modèle, en convertissant un seul homme et non plus un *démos* (peuple) tout entier.

¹⁸¹ Archytas, qui était philosophe, mathématicien et ingénieur, faisait régner à Tarente une tyrannie éclairée par la science et la sagesse.

¹⁸² On raconte que Philolaos aurait vendu à Platon les écrits secrets de Pythagore qui seraient une des sources du *Timée*.

¹⁸³ Platon, *Lettre VII*, 326b.

« Comme cela me donnait à réfléchir et que je me demandais s'il fallait me mettre en route et répondre à cette invitation (celle de Dion) ou prendre un autre parti, ce qui pourtant fit pencher la balance, c'est que, si jamais on devait entreprendre de réaliser mes conceptions en matière de loi et de régime politique, c'était le moment d'essayer. En effet, je n'avais qu'un seul homme à convaincre et cela suffisait pour assurer en tout l'avènement du bien. »¹⁸⁴

Ce second voyage en Sicile se solde également par un échec : le philosophe échoue dans la réalisation de ses conceptions en matière de loi et de régime politique établi dans la *République*.

« (...) Alors que moi je te (Denys II) faisais des recommandations, toi tu n'étais pas disposé à les mettre en pratique. Et pourtant il n'est pas difficile de mettre en évidence le fait que si ces recommandations avaient été mises en pratique, c'eût été la meilleure chose pour toi, les Syracusains et tous les Siciliens. »¹⁸⁵

Platon peut partir, après avoir été en danger de mort. Il ne doit son salut qu'à l'intervention du pythagoricien Archytas. Voici, selon Diogène Laërce, la lettre de ce dernier :

« Nous tous, amis de Platon, vous avons envoyé Lamiscos et Photidés, avec mission de nous ramener ce philosophe, en souvenir des accords passés avec nous. Vous agirez bien en vous rappelant votre désir empressé de recevoir Platon, vos promesses de le recevoir avec bienveillance, de lui laisser la liberté d'aller et venir. Souvenez-vous encore avec quelle impatience vous avez souhaité sa venue, et comme vous l'aimiez alors plus que personne. S'il vous a causé du souci, soyez généreux, et libérez-le sans lui faire aucun mal. Ce faisant, vous serez juste et vous nous ferez grand plaisir. »¹⁸⁶

¹⁸⁴ Platon, *Lettre VII*, 328c.

¹⁸⁵ Platon, *Lettre III*.

¹⁸⁶ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 21-22, Le Livre de poche, « Pochothèque », 1999.

En 361, une nouvelle invitation du tyran conduit Platon à Syracuse. Il ne peut le convaincre de la nécessité de réaliser la justice. Et c'est, à nouveau, sans avoir obtenu de résultat qu'il revient à Athènes. Là, selon Diogène Laërce, il ne s'occupe pas de politique, même s'il est spécialisé en la matière : le peuple est maintenant accoutumé à d'autres types d'institutions¹⁸⁷. Cependant Platon agit encore et ne quitte pas réellement le monde de la *praxis*¹⁸⁸. En 357, il aide son disciple Dion dans une tentative pour renverser Denys le Jeune. Avec quelques compagnons dont certains étaient des membres de l'Académie, Dion débarque à Syracuse et s'empare du palais, profitant d'une absence de Denys. Cet ami à Platon, dont celui-ci écrivit qu'il révélait des aptitudes à la philosophie supérieures à toutes celles des jeunes gens qu'il avait rencontrés, se trouvait ainsi à la tête d'une cité. Mais, en butte aux tentatives de reprise du pouvoir par Denys et en proie à toutes sortes de difficultés politiques intérieures et extérieures, Dion se comporte d'une manière maladroite et autoritaire jusqu'au jour où il fut assassiné par l'un de ses fidèles amis, Calippe, ancien disciple de l'Académie qui l'avait aidé à s'emparer du pouvoir.

Double et cruelle déception pour Platon, alors âgé de 75 ans. La pratique politique semble appartenir à un domaine réfractaire aux exigences morales de la philosophie et semble perdre même les meilleurs qui s'y risquent.

Le dernier ouvrage de Platon, les *Lois*, se ressent de cette illusion. Le projet de la *République*, d'une cité idéale, gouvernée par des philosophes, est

¹⁸⁷ Diogène Laërce, *Ibid.*, III, 23.

¹⁸⁸ Diogène Laërce, *Ibid.*, III, 23 : « Il ne voulut point se mêler de gouvernement, bien qu'il fût fort habile en la matière, si l'on en juge par ses écrits. Mais la raison de sa décision fut que le peuple était trop accoutumé à d'autres modes de gouvernement que le sien. Pamphile (*Souvenirs*, I. XXV) dit que les Arcadiens et les Thébains, construisant Mégalopolis, le demandèrent pour législateur, mais ayant appris qu'ils ne voulaient pas d'un régime égalitaire, il refuse de se déplacer.

abandonné au profit d'un projet politique plus réaliste ; laissant une large part à une réflexion plus juridique sur les aspects institutionnels et les lois de la cité la meilleure possible.

DEUXIEME PARTIE

LES FONDMENTS DE LA CONCEPTION PLATONOCIENNE DE LA POLITIQUE

Chapitre IV : DE L'IDEALISME A L'IDEE DE LA CITE IDEALE CHEZ PLATON

A-Les aspects conceptuels de l'idéalisme platonicien

1-Les concepts clés

1.1-La dialectique

Pour Platon, le philosophe authentique est différent du sophiste. Contrairement à celui-ci, le philosophe « ne juge pas sur les apparences », et n'est pas ignorant.¹⁸⁹ Le philosophe est celui qui « veut goûter de toute science, qui se met joyeusement à l'étude et s'y révèle insatiable ».¹⁹⁰ Ce qui le rend capable d'« atteindre à la connaissance de l'immuable » et d'éviter d'errer « dans la multiplicité des objets changeants ».¹⁹¹ C'est dire que le philosophe doit apprendre à user correctement des mots, c'est-à-dire non pas pour séduire à la façon des sophistes ou des orateurs politiques, mais pour découvrir la vérité. Tel est le problème que pose Platon. Tel est le problème de la philosophie.

La philosophie consiste avant tout à chercher à savoir ce que l'on dit, à casser les imprécisions du langage, à briser la coque superficielle des mots pour en extraire le sens, le sens essentiel. Pour ce faire, il convient que la philosophie ait une démarche rigoureuse. Cette démarche, Platon la définit : il s'agit de la dialectique.

Pour comprendre ce que signifie la dialectique platonicienne, il faut se remémorer de quelle manière on concevait la philosophie à Athènes, au V^e siècle avant Jésus-Christ. Après une formation littéraire, musicale - et quelques rudiments de mathématiques-, tout Athénien bien né abordait au moment de l'adolescence la philosophie, c'est-à-dire une étude plus poussée des sciences

¹⁸⁹ Platon, *La République*, Livre V, 476e.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 475a.

¹⁹¹ Platon, *op.cit.*, Livre VI, 484d.

(mathématiques, astronomie, cosmologie) et, aussi, de tous les problèmes tournant autour de la morale, de la politique, de la religion. A l'origine, *philosophie* signifie « amour » (*philia*) du « savoir » (*sophia*), c'est-à-dire désir gratuit et désintéressé de savoir. Comment étudiait-on la philosophie ? Par la discussion, le *dialogue*. Dialogue vivant entre maîtres et disciples, ou entre jeunes disciples.

Platon veut assainir la discussion philosophique, dont la pratique avait été viciée en particulier par les sophistes et, d'une manière générale, par une mode qui consistait à ramener la philosophie à l'étude des raffinements de l'argumentation dans une discussion, à la quête des raisonnements les plus habiles, à l'art de savoir réfuter n'importe quel sur n'importe quel sujet.

Mais, pour Platon, si la philosophie n'a réellement en vue que la vérité, alors elle exige une démarche rigoureuse: la dialectique.

En effet, Platon nomme dialectique la démarche par laquelle l'âme s'arrache aux apparences pour s'ouvrir à la connaissance des Idées vraies. Elle comporte une phase ascendante – la remontée du sensible vers les Idées -, une phase descendante – le retour de l'âme vers le sensible où elle ne voit plus désormais que simulacres. L'ascension dialectique comprend deux étapes correspondant à deux niveaux de l'Être et de la connaissance¹⁹² :

-sur le plan de l'Être. Dans le monde sensible, on s'élève des apparences vers les choses sensibles, les objets concrets eux-mêmes. Passant au monde intelligible, on va des objets idéaux – mathématiques – aux Idées, et de là, à l'Idée la plus éminente, l'Idée du Bien ou l'Un Bien, qui est « au-delà de l'Être en dignité et en puissance » ;

¹⁹² Platon, *La République*, Livre VI, 309a.

-sur le plan de la connaissance. La première étape est la connaissance du sensible ou *opinion (doxa)* qui comporte deux degrés : a) la conjecture qui s'adresse aux apparences décevantes de ce monde ; b) la croyance, la manière dont nous percevons les objets sensibles. La seconde étape est celle de la science ou connaissance du monde intelligible (*épistémè*) ; elle comprend aussi deux degrés : a) la connaissance discursive ou raisonnée (*dianoia*), essentiellement représentée par les mathématiques, qui a pour objet les concepts intelligibles (Idées mathématiques) ; b) l'intelligence (*noûs*) ou la connaissance qui s'élève, plus haut que les objets, jusqu'à la contemplation des Idées, objets ultimes de la connaissance dont les mathématiques ne constituent qu'une propédeutique, et surtout de l'Idée du Bien, le rayonnement du Un Bien sans lequel ne pourrait s'accomplir cette ascension de l'ombre à la lumière.

Par l'Allégorie de la caverne, Platon illustre la thèse de l'ascension vers la connaissance des Idées et met en relief l'importance qu'il accorde à l'éducation des gouvernants de la Cité, qui connaissent cette difficile ascension des ténèbres la lumière. Une fois achevé ce processus d'apprentissage ardu, les gouvernants peuvent diriger l'Etat, car l'âme a atteint la perfection et connaît le Bien.

Au-delà de cet aspect métaphysique, la dialectique dans ses manifestations concrètes chez Platon est l'art de la discussion, du dialogue, en tant que moyen de s'élever des connaissances sensibles aux Idées, à la vérité. Ainsi, pense-t-il que certains s'engagent dans « la controverse » et

« croient raisonner alors qu'ils disputent. Cela vient de ce qu'ils sont incapables de traiter leur sujet en l'analysant sous ses différents aspects : ils procèdent à la contradiction en ne s'attachant qu'aux mots, et usent entre eux de chicane et non de dialectique. »¹⁹³

¹⁹³ Platon, *La République*, Livre V, 453d-454c.

Comme Socrate, Platon n'accepte comme recevable qu'une idée obtenue à l'issue d'un processus dialectique serré. La forme du dialogue permet ainsi, grâce à la succession des questions et des réponses, d'éliminer, par touches successives les approximations de la pensée et d'aboutir par l'usage de la Raison à la définition d'Idées générales comme le Bien, la justice. Ces idées générales ou concepts sont seules capables de hisser l'esprit humain au-dessus des simples opinions, multiples ou irréfléchies et souvent infondées car elles sont issues de nos sens et non de la Raison. Dans un dialogue philosophique, où la volonté de l'emporter sur l'autre ou de briller par des raisonnements captieux doit s'effacer au profit de la recherche désintéressée du vrai, les questions de l'un doivent forcer l'autre à préciser ses réponses – ses réponses exigeant de nouvelles questions -, cela en vue de supprimer tout malentendu, toute duplicité des termes. En serrant les questions et les réponses, de proche en proche, on parvient à élucider réellement une question, en percevant le sens des mots : savoir ce qu'est, par exemple, la justice, ou la vertu, ou la piété, ou la beauté, etc., au lieu de badiner avec ces mots pour poursuivre toutes sortes de raisonnements douteux.

Par la dialectique bien conduite, il est alors possible d'atteindre à la science de la justice, de la vertu, de la piété, de la beauté, au lieu de se contenter de n'en avoir que de simples opinions : il devient possible d'en saisir l'Idée qui fasse voir ce qu'est chacune de ces choses, c'est-à-dire leur essence. L'essence est encore appelée *eidos* ou *idéa*, deux termes signifiant « forme » ou « idée ».

La réflexion de Platon sur le langage s'élargit par la distinction entre un monde de vérités, d'essences, encore appelées Idées – immuables, objectives, universelles – objets de science, et un monde d'apparences – changeantes, subjectives, incertaines -, objets de l'opinion.

Les Idées, perçues par l'intelligence seule sans le recours de l'expérience sensible, forment le monde intelligible ; les apparences, perçues à travers le témoignage incertain des sens, forment le monde sensible.

1.2.-: Le sensible et l'intelligible : le dualisme et l'immortalité de l'âme

Pour comprendre le sensible et l'intelligible chez Platon, il faut recourir à sa doctrine des idées qui repose sur deux thèses majeures: la dualité de la réalité et l'immortalité de l'âme.

1.2.1-La dualité de la réalité

Il faut distinguer chez Platon le monde des apparences sensibles, changeant, insaisissable et en perpétuel devenir, et, au-delà, invisible, le monde intelligible, celui des Idées éternelles et immuables, qui serait le lieu du Vrai en soi. Ce monde des Idées est celui où se situent les archétypes, les modèles, c'est le monde du Bien ou de l'Etre par excellence d'où procèdent toutes choses; quant au monde sensible, voué à la finitude, il ne doit sa réalité qu'à sa participation au monde intelligible dont il est la copie, la dégradation ontologique : l'imitation ne peut avoir le même degré d'être que le modèle. En distinguant la réalité telle qu'elle nous apparaît de ce qu'elle est en vérité, en postulant que tout ce qui existe dans le monde quotidien sous la modalité du paraître est fait à l'imitation du monde intelligible, de l'Etre en soi, Platon prétendait s'attaquer aux connaissances fondées sur la sensation et l'empirisme et opposait la stabilité du véritable savoir aux changements de l'opinion: l'homme n'est pas la mesure de toutes choses comme le prétendait le sophiste Protagoras puisqu'une telle mesure ne pouvait se trouver que dans ce monde transcendant des Idées.

L'idée, qui est objet de pensée, sert de modèle idéal pour connaître et agir sur le monde sensible. Ainsi, ce lit en bois que je perçois a été fabriqué par un artisan à partir d'un certain modèle idéal de lit qui, lui, existe indépendamment

de toute matière; cette forme intelligible ou idée du lit, parfaite et immuable, ne peut se confondre ni avec les autres idées ou archétypes, c'est-à-dire modèles idéaux qui possèdent chacun leur propre définition et essence, ni avec leur réalisation concrète dans le monde sensible comme objets qui en sont nécessairement les copies imparfaites, soumises au temps et à la dégradation. Il existe donc des formes intelligibles auxquelles les réalités sensibles participent, qu'elles soient naturelles ou artificielles, mais il y a aussi, pour Platon, des idées de réalités plus abstraites, comme les mathématiques, les figures géométriques et, surtout, l'idée qui est au sommet du monde intelligible et qu'il faut chercher à contempler, l'idée du Beau en soi. Car, pour Platon, la condition première de l'humanité, c'est l'ignorance dont il faut se départir impérativement : produit de notre éducation et de nos habitudes, elle nous rend prisonniers des apparences. Dans l'Allégorie de la caverne¹⁹⁴, Platon décrit à travers la parole de Socrate cette situation de non savoir dans laquelle nous nous trouvons.

Le mythe raconte l'histoire étonnante de plusieurs prisonniers enchaînés, vivant depuis leur enfance « dans une demeure souterraine en forme de caverne ». Obligés de se tourner vers une paroi sur laquelle ils ne perçoivent que des « ombres portant des objets de toutes sortes, et des statuettes d'hommes et d'animaux », ils sont incapables de distinguer les objets des ombres qu'ils projettent. On ne sait pas si ces prisonniers se trouvent là pour purger une peine ou s'ils y sont nés.

Pour Platon, la caverne représente la condition humaine, à laquelle personne n'échappe s'il vit dans l'apparence. Pour lui, les prisonniers « sont comme nous ». Notre âme est toujours enfermée en nous-mêmes, comme les prisonniers dans leur prison.

¹⁹⁴ Platon, *La République*, Livre VII, 512a-515b.

Dans cette situation, l'un d'eux est libéré et forcé « à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière ». La confusion et la peur l'amènent à douter de lui-même, comme quand un aléa de la vie vient bousculer nos *a priori*. Le prisonnier, écrit Platon, « se sent embarrassé et croit que les choses qu'il voyait avant étaient plus vraies que celles qu'il voit maintenant ». La connaissance est un processus ardu, qui suppose de purifier l'âme en abandonnant certains réflexes et les mécanismes physiologiques qui donnent de la stabilité émotionnelles a beaucoup de ceux qui se jettent dans le mensonge. Le prisonnier « aura besoin de s'habituer, s'il doit en venir à voir les choses d'en haut » et s'il veut pouvoir contempler la lumière du Soleil, qui, dans le mythe, représente le Bien. Le Bien est ce qui donne de la réalité aux choses que nous connaissons et les met au jour ; il s'apparente à la clarté de la connaissance. Quiconque connaît le Bien ne se trompe plus ni n'emprunte la voie sans issue des opinions parce qu'il a une clé pour reconnaître la vérité et la Justice. Toutes les autres Idées sont ordonnées autour du Bien, dont elles tirent leur sens. Le Bien, comme le Soleil, ne crée pas, mais il illumine toutes les choses et en éclaire le sens. Le critère de la perfection absolue ou relative des choses, autrement dit leur relation avec le Bien, s'applique tout autant à la connaissance politique qu'aux autres types de connaissance. Le mythe donne à voir la réalité authentique, c'est-à-dire le Bien auquel on accède par le perfectionnement de l'âme, avec son ascension du monde visible vers le monde intelligible.

Connaître, ce sera alors faire l'effort de s'arracher de la fascination des ombres et des images du monde de la caverne, lieu du paraître, de l'illusion et de l'ignorance, pour s'élever dialectiquement vers le savoir afin de saisir la véritable place des éléments qui constituent le monde et jouir de la contemplation des Idées.

1.2.2- L'immortalité de l'âme

Mais une telle théorie ne peut se comprendre que par la conception que Platon se fait de l'âme humaine, car si l'on cherche la vérité, c'est qu'on ne la connaît pas, et si l'on se trouve en face d'elle, comment savoir que c'est la vérité puisqu'on ne sait pas ce qu'elle est ? Comment l'âme peut-elle seulement savoir puisque ses connaissances ne peuvent venir ni de l'expérience personnelle du monde sensible, ni des autres qui sont prisonniers des apparences de la caverne ? C'est le paradoxe que Platon lui-même soulève dans le *Ménon*: comment peut-on chercher ce que l'on ne connaît pas?

La réponse de Platon sur ce point est claire: tout ce que connaît notre âme ne peut provenir de cette vie présente mais bien d'une existence antérieure où, séparée du corps, elle a pu contempler les idées. Autrement dit, pour Platon, notre âme est immortelle et a eu commerce avec les idées mais, jointe accidentellement au corps, elle a oublié ce qu'elle savait depuis toujours. D'où l'impérative nécessité de se dégager des chaînes corporelles qui font obstacle au cheminement dialectique de la connaissance des vérités intelligibles.

« - Quand donc, reprit Socrate, l'âme atteint-elle la vérité ? Quand elle entreprend de faire quelques recherches de concert avec le corps, nous voyons qu'il l'induit en erreur.

-C'est vrai.

- N'est-ce pas en raisonnant, qu'elle prend, si jamais elle la prend, quelque connaissance des réalités?

-Si.

- Mais l'âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble, ni l'ouïe, ni la vue, ni la douleur, ni quelque plaisir, mais qu'au contraire, elle s'isole plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et qu'elle rompt, autant qu'elle peut, tout commerce et tout contact avec lui pour essayer de saisir le réel.

-C'est juste.»¹⁹⁵

Connaître, pour répondre au paradoxe du *Ménon*, c'est donc arriver à reconnaître, à se ressouvenir, et tout le travail de la dialectique comme celui du mythe chez Platon va consister à réveiller le plus possible les souvenirs enfouis en l'âme, à faire cet effort de réminiscence, afin de se réapproprier ce savoir passé du vrai qu'elle a toujours eu en elle mais qu'elle ignore posséder. A l'ascension dialectique du discours rationnel qui permet la réminiscence fait écho chez Platon toute une pédagogie amoureuse qui dépasse les apparences sensibles et les passions et permet cette communication à l'Être. Il faut se détourner de l'*eros* vulgaire, de la fascination de la singularité du corps de l'autre, pour ne considérer en lui que l'universalité à laquelle il nous renvoie et qui n'est autre que l'idée du beau; cet amour du beau corps doit être une médiation vers l'amour de plusieurs beaux corps puis de tous les beaux corps, afin de passer à la considération des belles âmes et des belles vertus qui nous permettent alors de redécouvrir l'idée du Beau en soi. Fils de *Poros* et de *Pénia*, de la ruse et de la pauvreté, Eros représente ce mélange de désir, de manque d'être, et de calcul, il est cette médiation inespérée entre le monde sensible et le monde intelligible qui rend possible la contemplation de l'idée du Beau. Le seul véritable amour qu'il faut ainsi rechercher est celui de la sagesse: il est philosophe.

1.2.3- *Le sensible et l'intelligible*

Les opinions multiples et contradictoires doivent leur imprécision et leur mobilité au témoignage des sens sur lesquels elles s'appuient.

Par exemple, lorsque j'émetts une opinion sur la beauté d'une chose : je trouve ce visage d'homme ou de femme beau ; je dis qu'il est beau. Pourquoi ?

¹⁹⁵Platon,*Phédon*,Ed.41Garnier,1958,65d.

Parce que, peut-être, je suis sensible à certains aspects physiques, forme du visage, couleur des yeux, des cheveux, de la peau...Mais tel qui me plaît, déplaît à autrui, peut-être sensible à d'autres aspects physiques. Si l'opinion est partielle, partielle, superficielle, si elle est également changeante – tel qui me plaît aujourd'hui me déplaira demain -, c'est qu'elle dépend de sensations. Les opinions appartiennent au domaine du sensible.

Il en est de même de la justice : je crois me forger une opinion libre, personnelle, alors que je me fie à une impression, que je suis sensible à tel orateur persuasif ou aux entrainements de la foule.

Mais la beauté ou la justice sauraient-elles se réduire à ce qui me plaît ? En effet, dans ce cas, comment expliquer que tout homme possède un tant soit peu un souci de justice, une capacité de vivre en société – même les brigands, les hors-la-loi sont capables d'agir de concert et de suivre une conduite commune pour commettre leurs méfaits ; et comment, d'autre part, expliquer que l'on puisse s'accorder pour dire que ceci ou cela est beau ?

En matière de justice, il est possible de s'élever au-dessus des opinions, de comprendre leur étroitesse ou leur partialité, encore faut-il pour ce faire étouffer nos désirs, nos intérêts, nos passions égoïstes, à savoir le goût des honneurs, de l'argent, de la puissance...qui provient du soin que nous accordons à notre corps, à nos sens.

En matière de beauté, la réalité véritable de la beauté ne se révélera pas tant dans le spectacle des beautés sensibles (matérielles, charnelles...) que dans la considération de beautés plus immédiates qui s'imposent avec plus d'objectivité à mon intelligence : la beauté d'une âme (que même un corps difforme peut cacher), la beauté d'une conduite, d'une pensée, et, au-delà même de ces diverses manifestations de la beauté, l'Idée de beauté.

Les sens constituent donc des entraves à la connaissance des véritables réalités. Ils nous arrêtent au stade d'opinions partielles et précaires, en nous faisant prendre pour vrai ce qui n'est qu'une apparence fragmentaire et fugitive des véritables réalités.

Cependant, ce qui est vrai pour le juste et le beau, est vrai pour *n'importe quelle idée* : l'Idée de grand, de petit ; l'Idée de santé, de maladie ; l'Idée d'homme, d'animal, de cheval, d'arbre ; l'Idée de lit, de table, de toute qualité, de tout objet naturel ou artificiel : en effet, il y a d'une part ce que sont réellement chacune de ces qualités ou de ces choses et il y a d'autre part leurs imitations imparfaites et multiples, perceptibles par l'entremise des sens.

Car cette distinction entre un monde sensible et un monde intelligible prend, avec Platon, une dimension cosmologique : comment expliquer la genèse des choses et du monde ? Non pas comme l'entendaient les philosophes présocratiques et la plupart des savants contemporains de Platon, par la combinaison complexe d'éléments matériels simples (du feu, de l'air, de l'eau, de la terre, selon des procédés mécaniques de combustion, d'évaporation, de condensation ou de raréfaction, etc.). Chez Platon, les Idées sont les causes de tout ce qui existe dans le monde visible.

Autrement dit, toutes les réalités de la nature, de la matière aux astres, en passant par les plantes, les animaux, les hommes, etc., n'existent qu'en tant qu'elles participent de réalités plus parfaites, de réalités idéales. Les Idées sont les causes de tout ce qui existe comme les êtres réels sont causes de leurs ombres et de leurs reflets.

De même qu'un beau corps n'est qu'un reflet faible et fragile de ce qui peut être le beau en soi, et une loi juste, une lointaine imitation de ce que peut être le juste en soi, de même, les hommes, les arbres, les chevaux, les tables, sont les copies imparfaites d'un même modèle d'homme, d'arbre, de cheval, et les tables

et les lits que fabrique le menuisier, des copies variables d'un même modèle idéal de table ou de lit.

Ce qui caractérise principalement les réalités intelligibles ou les Idées, c'est leur stabilité, leur éternité : leur être. Et ce qui caractérise principalement les réalités sensibles, c'est leur mobilité, leur apparition et leur disparition, leur naissance et leur mort : leur devenir.

L'être est objet de science, par définition stable et immuable. Le devenir est objet d'opinion, par définition instable et éphémère.

1.3- Les mathématiques : leur portée cosmologique et philosophique

1.3.1- Propédeutique à la science vraie

La dialectique, nous l'avons vu, est la science suprême, la seule qui atteigne l'être dans toute sa perfection. Mais on ne peut aborder cette science qu'après avoir parcouru un cycle d'études préparatoires, destinées à provoquer le retour de la pensée sur elle-même et à l'arracher à la sphère du devenir. Or, les objets élémentaires de la connaissance sont de deux sortes : les uns donnent lieu à des perceptions confuses et passives qui n'impliquent aucune contradiction ; les autres à des perceptions plus nettes mais contradictoires. Seuls ces derniers sont propres à éveiller l'esprit et à susciter l'examen et la réflexion¹⁹⁶. De cette classe le représentant le plus caractéristique est le nombre, qui nous apparaît à la fois comme unité et multiplicité, expression du fini et de l'infini. La science des nombres – logistique et arithmétique¹⁹⁷ – est donc la première des sciences préparatoires.¹⁹⁸ On peut signaler en passant ses avantages pratiques, si importants pour des guerriers, mais il ne faut pas oublier que Platon la considère ici en elle-même – comme étude des nombres purs – et non dans ses

¹⁹⁶ Platon, *La République*, Livre VII, 523b.

¹⁹⁷ Les mathématiciens grecs appelaient logistique l'art du calcul, et réservaient le nom d'arithmétique à la théorie des nombres.

¹⁹⁸ Platon, *La République*, Livre VII, 525a.

applications. Après elle, vient la science des figures planes ou géométrie. A son sujet Platon voit la même chose qu'au sujet de l'arithmétique. Il ne s'agit pas de la géométrie au sens vulgaire, de la planimétrie ou de l'arpentage, mais de la science des vraies figures et de leurs propriétés, qui, ayant pour objet ce qui est éternellement, attire l'âme vers la contemplation des choses d'en haut.¹⁹⁹ La troisième science introductive est la science des solides ou stéréométrie. De l'étude des solides en eux-mêmes on passe naturellement des solides en mouvement ou astronomie, l'ordre logique du développement des sciences, dans la présente classification, correspond à leur ordre dialectique.

1-3-2- La portée cosmologique et philosophique des mathématiques

Ce qui révèle le mieux l'existence des réalités vraies et cependant non sensibles, ce sont les mathématiques.

En effet, pour peu que je n'applique pas les mathématiques à des calculs purement utilitaires (comptabilité, négoce, architecture, arpentage...) mais que je les cultive pour elles-mêmes, elles ne me révèlent que ce qui confère à la démarche mathématique sa rectitude et sa vérité, c'est son caractère purement intellectuel, détaché des sens.

En arithmétique, le raisonnement n'a de valeur que dans la mesure où il porte non sur telle unité ou multiplicité sensible (1, 10 ou 1000 bœufs, ou chevaux...), mais sur des nombres indépendamment de ce qu'ils peuvent compter (1,2, 3..., 10, 1000...).

Lorsqu'en géométrie, je raisonne sur une figure, peu importe la figure sensible, visible que je trace. Lorsque j'obtiens le double du carré à partir de la diagonale, cette déduction sera toujours valable quel que soit le carré que je dessine, qu'il soit grand ou petit, qu'il soit déformé ou ressemblant vraiment à

¹⁹⁹ Platon, *Ibid.*, 526 e-527 e.

un carré : je ne raisonne pas sur le carré représenté, mais sur celui qu'il doit représenter.

De même, il ne saurait y avoir aucun être sensible absolument égal à un autre, aucun bout de bois réellement égal à un autre bout de bois, ni même aucune ligne droite que je dessine vraiment égale à une autre ligne droite : cette égalité parfaite, sur laquelle cependant je raisonne en arithmétique et en géométrie, ne sera jamais aussi parfaite que représentée par mon intelligence.

Ainsi, les mathématiques me révèlent l'existence de réalités vraies non sensibles et qui ne sont vraies que parce qu'elles ne sont pas sensibles. Par les relations rationnelles qu'elles permettent d'établir entre des objets qui n'ont de réalité que pour l'intelligence, elles nous préparent à la vision de l'ensemble du monde intelligible. Elles nous dévoilent ainsi à travers leurs parcours et leurs démarches un monde ordonné, mesuré, hiérarchisé, harmonieux qui nous force à concevoir un monde distinct du monde sensible, supérieur à lui en rectitude et en beauté.

De cette harmonie et de cette ordonnance du monde intelligible, nous saisissons un reflet et une image dans le monde sensible : témoignent la régularité et la constance des mouvements des astres que les mathématiques appliquées permettent de dévoiler. L'astronomie est, avec ou après les mathématiques, la science la plus élevée à laquelle doit s'initier le philosophe, d'autant que les astres sont des dieux : Platon renoue avec une tradition théologique, abandonnée par les philosophes présocratiques, pour lesquels les astres n'étaient faits que de matière (des tubes de feu percés dont les trous nous laissent apercevoir la lumière pour Thalès ; des pierres incandescentes pour Anaxagore...).

On sait que depuis Thalès – qui aurait réussi à prévoir l'éclipse de soleil de 580 av. J.-C. - et surtout depuis Pythagore et les pythagoriciens, jusqu'aux

savants contemporains de Platon dont certains (tel Eudoxe) fréquentaient l'Académie, les Grecs ont eu le mérite d'appliquer les mathématiques à l'astronomie²⁰⁰. Les pythagoriciens ont également étendu l'application des mathématiques à l'étude de l'intervalle des sons : par exemple, ils ont établi des rapports mathématiques entre les longueurs de la corde d'une lyre et les différentes hauteurs de la gamme. Ainsi affirmaient-ils qu'une même harmonie régnait dans le monde sonore et la musique et le monde céleste de la révolution des astres²⁰¹.

Le monde terrestre de l'homme recèle aussi quelques tendances à l'ordre dans la mesure où l'homme est intelligence et raison, et qu'il peut, grâce à elles, mener une vie sage, réglée, ordonnée. Quand il s'agit d'animaux, de plantes, d'êtres vivants en général, leur organisation, leur structure manifestent un ordre intelligent qui ne peut être le fruit du hasard ou de la nécessité, ordre qui devient quasi inexistant dans les corps de matière brute.

De même qu'un beau corps est un lointain reflet de ce que peut être le beau en soi, de même, l'ordonnance mathématique du ciel visible et de ses révolutions (comme l'ordonnance mathématique des harmonies en musique) manifeste, tout en la voilant, la perfection d'un monde supérieur – comme si la présence de la matière, d'une réalité sensible, arrêtaient ou déformaient un tant soit peu la lumière d'une beauté parfaite supérieure.

Mais de quelle beauté s'agit-il exactement ? Du rayonnement du bien : le beau est un éclat du bien.

²⁰⁰ Plutarque, « Vie de Nicias », *Vie des hommes illustres*, trad. R. Flacelière et E. Chambry, Les Belles Lettres, 1^{re} éd. 1957.

²⁰¹ Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson et A. Ph. Seggonds, Aubier, 1996, § 115-117.

1.4- Le bien

Le bien, l'Idée du bien est l'objet ultime de la connaissance philosophique : sans la vision du bien au sommet de la quête de la vérité, la philosophie ne saurait posséder cette vision d'ensemble qui lui permet de relier entre elles mathématique, astronomie, théorie de la musique, dialectique, et surtout de relier entre elles les Idées que la dialectique permet de saisir.

Le bien est la cause de tout ce qui est ordre et beauté dans le monde, nous dit Platon dans le livre VII de la *République*. Le bien, en effet, est ce qui dispose les choses pour le mieux, ce qui les dispose bien.

Le bien dispose les choses pour le mieux, parce qu'il les relie ensemble, non pas capricieusement, aveuglément, mais avec intelligence et ordonnance. On ne saurait rendre compte de l'ordre intelligent du monde sensible, céleste et terrestre, par la combinaison fortuite de ses éléments matériels. Seules des réalités immatérielles – les Idées ou les Formes – peuvent donner forme – ordonnance et éclat – à la matière du monde sensible. Mais, à leur tour, les Idées qui forment le monde intelligible n'existent que par et pour le bien. Le bien est l'Idée qui unit les Idées entre elles, la fin vers laquelle tendent le monde intelligible et le monde sensible.

Le bien constitue la fin que poursuit tout être. A quoi tendent les astres divins dans leurs révolutions, sinon à reproduire ce qui est bon et parfait ? Le moindre être vivant recherche aussi son bien, et c'est ainsi qu'il cherche à se reproduire et à perpétuer la vie, autrement dit, à la rendre éternelle. Et chez l'homme ? Chacun de nous désire le bien, mais s'arrête à des biens limités, étroits (bien de la santé, bien des honneurs, biens matériels...). Le bien de l'âme ne peut être que de s'élever à la contemplation du bien. Et la contemplation de l'Idée du bien est, pour le philosophe, l'objet ultime de la science des Idées qu'est la dialectique.

En effet, la contemplation du bien est nécessaire au philosophe, s'il ne veut pas faire de la dialectique un simple jeu gratuit et stérile. L'âme ne peut avoir une parfaite intelligence de la justice, de la beauté, de chacune des Idées, que si elle perçoit ce qui les relie les unes aux autres. Car qu'est-ce que la saisie de la justice, en dehors de la saisie des autres Idées – de la vertu, du courage, de la tempérance, mais aussi du beau, et de toutes les Idées... ? Isolée du monde intelligible, dont elle emprunte la lumière, une Idée ne peut être pleinement connue par l'âme. Or, cette lumière commune leur vient de l'Idée du bien.

Autrement dit la progression dialectique dans la recherche de la vérité (des véritables réalités que sont les Idées) doit aboutir, à force de questions, et d'hypothèses envisagées, à l'Idée anhypothétique dont dépendent toutes les autres Idées : l'Idée du bien.

L'Idée du bien est à la fois source de l'existence des Idées, et source pour l'âme de leur intelligibilité. Le bien est à la fois la fin de la quête de la sagesse et la source de la sagesse. En un mot, le bien désigne Dieu, terme suprême de la connaissance et garant de la vérité de cette connaissance. Mais il ne désigne pas un dieu mythologique, astral, ou un objet de culte déterminé. Il n'est pas un objet de croyance posé au commencement de la philosophie, de toute recherche dialectique.

Le bien est aussi la fin de toute action et sa contemplation, la source de toute moralité. La méchanceté résulte de l'ignorance, en particulier de l'ignorance de ce qu'est le bien.

Or, chez Platon, morale et politique sont inséparables : un homme accompli ne peut être qu'un citoyen accompli. Et comme pour être un homme de bien, ou un bon citoyen, il faut connaître le bien, faute de pouvoir le connaître par soi-même dans tout son éclat, il convient au moins d'être guidé par ceux qui se sont élevés jusqu'à cette connaissance, c'est-à-dire les philosophes.

C'est pourquoi il est nécessaire, pour le bien de tous, que les philosophes soient mis à la tête de la cité. De cette manière le sort de la cité ne dépendra plus du caprice de l'opinion, mais sera soumis aux directives d'un savoir sûr et ferme.

2-Quelques conceptions fondatrices de la théorie politique de Platon

2.1-Le mythe de Prométhée : pourquoi Platon devait inventer l'art politique ?

Platon fait dans son dialogue *Protagoras* raconter ce mythe par le sophiste qui porte ce nom.

Au moment de l'apparition des différents êtres vivants, les dieux chargèrent deux frères, des Géants du nom de Prométhée et d'Epiméthée, de leur donner des qualités pour qu'ils puissent survivre. Ainsi, Epiméthée donna aux uns (les oiseaux) des plumes et la faculté de voler, aux autres (les mammifères) une peau ou des fourrures pour résister au froid, etc. Venu inspecter le travail de son frère, Prométhée s'aperçut qu'Epiméthée avait tout distribué aux animaux et n'avait rien gardé pour l'espèce humaine : « Il trouva que les autres animaux étaient partagés avec beaucoup de sagesse, mais que l'homme était nu, sans vêtement, sans défense.²⁰² » C'est alors qu'il eut l'idée de voler le feu et les techniques aux dieux, car nu il est et sans défense, l'homme mourrait. Le mythe dit que Prométhée fut cruellement puni pour son vol (un aigle devait lui dévorer éternellement le foie).²⁰³

Cette histoire a eu un tel impact symbolique que l'on qualifie encore aujourd'hui de « prométhéen » l'homme qui, par sa technique et son travail, entreprend de s'égalier aux dieux. A la différence des animaux, bien pourvus par la nature, l'être humain est au départ démuné de tout.

²⁰² Platon, *Protagoras*, 321c.

²⁰³ Platon, op.cit., 320d-322e.

Cependant, ce mythe met en lumière le lien originel qui unit la technique et la politique. Prométhée dérobe le feu, le « génie créateur des arts », pour en faire don aux hommes naturellement démunis de tout. En remettant le feu aux hommes, Prométhée leur donne « l'intelligence qui s'applique aux besoins de la vie », c'est-à-dire le savoir-faire nécessaire afin de pourvoir à leurs besoins vitaux : le feu permet la cuisson des aliments, il est l'énergie nécessaire pour forger des outils et des armes, etc. Mais le mythe nous apprend aussi que Prométhée n'a pas eu le temps de dérober « l'art d'administrer les cités », indispensable pour user avec raison, c'est-à-dire pour le bien de tous, de la puissance quasi surhumaine que leur confère la technique :

« Mais quand ils (les hommes) s'étaient rassemblés, ils se faisaient du mal les uns aux autres, parce que la science politique leur manquait, en sorte qu'ils se séparaient de nouveau et périssaient. »²⁰⁴

Sans l' « art politique », les hommes ne savent pas user à leur profit de la puissance technique. En s'affrontant, ils perdent leur combat contre la nature hostile. Au lieu de mettre la technique au service de la vie, ils l'utilisent pour la guerre, et causent ainsi leur propre malheur.

Aussi la philosophie politique ou la politique pour Platon, n'est pas d'abord la politique telle qu'elle se pratique dans les cités. C'est pourquoi, le philosophe va d'abord couper les liens entre la réflexion politique et la pratique politique de la cité où elle se déploie, seule façon de donner à la réflexion une dimension véritablement universelle. Ainsi, pour Platon l' « art d'administrer la cité », l'art politique existe ; mais il correspond à une réalité en soi, indépendamment des idées qu'on peut en avoir ou qu'on en a. En fait, la philosophie de Platon en général, est réaliste, mais un réalisme basé sur les Idées. Ces Idées sont pour le philosophe, des réalités en soi, indépendantes de la pensée : on les découvre, on

²⁰⁴ *Idem.*

ne les invente pas. Il y a donc, nous l'avons vu plus haut, une réalité des Idées chez Platon.

2.2-La réalité des Idées

Contre le sensualisme, Platon affirme la réalité des Idées, essences universelles saisies par l'esprit, formes pures éternelles, modèles des réalités. Elles ne sauraient exister dans le sensible, où tout est singulier et changeant. Elles existent dans le monde intelligible c'est-à-dire suprasensible. Le monde sensible est fait des apparences du monde intelligible. Cependant, il y a une parenté de l'âme et de l'Idée, ce qui explique que l'âme soit capable de reconnaître la vérité supérieure des Idées.

En effet, autrefois, l'âme aurait contemplé les véritables réalités ou Idées, c'est-à-dire le bien, le vrai, le beau, le juste, etc. Comment, en effet, désirerais-je le vrai, le bien, le beau, le juste... si je ne savais déjà, confusément, ce qu'ils sont ? Si j'étais tout à fait ignorant de la vérité, je ne pourrais même pas désirer la chercher ; si j'aspire à la vérité, c'est parce que je la connais déjà : il faut donc que je m'en ressouvienne.

Comment expliquer que je puisse acquérir l'Idée du juste, quand rien dans le monde ne me présente quelque chose ou quelqu'un qui soit parfaitement juste ? Comment est-ce que je parviens à concevoir l'Idée d'égalité, quand rien dans le monde sensible ne présente deux êtres absolument égaux ? Il faut donc bien que j'aie acquis la vision de ces Idées dans une vie antérieure. C'est que Platon semble avoir partagé avec les pythagoriciens la croyance en une vie de l'âme avant son incarnation dans un corps, à la réincarnation successive des âmes (ou métempsycose).

Le but d'une existence philosophique est d'éveiller le ressouvenir de la connaissance des Idées, que l'âme recèle à l'intérieur d'elle-même et que lui font oublier les séductions et les mirages du monde sensible ; d'empêcher que

l'âme abaisse ses regards vers le monde d'ici-bas et la satisfaction des sens qui la perdent – comme Narcisse qui, à force d'abaisser ses regards vers la contemplation de sa propre image, s'est noyé dans l'eau qui la reflétait- pour les tourner vers le monde divin des Idées, en un mot, de la libérer de l'emprise du corps- libération symbolisée dans l'allégorie de la caverne du livre VII de la *République* par le tableau de l'homme qui réussit à se délivrer de ses chaînes, à se retourner, puis à monter vers la lumière et à jouir de l'éclat du jour.

2.3-L'allégorie de la caverne ou la possibilité d'un dirigeant idéal

Les différentes étapes qui marquent la montée du philosophe vers la sagesse suprême- la science du bien-, seule en mesure de le rendre apte à gouverner la cité idéale : voilà ce que décrit le livre VII de la *République*. D'abord de manière allégorique : dans la célèbre allégorie de la caverne ; ensuite, d'une manière explicite : dans la définition du contenu et de l'esprit de l'enseignement et dans l'indication des différents moments de la carrière du philosophe, depuis son jeune âge jusqu'à l'âge propice au gouvernement de la cité.

L'allégorie de la caverne²⁰⁵ se présente de la manière suivante : Socrate invite Glaucon à imaginer le tableau ci-après : des prisonniers enchaînés au fond d'une caverne, le corps et la tête immobilisés, regardent défiler des ombres sur la paroi de la caverne qu'ils ont devant les yeux, tout en percevant des échos des voix.

D'où viennent ces ombres ? De figurines en bois et en pierre représentant des hommes, des animaux, portées, comme dans un théâtre de marionnettes, au-dessus d'un mur par des machinistes. Et ces échos ? Des voix de ces machinistes. En retrait, loin sur une hauteur- mais toujours à l'intérieur de la caverne, un feu brille : sa lumière éclaire ces figurines ou ces marionnettes et,

²⁰⁵ Platon, *La République*, livre VII, 514a-517b.

passant au-dessus du mur, projette ainsi leurs ombres sur la paroi du fond de la caverne.

On libère un des prisonniers : il peut se retourner, regarder les figurines dont il n'avait jamais vu que les ombres mais dont la clarté, à présent, l'éblouit. On le traîne jusque devant le feu dont l'éclat l'éblouit plus encore. Son premier mouvement est de trouver les ombres qu'il voyait auparavant plus distinctes que les figurines et, *a fortiori*, que la lumière du feu.

Puis on l'emmène jusqu'à l'entrée de la caverne qui est ouverte à la lumière du jour ; on le sort de la caverne. Incapable alors de supporter la vue du jour, il regarde d'abord l'ombre des plantes, des animaux, des êtres vivants sur le sol ainsi que leurs reflets dans les eaux, avant de lever progressivement les yeux sur ces êtres qui l'entourent et, enfin, vers le soleil lui-même.

Le prisonnier qui a contemplé de telles merveilles ne consent pas aisément à revenir dans la caverne. Quand il redescend, ses yeux, encore tout inondés de la lumière du jour et du soleil, sont incapables de discerner les choses et les êtres qui peuplent le séjour de la caverne. Aussi est-il, du fait de sa maladresse, un objet de risée pour ses compagnons enchaînés.

Quel sens revêt cette allégorie ? Le monde de la caverne figure notre enchaînement au monde sensible. La montée vers le monde du jour figure l'ascension de l'âme vers le monde intelligible.

Le feu qui éclaire la caverne figure le soleil visible qui éclaire notre monde ; et le soleil qui illumine le monde du jour figure le bien qui est la source de tout ce qu'il y a de lumineux (« de beau et de droit ») dans le monde intelligible comme dans le monde sensible, et dont la contemplation assure la sagesse.

Que signifie cette allégorie dans le cadre de la *République* et de la description du projet d'une cité idéale ? Elle représente les différentes étapes de

l'éducation et de la progression du philosophe jusqu'à la science du bien. Ce n'est que parvenu à ce terme qu'il devra éclairer de sa sagesse la conduite des hommes et prendre en main le gouvernement de la cité. Car on le forcera à redescendre dans la caverne. Une fois qu'il se sera de nouveau habitué à l'obscurité, il sera plus à même de reconnaître les véritables modèles des images et des ombres qu'on y voit passer, et ainsi d'instaurer non une ombre de cité, mais un modèle de cité parfaite.

B -La nécessité d'une cité modèle selon Platon

1-Les raisons d'ordre politique et philosophique

Pour Platon, la pratique politique telle qu'elle se déroulait à Athènes, était loin de l'Idée de politique. Il fallait donc la rectifier et l'orienter vers un réel art d'administrer la cité en la débarrassant de toute fausse image. En effet, chacun a des opinions, son opinion sur telle ou telle question, à laquelle il est, en général, particulièrement attaché. Avoir une opinion, c'est émettre un avis, un jugement sur tel ou tel jugement. Or les institutions de la démocratie athénienne reposent en droit sur une reconnaissance de la valeur et de la légitimité des opinions de chacun, qu'il soit riche ou pauvre, ignorant ou compétent. Ce que Platon se refuse à admettre. Il se refuse à penser que la politique puisse être une affaire d'opinion et non de savoir, en quoi il s'oppose à Protagoras et aux sophistes en général.

En fait, l'opinion populaire est versatile, vulnérable, aisément malléable, partisane et passionnée. Que l'on songe à la condamnation de Socrate par le tribunal populaire de l'Héliée qui se laisse entraîner par quelques hommes envieux et haineux ; que l'on songe à la séduction exercée par Alcibiade sur les Athéniens qu'il exhorte à conquérir la Sicile pour étendre l'empire d'Athènes ; l'on connaît le résultat : perte de 40.000 hommes, destruction de la quasi-totalité de la flotte athénienne tombée sous les coups des Spartes ; que l'on songe aux

généraux des Arginuses condamnés à mort pour n'avoir pas, après leur victoire, ramené les guerriers morts laissés sans sépulture – la tempête les en avait empêchés – et réhabilités le lendemain même par la foule prise de remords.

La démocratie directe, pour Platon, favorise la démagogie, c'est-à-dire l'art de flatter l'opinion populaire par le talent oratoire, elle favorise la tyrannie : le danger qu'un homme séduise et canalise l'opinion publique à son profit pour l'asservir ensuite.

La critique platonicienne²⁰⁶ de la démocratie vient plus fondamentalement d'une réflexion sur le langage. Platon en souligne les pièges, les sortilèges, les dangers. La foule médusée par la parole d'un orateur peut voter ainsi aveuglement contre l'intérêt public. C'est pourquoi les sophistes qui enseignent l'art de séduire et de persuader par les mots, constituent une cible constante de Platon. Or, quand on sait que la démocratie athénienne ne s'exerce pas seulement dans le domaine politique, mais aussi dans le domaine artistique, on saisit d'autant mieux la portée de la réflexion de Platon sur le langage.

En effet, en matière d'œuvre d'art, c'est aussi la multitude qui décide et qui juge, qui applaudit et honore musiciens, poètes, peintres, sculpteurs, et qui décerne les prix aux meilleurs dramaturges. Seulement, pour Platon, il y a des œuvres qui plaisent, qui flattent la sensibilité du public, son humeur du moment, et puis il y a des œuvres qui sont réellement belles. Sophistes et artistes s'entendent pour tromper, pour séduire, pour ensorceler, grâce à une maîtrise de la forme au détriment de la vérité. Une chose est de parler, une autre de penser. Une chose est d'utiliser un mot en raison de l'effet qu'il produit, une autre est de savoir ce qu'il signifie.

²⁰⁶ Thucydide, *Guerre de Péloponnèse*, livre II, chap. 37-40, trad. J. de Romilly, Les Belles Lettres, 1955. Voir aussi Platon, *La République*, livre x, 562b-563d, d'après la trad. E. Chambry, Les Belles Lettres, 1ère éd. 1934.

Le philosophe s'efforce de maîtriser le langage et d'atteindre la science – par les mathématiques et la dialectique – pour arriver à la vérité. Et c'est donc non pas à l'opinion commune de n'importe quel individu, mais à la sagesse des philosophes qu'il faut s'en remettre pour diriger la cité. Ainsi il sera évité que soit condamné par une opinion ignorante et injuste, un sage comme l'était Socrate ; c'est au contraire un sage comme Socrate qu'il faudrait à la tête de la cité.

2-La quête de la justice comme vertu

La justice est la vertu la plus importante des vertus cardinales. C'est ce que nous comprenons avec Nietzsche dans *Aurore* : « Loyaux envers nous-mêmes et tout ce que nous comptons d'amis, vaillants contre l'ennemi, magnanimes envers le vaincu, polis toujours, tels nous veulent les quatre vertus cardinales. »²⁰⁷ De même, pour Platon²⁰⁸, la prudence (sagesse) est la vertu des gouvernants ; le courage, celle des gouvernants et des guerriers ; la tempérance, celle des gouvernants des guerriers et du peuple. La justice réunit les trois autres vertus. Elle est donc condition de toutes les autres. Ainsi, principe de la division sociale et de son respect, elle assure l'harmonie de la cité. L'homme juste ne se laisse pas gouverner par les passions, il possède un équilibre dû à l'exercice de la raison. En ce sens la justice est une vertu.

Xénophon fait dire à Socrate, qu'il avait conscience d'avoir toujours vécu dans la piété et la justice²⁰⁹. L'affaire des stratèges des Arginuses est révélatrice :

« Or il s'est trouvé que la tribu Antiochide, la nôtre, était en possession de la prytanie au moment où vous vouliez juger ensemble les dix généraux qui n'avaient pas relevé les morts après le combat naval. C'était contraire à la loi comme vous

²⁰⁷ Nietzsche, *Aurore*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1980, p. 84.

²⁰⁸ Platon, *La République*, livre IV, 433a-434a.

²⁰⁹ Xénophon, *Apologie*, 5, trad. F. Ollier.

l'avez tous reconnu par la suite. Je fus alors le seul parmi les prytanes qui m'opposai à toute violation de la loi et qui votai contre vous. Les orateurs étaient prêts à me dénoncer et à me citer en justice et vous les excitiez par vos cris ; je n'en pense pas moins qu'il était de mon devoir de braver le danger jusqu'au bout avec la loi et la justice plutôt que de me mettre de votre côté et de céder à vos injustes résolutions, par crainte de la prison ou de la mort.»²¹⁰

Pour Platon, la justice est le fondement de la cité parfaite, là où la condamnation injuste d'un Socrate serait chose impossible. Platon a été véritablement hanté par la mort de Socrate, décidée par le tribunal populaire de l'Héliée. L'injustice est interprétée comme une maladie de l'individu. Or, la cité est ainsi à l'image des citoyens qui la composent, le reflet de leur *logos*, de leur vertu et c'est aussi la cité qui fait des citoyens des être justes. Comme cette cité est régie par les mêmes lois qui gouvernent l'âme, la justice – ou harmonie -, commune à l'homme et à la cité, consiste en ce que les trois catégories de citoyens qui composent l'Etat remplissent leur rôle. Si la raison soumet le courage symbolisant les facultés nobles, ainsi que la volonté et le désir ou instinct appartenant au domaine du sensible et des attirances grossières, leurs équivalents dans la cité de la *République* sont les philosophes-rois, qui dominent les guerriers et les laboureurs, les artisans et les marchands : la petitesse des cités-Etats rend possible cette homothétie.

La cité doit donc être une incarnation de la justice afin de permettre la naissance de citoyens justes. Or, la cité démocratique est liée à l'impérialisme. Elle est injuste. Les stratèges athéniens n'avaient pas en vue la tempérance et la justice, quand ils ont rempli la cité de ports, d'arsenaux, de remparts, de tributs et autres choses semblables²¹¹.

²¹⁰ Xénophon, *Apologie*, 32, b-c, trad. E. Chambry.

²¹¹ Platon, *Gorgias*, 519a.

On voit une fois encore la formule de Protagoras au cœur de notre problème : « L'homme est la mesure de toutes choses »²¹². Il est difficile d'interpréter cette affirmation sans tomber dans le piège dialecticien des sophistes, mais n'y a-t-il pas là une justification maligne ?, implicite de la démocratie pour qui l'opinion de la plupart permet de définir ce qui est juste, ce qui est vrai. Pour A. Jeannière,

« Il est normal que l'opinion soit plurielle. Et, quand l'opinion est reine, il est normal que les mots justice et vertu ne s'emploient qu'au pluriel. Nous avons pourtant remarqué que Protagoras lui-même, dans le dialogue de Platon, affirme que « la vertu est une »²¹³. Or s'il veut un fondement unique du consensus, il n'est pas sûrement à la recherche d'un universel à la manière de Platon. Avec les mêmes mots, Platon dit autre chose ; tels sont en démocratie les pièges de la parole dont Platon aura tant de mal à se dépêtrer. (...) Quand Platon parle de démocratie, il ne faut jamais oublier qu'il a dans l'esprit l'idéologie de l'opinion souveraine, hors de toute référence à une vérité de l'homme ou des faits. »

Il convient à présent de présenter cette cité modèle gouvernée par les philosophes, telle que Platon la décrit dans la *République*, à travers un dialogue mené par Socrate avec deux jeunes interlocuteurs, Adimante et Glaucon.

C-La cité idéale : une cité juste gouvernée par des philosophes

Une cité juste de citoyens justes : tel est le projet de la cité décrite dans la *République*. Ce projet n'est réalisable que si les philosophes deviennent dirigeants d'une cité ou que les dirigeants d'une cité deviennent philosophes.

²¹² Formule prononcée par le sophiste Protagoras (environ 485-410 avant Jésus-Christ). C'est Platon qui nous a fait connaître cette citation, qui sera récupérée de siècle en siècle. Platon y voyait l'expression condensée du relativisme qui dissout toute valeur : la vérité, le bien, la justice etc. Avec Protagoras, qui tire d'Héraclite l'idée que le monde est évanescant, il n'y aurait plus de science, mais seulement des opinions, plus de bien, mais seulement de manières de faire.

²¹³ Platon, *Protagoras*, 329d.

Mais, avant tout, qu'est-ce qui est juste ?

1-La division des classes

Ce qui est juste, c'est d'abord que chacun remplisse le rôle qui lui est assigné. Pas une cité ordonnée sans une division du travail. Pas de justice sans une hiérarchie harmonieuse et une complémentarité entre les différentes composantes de la cité.

Quelles sont ces différentes composantes ? Il faut distinguer ceux qui contribuent au bien matériel de la cité, ceux qui sont en mesure de la protéger, et ceux qui la dirigent. Ceux qui contribuent au bien matériel de la cité, ce sont les paysans, les artisans, les commerçants ; ceux qui la défendent et la protègent, ce sont les gardiens ; ceux qui la dirigent, ce sont les philosophes.

Pour assurer à l'ensemble de la cité sa cohésion et son harmonie, il convient que, dans la classe laborieuse, paysans, artisans, commerçants aient des tâches distinctes sans confusion possible ; mais il convient surtout que les deux classes supérieures – gardiens et dirigeants – soient irréprochables par leurs vertus. Pour ce faire, ces deux classes doivent être composées des meilleurs naturels, auxquels on imposera un mode de vie et une éducation spécifiques.

2-L'éducation des gardiens

Alors que paysans, artisans, commerçants, par leurs tâches matérielles et mercantiles, manieront de l'argent et auront des biens particuliers, les gardiens – et les gouvernants choisis parmi les meilleurs gardiens – n'auront aucun bien propre, aucun argent personnel, aucune vie privée. Ils vivront en communauté, recevant leur subsistance de la classe laborieuse, pour se consacrer entièrement à leur tâche – plus noble que le travail de la terre ou du négoce : garder ou protéger la cité, en particulier contre des ennemis éventuels ; leur formation sera donc d'abord de nature militaire, à base de gymnastique. Mais il ne suffit pas de

façonner les corps, de les aguerrir à toutes sortes d'épreuves physiques, de les endurcir au combat. Il faut tempérer ce dressage du corps par la musique. La musique, c'est-à-dire, pour le Grec, l'« art des Muses » (poésie et musique proprement dite), adoucit les mœurs : elle donne à l'âme le sens de l'harmonie, de la mesure, et modère ainsi l'ardeur du guerrier.

Encore convient-il que l'enseignement de la gymnastique et de la musique ne comporte aucun excès : il faut éviter que la gymnastique ne consiste en des épreuves purement compétitives à seule fin de produire des athlètes exceptionnels ; bannir une musique trop lascive ou trop excitante ; extirper surtout de la poésie un enseignement corrompateur, par exemple la moralité douteuse des dieux et des personnages qu'elle met en scène (ainsi, Homère dans *l'Iliade* ou *l'Odyssée*, les tragiques dans leurs tragédies, etc.) ; rejeter le caractère littéraire, imitatif, factice de la poésie, qui nous fait accorder du crédit à ce qui n'est qu'illusion, inventions, mensonge, et trouble ainsi l'âme des futurs gardiens en leur donnant le goût du faux et de l'imagination. C'est en ce sens que Platon écrit dans la *République* : « Il faut chasser les poètes de la cité », autrement dit ne garder de la poésie que des récits édifiants, sans artifice recherchés, relatant les exploits de héros véritables, propres à éveiller l'ardeur des guerriers et à leur inspirer la vertu.

3-Féminisme et eugénisme

A l'intérieur de la vie communautaire des gardiens, hommes et femmes, en dépit de leurs différences naturelles, partageront la même condition et recevront la même éducation.

En effet, pour les gardiens, il n'y a plus ni vie privée, ni famille. Par conséquent, les femmes seront délivrées des tâches domestiques ingrates qui les détournent de leurs devoirs de gardiennes. Leurs enfants leur seront retirés à la naissance pour être confiés à des hommes et des femmes chargés du soin des

enfants de la cité. Car les parents ne devront pas connaître leurs enfants et réciproquement. Parents et enfants n'auront d'autre souci que la communauté et formeront comme une seule grande famille au lieu de familles isolées et fermées sur elles-mêmes. Les mariages seront institués en vue du seul bien de la cité : on établira les meilleurs accouplements pour obtenir les meilleurs rejetons possibles.

La vie privée, la propriété privée, la famille ainsi supprimées, et avec elles leur cortège d'égoïsmes, de jalousies, de méfiances interindividuelles que suscite la possession de biens à soi, d'enfants à soi, d'époux ou d'épouses à soi, il y a place pour un civisme inconditionnel assurant le bonheur de la cité.

4-Les philosophes- rois ou des rois- philosophes

4.1-Les philosophes à la tête de la cité

Les dirigeants de la cité, choisis parmi les meilleurs des gardiens, ceux qui auront révélé les meilleures dispositions physiques, morales, et les meilleures dispositions intellectuelles, ne seront rien moins que les philosophes. Le projet même de la cité de la *République* ne peut se réaliser que si un ou des philosophes se trouvent à la tête d'une cité, ou que le dirigeant d'une cité devienne philosophe.

Les philosophes, jugés habituellement comme des discutailleurs inutiles et oiseux, absolument impropres à l'action politique, seront les plus à même de fonder et de gouverner la cité. En se conformant au savoir qu'ils possèdent des véritables réalités –justice, vertu, bien...-, ils établiront non pas une ombre ou une caricature de cité, mais une cité juste, telle qu'elle a été décrite précédemment.

Encore faut-il que ce soit d'authentiques philosophes et non des philosophes qui en usurpent le titre. Seule une éducation peut amener les meilleurs naturels à

être des philosophes authentiques. Faute de cette éducation dans les cités existantes, les meilleurs sont pervertis par le milieu environnant, incités à assouvir leurs ambitions politiques, à satisfaire leurs passions ou les passions de la foule et, ainsi, à user de tous leurs dons pour faire le mal.

Dans la cité modèle de la *République*, une éducation minutieuse, dont Platon s'efforce de préciser la progression et le contenu, sera donnée aux meilleurs gardiens pour les préparer à être des philosophes chargés d'assurer le maintien de la direction de la cité.

Tel est le sujet de la fin du livre VI et du livre VII de la *République* : la formation du philosophe dans la cité modèle, sujet qui prend une dimension plus vaste que celle que semble lui donner le cadre politique de la *République*, puisque, à travers la définition de cette formation, c'est une définition générale de la philosophie que Platon nous présente.

Mais, qu'est-ce que la philosophie et comment devient-on philosophe authentique, capable de gérer la cité selon la justice ?

4.2-La philosophie doit s'élever à la connaissance du bien

Le chemin qui mène à la philosophie est étroit et difficile. Il exige un long détour : celui de la connaissance du bien. C'est ce qu'affirme Platon à la fin du livre VI.

Tout homme désire le *bien*, c'est-à-dire ce qui est bon pour soi. Ce qui est bon, est bon pour soi. Ce qui est bon pour moi, c'est ce qui me rapporte du bonheur : la santé, la richesse, les honneurs... Dans ce cas, le bonheur ne se distingue guère de ce qui m'est agréable. La question de savoir si le bien (le bonheur) est finalement le plaisir, est un objet classique de discussion dans la philosophie antique. Platon rejette cette identité entre bien et plaisir, car il y a des plaisirs mauvais, qui sont plus nuisibles que bénéfiques.

De plus, qu'est-ce que mon bien en dehors de celui de la cité ? Il convient donc de s'élever à un point de vue général – le bien de la cité – et non de rester prisonnier d'un point de vue particulier – mon bien. Mieux, qu'est mon bien ou celui de la cité si l'ordre du cosmos dans lequel nous évoluons, cités et individus, n'est pas pris en considération ? Car l'ordre du cosmos est divin, gouverné par la puissance divine du bien. Ainsi le philosophe s'élève à un point de vue universel : la connaissance du bien en soi, de la cause divine de tout ce qu'il peut y avoir de bon dans le cosmos, dans une cité, dans l'âme et dans le corps d'un individu.

La question n'est donc plus de savoir si le bien est identique au plaisir, ou bien à la sagesse – dans une perspective individuelle, voire politique. Non, Socrate se situe à un niveau beaucoup plus élevé, à un niveau *métaphysique*, pour répondre à ses interlocuteurs qui lui demandent ce qu'est alors le bien (à la fin du livre VI). On ne peut pas séparer politique et métaphysique.

Dire ce qu'est le bien en lui-même est sans doute au-dessus de la portée humaine, dit Socrate. Aussi faut-il tenter d'en donner une image. Il compare alors le bien au soleil de notre monde, qui donne vie aux êtres vivants en même temps qu'il nous permet de les admirer : de même, le bien donne vie aux Formes (ou Idées) qui structurent notre monde et lui donne vie et consistance ; en même temps qu'il éclaire l'âme et lui permet de contempler ces Formes. L'image du soleil se retrouve, nous l'avons vu, dans l'allégorie de la caverne, au terme de l'ascension du prisonnier qu'on a libéré de ses chaînes et conduit jusque hors de la caverne.

L'homme de l'opinion commune est semblable à l'homme enchaîné dans une caverne et condamné à voir des ombres d'objets défilant sur la paroi qui lui fait face. Le philosophe est comparable à celui qu'on délivre de ses chaînes (des chaînes de l'opinion), qui se retourne et qui entame la pénible montée qui va le mener du bas de la caverne en haut de la caverne et, pour finir, hors de la

caverne : là, ébloui précisément par le soleil (le bien), il aura de la peine à s'habituer à la clarté du jour pour distinguer les objets et les contempler dans tout leur éclat.

Ce chemin que le philosophe doit parcourir, est celui qui le mène de l'opinion jusqu'à la connaissance du bien. On n'apprend pas du jour au lendemain à voir clair, à voir vrai. Il faut d'abord s'affranchir de l'opinion, apprendre à admettre que ce à quoi on croyait dur comme fer n'est pas la réalité : cette réalité même à laquelle on était accroché n'était qu'ombres, images d'une réalité plus sûre, mais cachée tant qu'on ne s'était pas retourné.

Platon distingue alors deux grandes étapes dans cette montée qui arrache le philosophe de l'opinion pour l'élever à la science :

-il passe de l'opinion commune, rivée à la croyance que ses objets sont la réalité, à une opinion corrigée et juste : celle qui découvre la réalité d'objets (les marionnettes dans la caverne, éclairées par un feu qui est l'analogie du soleil) dont il comprend qu'il n'en voyait jusqu'alors que les ombres ;

-de là il s'élève à la science : celle qui atteint les véritables réalités (les réalités du monde du jour, dont les marionnettes dans la caverne ne sont qu'une reproduction artificielle), à savoir les essences des choses, les Idées ou Formes ; il les atteint d'abord à travers leurs images (leurs ombres sur le sol et leurs reflets sur l'eau), et puis en elles-mêmes, avant de découvrir le soleil lui-même (le bien).

Ces deux grandes étapes peuvent être subdivisées en quatre : on part des objets de l'opinion (*doxa*) qui, selon la terminologie de la fin du livre VI, sont d'abord ceux de l'imagination (*eikasia*) ; puis on passe à ceux d'une croyance fiable (*pistis*) ; on s'élève ensuite aux objets de la science (*épistémè*) qui sont d'abord ceux de l'intelligence (*dianoia*). Enfin, on atteint les objets d'une

contemplation ou d'une saisie intellectuelle (*noësis*) – le *bien* étant l'objet ultime de cette contemplation.

4.3- L'apprentissage de la philosophie passe par les mathématiques et la dialectique

Le chemin que le philosophe doit parcourir pour atteindre finalement la connaissance du bien est donc celui d'une initiation à la science. Et, plus précisément aux mathématiques et à la dialectique, qui forment à une véritable discipline de la raison.

Les mathématiques sont une école de raisonnement, de détachement à l'égard de la sensation individuelle, et d'élévation à des vérités universelles parce que rationnellement démontrées. Mais ces vérités restent dépendantes d'hypothèses : c'est-à-dire d'objets définis admis comme allant de soi (le nombre, le pair, l'impair, la droite, le plan, la surface, le volume, le cercle, le carré, etc.)

La dialectique est l'art d'interroger et de répondre sur des questions précises, à partir de définitions admises mais qu'on ne considère pas comme allant de soi, et qu'on est toujours prêt à remettre en question – quitte à les abandonner – ou qu'on réussit à consolider ou à affirmer.

C'est d'abord par les mathématiques que je peux atteindre à une sorte de science de ce monde sensible et visible (de ce monde connu à travers mes yeux et mes sens) dans ce qu'il peut avoir d'ordonné et d'harmonieux (par exemple dans ses mouvements célestes...). Mais ce monde visible, qui à la fois cache et révèle un ordre mathématique, est lui-même l'image d'un monde idéal et divin, intelligible (c'est-à-dire connaissable par l'intelligence seule), et qui, lui, est tout ordre et harmonie.

L'ensemble du monde (sensible et intelligible) apparaît alors gouverné par le bien : il est bien ordonné et bien disposé et, comme tel, susceptible de paraître beau. Or, la connaissance du bien peut non seulement expliquer pourquoi le monde visible est ordonné comme il l'est et pourquoi et comment il est l'image d'un monde intelligible supérieur ; mais encore, elle seule est susceptible de garantir l'excellence de l'action et de la conduite humaine : seule la connaissance du bien par le philosophe peut permettre à une cité, si tant est qu'elle soit gouvernée par les philosophes, d'être bien gouvernée.

Ainsi, nous retrouvons les quatre étapes de la progression de l'élève cherchant à atteindre à la science, depuis l'opinion jusqu'à la science :

-l'opinion commune (prisonnière de l'imagination) ;

-un premier niveau d'étude des mathématiques, permettant d'avoir quant au monde sensible un aperçu de son ordre et de ce qu'il peut posséder de stable et d'ordonnable ;

-un niveau supérieur des mathématiques qui nous fait considérer les objets mathématiques pour ce qu'ils sont, comme des objets non visibles et non sensibles, mais seulement intelligibles ;

-et le niveau suprême de la science qui nous élève à la vue des essences dont les objets mathématiques sont des images, mais dont tous les objets de notre perception et de notre discours communs de plus lointaines images encore ; niveau suprême qui nous conduit enfin jusqu'à la connaissance de la cause de ces essences de « tout ce qu'il y a de droit et de beau » dans le monde.

Chapitre V : LA PHILOSOPHIE POLITIQUE PLATONICIENNE : DE LA THEORIE AUX MESURES PRATIQUES

A- Le rôle du politique²¹⁴ dans l'Etat idéal de Platon

Après avoir décrit la genèse de la cité²¹⁵ idéale dans *La République*, Platon va ensuite rechercher en théorie, la nature du politique avant de définir sa fonction.

1-Le politique : un pasteur du troupeau humain

C'est dans *Le Politique* que Platon semble répondre explicitement à la question du rôle du politique dans l'Etat idéal. Dans ce dialogue, la tâche assignée aux personnages est de tenter de cerner au mieux la personnalité du politique. Le lecteur se rend bien vite compte que celle-ci est pour Platon quelque chose de complexe. Le politique ne se limite en effet pas à une seule et unique tâche qui lui serait assignée, mais son action s'applique sur bon nombre de domaines, et ce serait une erreur de le réduire uniquement à l'un d'eux.

La nature et la fonction du politique vont en effet subir maintes retouches au fil du dialogue, pour se préciser au fur et à mesure. Comme bien souvent dans ses dialogues, Platon ne se livre pas à un exposé dogmatique sur le thème qu'il a choisi. Prisonnier de la méthode dialectique, il ne le peut pas et est obligé d'exposer sa pensée sous la forme d'un simple artifice : en témoigne le personnage du jeune Socrate totalement soumis à l'étranger, se bornant le plus souvent à dire oui ou non aux questions qui lui sont posées. Toutefois, il ne s'agit pas d'un traité de philosophie : Platon procède comme un peintre,

²¹⁴ Le « politique » représente ici l'homme d'Etat que Platon définit dans son ouvrage intitulé *Le Politique*.

²¹⁵ La cité représente, dans la civilisation grecque, à la fois la société des citoyens et le gouvernement chargé de l'exercice du pouvoir.

peignant telle chose ici, telle chose là. Il n'est possible au lecteur de bien comprendre sa pensée qu'en ayant été très attentif durant sa lecture, et même aux moindres détails. Ainsi le portrait du politique ne devient clair qu'une fois l'ouvrage refermé, et c'est pourquoi nous avons jugé bon de retracer son évolution au fil du dialogue.

Contrairement à *La République*, Platon ne va pas ici décrire la genèse d'une cité. Il va surtout se concentrer sur le politique. Celui-ci est d'emblée défini comme quelqu'un de savant. La tâche sera donc de définir quelle science il est susceptible de détenir. Un long exposé dichotomique va avoir lieu, où Platon, par le jeu de la division, va tenter de cerner au mieux cette science. Cet exposé est typique de la méthode platonicienne. Les commentateurs s'accordent pour dire que cet exposé était d'ailleurs un exercice couramment pratiqué dans l'Académie de jadis. C'est pourquoi le dialogue du *Politique*, tout comme le *Sophiste* et le *Parménide* sont souvent définis comme des dialogues d'entraînement à la méthode dialectique²¹⁶. C'est d'ailleurs l'avis de l'auteur du *Politique*, s'il faut en croire l'étranger, qui demande au jeune Socrate : « Et notre enquête actuelle sur le politique, est-ce en vue du politique lui-même que nous nous la sommes proposée ? N'est-ce pas plutôt pour devenir meilleurs dialecticiens ? » A quoi le jeune Socrate réplique : « Il est évident que c'est pour cela.²¹⁷ » Ce qui voudrait dire que l'enjeu du *Politique* est surtout de s'entraîner à la dialectique.

Quoiqu'il en soit, Platon en arrive en premier lieu à définir le politique comme un pasteur. Pourquoi ? Parce que le peuple est vu comme un troupeau.

²¹⁶ -Emile Chambry, *Notice sur le Politique*, in Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Paris, GF-Flammarion, 1969, p. 155-156, p. 161.

-Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Pocket, 1996, p. 121-122.

²¹⁷ Platon, *Le Politique*, 285d.

Le rôle du politique est donc tout d'abord vu comme étant l'élevage d'un troupeau : le troupeau humain. Mais le problème avec cette définition est que l'art royal, l'art politique se trouve confondu avec d'autres arts : d'autres personnalités de la cité participent également à l'élevage du troupeau humain, comme les boulangers, les commerçants, etc. Comment pouvoir encore mieux définir le rôle du politique ?

C'est là qu'intervient le mythe. Du point de vue du style, celui-ci intervient après un exposé aride (la division dichotomique). Du point de vue philosophique, le mythe vient éclaircir l'idée du politique. Pour résumer ce mythe en deux mots, au risque d'en briser la beauté et de passer sur des détails peut-être importants, disons que Platon décrit deux états du monde. Dans l'un, le monde est dirigé par Dieu (Cronos) et tout va pour le mieux. Le cycle de la vie est normal, c'est-à-dire à l'inverse du cycle de vie actuel : le vivant sort de la terre et va en se rajeunissant. En cet état, les hommes ne manquent de rien. En revanche, dans le second état, Dieu laisse le monde vivre à sa guise, et le cycle de la vie va en se dégradant, c'est-à-dire sous la forme que nous connaissons actuellement : en se vieillissant. Mais Dieu a tout de même laissé à l'homme de quoi pouvoir s'en sortir : les arts, et parmi ceux-ci, l'art politique qui lui est offert. Conscient de n'être qu'un pasteur humain, il doit imiter les pasteurs divins qui étaient au pouvoir sous le règne de Cronos. Platon parle d'imiter : en effet, comme le répétait Socrate lors de son procès narré dans l'*Apologie de Socrate*, seuls les Dieux sont sages, seuls les Dieux sont *sophos*. Les hommes ne peuvent accéder à la science, ou si certains peuvent accéder à une certaine connaissance, comme les philosophes, jamais ils ne pourront atteindre sur cette terre la même connaissance que les Dieux. C'est pourquoi ils doivent se contenter d'imiter ce qui leur est supérieur, si tant est qu'ils puissent l'atteindre pour pouvoir le contempler. Après avoir raconté ce mythe, l'étranger va aussi se rendre compte que lui et le jeune Socrate se sont mépris sur un point : ils ont

comparé le politique aux pasteurs de l'ancien temps. Cette définition ne peut donc pas être adoptée *stricto sensu*. Le travail de définition doit par conséquent se poursuivre.

2-L'art politique : la science qui commande aux autres sciences dans la cité

Pour préciser le rôle du politique, Platon va distinguer les arts pouvant être apparentés à l'art politique, parmi lesquels l'art militaire, l'art juridique et la rhétorique. Platon est clair : c'est l'art politique qui doit commander à ces arts, quand ils doivent servir. Par exemple, le chef militaire ne doit pas décider de son propre chef d'agir : c'est le politique qui doit lui dire ce qu'il y a lieu de faire. De même pour toutes les autres sciences : l'art politique est la science suprême à laquelle toutes les autres sciences sont subordonnées²¹⁸. C'est la science qui sait si l'on doit apprendre ou non les autres sciences. On retrouve donc tout comme dans *La République*, une sorte d'architecture pyramidale où tout est subordonné au détenteur de la science suprême, ou en d'autres termes, à celui qui est capable de contempler l'Idée du Bien.

Platon distingue trois types de constitutions en fonction du nombre de ceux qui y ont le pouvoir : la monarchie où le pouvoir n'est qu'à un seul, l'oligarchie ou le gouvernement du petit nombre et la démocratie où le pouvoir appartient à un grand nombre. Ces trois constitutions se dédoublent ensuite en fonction de leur légalité, c'est-à-dire selon que les dirigeants respectent la loi ou non. La monarchie devient ainsi royauté si elle est légale et tyrannie si elle ne l'est pas ; le gouvernement du petit nombre aristocratie ou oligarchie, et la démocratie réglée ou non réglée (dans ce dernier cas, certains proposent, à l'instar de Polybe, de nommer ce régime *ochlocratie*²¹⁹). On obtient donc six types de constitution. Mais vient s'y ajouter une septième, qui est la constitution du

²¹⁸ Platon, *Le Politique*, 303e-305e.

²¹⁹ Emile Chambry, *op. cit.* p. 500.

gouvernement scientifique. L'art du politique étant une science, la vraie cité possède donc un gouvernement scientifique, ou plutôt un gouverneur scientifique : quelqu'un qui saura gouverner la cité en se réglant sur la science politique. Là est donc le rôle du politique : gouverner sa cité en imitant le vrai gouvernement, le seul valable, c'est-à-dire le scientifique. Platon est en effet conscient que depuis que Cronos a laissé le monde livré à lui-même, on ne peut qu'approcher ce modèle idéal. Par conséquent, il faut choisir le régime le moins mauvais, et le politique doit en son sein tâcher d'imiter au mieux la science politique, en se gardant de tout abus de pouvoir, c'est-à-dire en n'utilisant pas sa position avantageuse à d'autres fins que celle de suivre la science.

Le vrai politique devra donc gouverner en imitant la science politique et pourra le faire à l'encontre de la volonté de ses sujets (de même que le médecin agit parfois à l'encontre de la volonté de son patient) et aussi avec ou sans lois, le cas échéant. En effet, le politique a le droit de s'affranchir du cadre prescrit par la loi s'il le juge nécessaire. La loi ne pouvant s'appliquer que dans le cadre général, mais jamais dans le cadre particulier, elle est un frein à la science et à la science politique qui doit outrepasser si ce qui est dit par la loi s'avère obsolète au regard de ce qu'indique la science. On peut être surpris de trouver ces mots sous la main de Platon, si l'on songe au respect presque religieux dont fait preuve Socrate vis-à-vis des lois dans le *Criton*²²⁰. Peut-être est-ce parce que dans le cas du *Politique*, il s'agit d'un philosophe qui possède une science et est en mesure de l'appliquer, alors que dans le *Criton*, il s'agit de Socrate affirmant ne rien savoir, mais qui est plus dans la position d'un particulier sans aucun pouvoir politique dans une cité viciée²²¹.

²²⁰ Platon, *Criton*, 45c-47a, 50a sq.

²²¹ Emile Chambry, *op. cit.* p. 160.

Par la suite, Platon va montrer que, contrairement à une idée, il y a des parties de la vertu qui non seulement sont différentes les unes des autres, mais qui en plus sont opposées. C'est le cas de la tempérance et du courage. La tempérance peut être vertueuse tout comme le courage en fonction de la situation. Ainsi, ceux qui sont tempérants sont portés vers le pacifisme, et inversement ceux qui sont courageux sont portés vers le bellicisme. Mais l'un ou l'autre, pur, est néfaste : quelqu'un de trop pacifique sera probablement opprimé et asservi car incapable de se défendre, l'avenir de sa cité risque d'être compromis ; à l'inverse quelqu'un de trop belliqueux sera sans arrêt dans un état de guerre et là aussi, il risque de compromettre sa cité. Ces deux types de personnes, radicalement opposées les unes des autres, sont pour Platon en état de haine violente les unes contre les autres (haine violente pouvant sembler paradoxale si on songe que l'un des tiers en question se trouve être un pacifique qui par définition se refuse à l'usage de toute violence). D'où une situation chaotique que le politique va devoir résoudre. C'est là que l'analogie avec le tissage intervient : pour pallier ce problème crucial, il faut pouvoir régler la tempérance et le courage des individus de la cité. Pour neutraliser les effets pervers de ces vertus, la science du politique va entrecroiser, tel le tisserand, les différents fils qui s'offrent à lui. Par le mariage, il établira un métissage entre les individus, faisant se marier les courageux et les tempérés, afin d'éviter des conséquences désastreuses si les courageux ne restaient qu'entre courageux et les tempérés qu'entre tempérés. De même pour les gouvernants : s'il ne s'agit que d'un homme, on cherchera la perle rare, c'est-à-dire quelqu'un de pacifique et belliqueux à la fois. S'il s'agit de plusieurs hommes, on en choisira en nombre égal des pacifiques et des belliqueux. On voit donc que comme dans *La République*, Platon semble voir la cité comme le miroir agrandi de l'âme de l'individu. Plus exactement, Platon croit voir un lien ou une ressemblance entre certains caractères d'un individu et certains caractères de la cité. Ainsi en est-il de la tempérance et du courage : au sein d'un même individu, il y a un combat,

on pourrait dire une dialectique, entre ces deux pôles. De même dans la cité existe-t-il ce même schéma entre tempérance et courage. En revanche, Platon ne va pas ici, à la différence de *La République*, s'étendre davantage sur cette idée. Il ne dira par exemple pas chez quelle catégorie de personne on est le plus susceptible de rencontrer l'un ou l'autre caractère²²².

Ceci étant dit, peut-être pouvons-nous définir le rôle du politique en quelques mots en rappelant ce qui vient d'être dit. Le politique est donc vu comme un savant, possédant la science politique, ou tout du moins devant tenter de l'imiter. Son rôle est de l'appliquer le mieux possible, de tenter d'imiter les pasteurs divins chargés du troupeau humain qui exerçaient du temps du règne de Cronos, même si le rôle est nécessairement différent puisque dans le temps actuel, le pasteur doit partager son rôle avec d'autres, alors que ce n'était pas le cas avant. Le politique est un Roi, pasteur, mais aussi tisserand : là est peut-être sa plus grande charge. Il se doit de mêler les caractères contraires au mieux, c'est-à-dire la tempérance et le courage, pour arriver à une certaine unité d'un type harmonieux. Pour cela, il ne doit en aucun cas laisser les mariages se faire librement. Il ne doit pas craindre d'éliminer les éléments qu'il jugera mauvais pour la composition de son tissu. Il ne doit pas hésiter à outrepasser la loi s'il le juge nécessaire, car seul lui a la science, et la loi, fruit de la coutume et des hommes, ne saurait prétendre à une vérité absolue. Pour arriver à ses fins, il ne doit pas oublier que toutes les autres sciences sont à son service. Mais l'on gardera à l'esprit qu'un tel homme est quasiment impossible à trouver dans le cycle de la vie actuel, depuis que Cronos a laissé libre cours au monde. Si toutefois un tel homme se présentait, le peuple s'empresserait évidemment de le porter aux commandes de la cité.

²²² Platon, *La République*, livre IV et V.

3-Le politique : créateur de liens dans la société

En tant que tisserand, le politique a l'initiative de la création des liens dans la société. Platon ne semble pas penser que les liens puissent être tissés naturellement dans la société. Cela indiquerait donc que le politique doit prendre une part directe à l'établissement de ces liens.

Dans *La République*, Platon pense que la cité émerge naturellement, notamment à cause de la nécessité de la division du travail. Mais par la suite, Platon va très vite redonner une place à un organisateur : les citoyens ne pourront pas décider d'eux-mêmes ce qu'ils souhaitent faire. Ce sera à l'organisateur d'en décider, et une grande part de *La République* tâche de décrire comment il va, ou doit s'y prendre.

Dans *Le Politique*, on peut penser qu'il y a une part des liens qui sont tissés naturellement, bien que Platon ne le dise pas. Prenons le risque d'une conjecture : des liens seraient créés naturellement du seul fait de l'activité humaine, jusqu'à ce qu'émerge un organisateur capable de pouvoir forcer ces liens à rentrer dans le moule de la science politique définie par Platon. En effet, si tel Hobbes ou Rousseau, on suppose un état de nature, il est peu probable qu'un homme existe déjà, avant la fondation d'une cité. C'est peut-être cela que Platon a voulu signifier dans *La République* : des liens doivent d'abord se fonder naturellement entre les hommes pour qu'une cité puisse exister, et c'est là le rôle de la division du travail. Ensuite, un homme providentiel, l'homme politique, viendra organiser ces liens au mieux, en suivant l'Idée de Justice, l'Idée du Bien, la science politique.

Pour ce qui est du reste, le système politique décrit par Platon reste assez effrayant pour l'homme moderne qui le découvre : on pourrait sans mal le qualifier de totalitarisme, puisque celui-ci tend à diriger la totalité de la vie, tant publique que privée, jusqu'à décider de qui l'on doit épouser. Platon accorde un

pouvoir absolu au politique, puisqu'à sa science sont subordonnées toutes les autres sciences. En ce sens, il reste à savoir ce qui tombe sous la définition d'une science. Si la décision d'apprendre ou non une science appartient au choix du politique, alors je me trouve entièrement soumis à sa volonté. Je ne suis plus qu'un pion sur un échiquier, et lui est la main qui décide où je dois aller. Vu sous cet angle, le politique semble bien avoir une influence directe sur les liens dans la société, puisque tout est soumis à son approbation.

Maintenant, il reste à savoir comment son pouvoir s'exerce. Comme Platon le dit, les arts comme l'art juridique, l'art militaire et l'art rhétorique sont ses serviteurs, c'est-à-dire que le politique va déléguer un certain pouvoir à des représentants de ces différents arts. Par ce biais, le pouvoir du politique sur la société n'est plus totalement direct, puisqu'il y a une médiation exercée soit par le juge, le militaire ou l'orateur. Un mariage, création de lien par excellence, célébré par un représentant du politique, ne peut plus être considéré comme l'action directe de ce dernier. D'autant plus que l'on peut supposer que les représentants disposeront très probablement d'une certaine liberté sur l'un ou l'autre point, et que la situation réelle sera nécessairement quelque peu divergente, en raison de la contingence de détails inévitables, de situation calculée par le politique. Mais au niveau des liens, sans doute la situation imitera-t-elle de manière satisfaisante celle de la cité idéale.

Il nous faut aussi examiner pour quel motif le politique va agir de la sorte sur les citoyens. S'il crée des liens entre citoyens ainsi, c'est au nom de la science politique, d'une certaine idée du bien et de la justice. Or, on peut penser que l'initiative de la création de liens est le fait de cette science politique, plus que du propre chef du politique. Le politique reste soumis à cette science,²²³ et, pour

²²³ Platon, *Le Politique*, 258b.

parler comme Hobbes²²⁴, s'il est l'acteur de la création de liens dans la cité, il n'en est en rien l'auteur. Il reste toutefois que c'est lui qui va décider s'il doit suivre ou non cette science. Vu sous cet angle, la décision de création de liens reste une opération n'appartenant qu'à sa volonté.

Pour résumer, on peut présumer que Platon admette la création de certains liens sociaux comme étant d'une nécessité ne relevant pas de l'action du politique. Mais pour ce qui est du reste, Platon semble vouloir conférer au politique un pouvoir absolu le rendant par conséquent capable de décider de la création de n'importe quels liens sociaux, bien que cela se réalise très probablement par la médiation de représentants. On peut donc dire que, d'une manière générale, les liens établis dans la société ne peuvent exister que s'ils sont approuvés par le politique et que les liens sont donc le fait de son initiative directe.

Ainsi, l'intérêt passionné que Platon prend au gouvernement des Etats est fortement marqué dans *La République* et *Le Politique*. Mais, le projet de réforme profonde et totale de la politique que porte Platon n'est jusqu'à présent que théorique : il constate lui-même l'impossibilité d'un gouvernement fondé sur la science ; il constate aussi l'impossibilité de trouver le politique idéal dans le cycle actuel, où les pasteurs divins du cycle précédent ont fait place à des pasteurs humains toujours tentés d'abuser de leur pouvoir. Il faut alors passer à la codification de règles pratiques répondant à un gouvernement humain et par suite imparfait.

²²⁴ Sur la distinction auteur/acteur, voir Hobbes, *Léviathan*, Chap. 16 « Des personnes auteurs et des choses personnifiées. »

B-Les aspects pratiques de la conception politique platonicienne

1-L'éducation comme base de la réalisation d'une politique juste

Platon a émis l'idée que la réalisation d'une politique juste trouve sa condition dans une transformation radicale de l'homme. Il désapprouve la réalité politique et désire la réforme profonde et totale de celle-ci. Pour lui, les formes du mal politique sont identiques à celles du mal humain, car les vices et les passions, publics ou privés, sont les mêmes. Le seul espoir d'une réforme de l'ordre politique est fondé sur une réforme des êtres humains, ou du moins d'une partie d'entre eux. Platon voit en la philosophie le principe du bien politique et de l'amélioration humaine : une politique juste peut rendre les citoyens vertueux.

C'est pourquoi, aucune idée politique n'est restée plus fameuse que celle de confier le gouvernement aux philosophes. Elle est exprimée dans le livre VII de *La République* et reprise avec quelques nuances dans *Le politique* et *Les Lois*. Nous ne sommes apparemment pas loin de la suggestion socratique qui faisait de la philosophie la source de la compétence politique. Mais Platon substitue à la conception, essentiellement critique que Socrate avait de la philosophie, la connaissance et surtout la capacité de modifier la réalité humaine. Le philosophe mis au pouvoir est décrit comme le royal tisserand du politique qui tisse ensemble, par la persuasion et la contrainte, les différents caractères humains qui composent une cité. L'éducation forme donc la responsabilité première des rois-philosophes. La création de l'Académie est l'un des témoignages des efforts de Platon en vue de cette formation la plus complète possible de l'homme.

1.1-L'Académie dans le projet de réforme politique de Platon

Lorsque Platon créa l'Académie, vers -385, il avait un peu plus de quarante ans. C'était un centre de recherches et d'études. L'Académie était plus une communauté scientifique qu'une école. Les communautés pythagoriciennes que

Platon a fréquentées en Grande Grèce l'ont sans doute inspiré quand il créa l'Académie. Juridiquement, elle était constituée sous forme de « thiasse », c'est-à-dire d'une confrérie religieuse. Elle était consacrée aux Muses. Professeurs et disciples y vivaient dans une atmosphère communautaire que renforçaient une pédagogie du dialogue, des discussions complétant l'exposé doctrinal.

Platon dirigea l'Académie jusqu'à la fin de sa vie, ce qui signifie qu'il fut pendant une quarantaine d'années l'animateur et le principal enseignant de ce centre intellectuel de la Grèce antique. Après la mort de Platon, l'Académie continua d'exister jusqu'en 529 de l'ère chrétienne, c'est-à-dire pendant près de neuf siècles.

Selon une vieille tradition, une inscription au-dessus du portail de l'Académie indiquait que des connaissances en géométrie étaient une condition pour y avoir accès. Platon s'est vraisemblablement passionné pour les mathématiques lors de ses rencontres avec les pythagoriciens et notamment avec Archytas de Tarente qui était un brillant mathématicien. Lui-même mathématicien chevronné, Platon invita d'autres spécialistes de cette discipline à enseigner à l'Académie, par exemple Eudoxos, qui était mathématicien, astronome, géographe et médecin.

Les sciences naturelles avaient également leur place à l'Académie, ce que l'on a tendance à oublier, tellement l'image de Platon, grand maître de l'éthique et de la métaphysique, est ancrée dans la tradition. Le grand dialogue *Timée ou De la nature* porte témoignage des efforts de l'Académie dans ces domaines et des connaissances encyclopédiques en sciences naturelles qui y avaient trouvé demeure.

Les sciences politiques étaient le thème central de l'Académie. Elles étaient étudiées et enseignées de manière systématique. L'Académie possédait toute une collection de textes des constitutions d'un grand nombre d'Etats. Des politiciens

et des hommes d'Etat y ont été formés ainsi que des spécialistes en droit constitutionnel. La liste de disciples de l'Académie appelés comme consultants politiques ou juridiques dans des Etats grecs est longue et montre bien le rayonnement de celle-ci.

Le rêve de Platon était de former dans son Académie, ces « rois-philosophes » dont il traite abondamment dans ses deux ouvrages *La République* et *Le Politique* qui constituent avec *Les Lois*, la moisson des études et des recherches que l'Académie consacra aux sciences politiques.

Mais c'est évidemment la philosophie qui réalisait le couronnement des études de l'Académie. La fondation de l'Académie inaugura une époque nouvelle dans la pensée de Platon. Avec elle, il se détache de la démarche philosophique de Socrate. Les doctrines pythagoriciennes étaient devenues pour lui une source d'inspiration aussi importante que l'exemple de son ancien et toujours vénéré maître. Cette orientation s'annonce dans *Ménon* et *Gorgias*, et va s'accroissant jusqu'aux *Lois*. Sauf dans ce dernier ouvrage (posthume), Socrate reste un des personnages centraux des dialogues de Platon. Néanmoins, le ton des œuvres devient plus doctrinal. Ceci nous apparaît non seulement comme un reflet de sa vie quotidienne de professeur de l'Académie, mais aussi comme le signe d'une affirmation consciente de son acquis philosophique.

Les questions éducatives dont il s'occupe changent également d'orientation. Elles avaient été surtout d'ordre pédagogique, voire méthodologique, fortement inspirées par la figure de l'éducateur qu'était Socrate : elles seront désormais d'ordre presque exclusivement social et politique. Le centre d'intérêt se déplace vers la politique de l'éducation.

1.2-La politique de l'éducation dans la cité idéale

1.2.1-L'éducation dans La République

La politique éducative selon Platon se trouve développée dans les deux ouvrages les plus volumineux qu'il ait écrits : *La République* et *Les Lois*. Dans *La République* Platon imagine une cité modèle incarnant la justice. Il s'agit d'une sorte d'utopie (mais pour Platon, l'idéal-immuable est plus réel que les faits de ce monde qui changent constamment). Selon Rousseau, « la République de Platon...est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait.²²⁵ » Dans *Les Lois*, Platon élabore un projet de législation très détaillé à l'intention d'une ville coloniale à créer. Même si les thèmes de ces deux dialogues paraissent presque identiques, il existe des différences considérables. Mais ces divergences concernent à peine les questions éducatives. *La République* constitue la théorie pure de la cité idéale, tandis que *Les Lois* représente l'application pratique dans l'hypothèse d'un cas concret.

La population de *La République* est divisée en trois classes bien distinctes : les esclaves qui font l'objet de dispositions particulières dans *Les Lois*, les artisans et commerçants et enfin les gardiens responsables de la sécurité et de la gestion de la cité. Cette dernière classe est elle-même répartie en deux catégories : les gardiens « auxiliaires » et les gardiens « parfaits » ou régents, les premiers, normalement les plus jeunes étant responsables de la sécurité interne (dont la police et l'armée) et les seconds, sages, veillant sur la bonne marche et sur l'harmonie de la cité. A la tête de la cité se trouve un « roi-philosophe », idée reprise dans *Le politique*, mais abandonnée dans *Les Lois*.

²²⁵ Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, Paris, Larousse, 2008, Livre I, p.26.

La société idéale selon Platon est une société statique, car, s'agissant d'une cité idéale, tout changement ne peut qu'engendrer le mal, la décadence²²⁶. Ainsi, est-elle protégée de tout ce qui crée des turbulences dans la convivialité des citoyens et engendre ainsi des changements. Les gardiens sont obligés de se consacrer entièrement au service de l'Etat. Ils n'ont droit ni à des richesses matérielles (créatrices de jalousies et de conflits), ni à des distractions même légères (mettant la vertu en péril), ni à des ambitions privées. Ils ont tout en commun : le logement, le repas, les femmes, les enfants.

Une des tâches de l'éducation dans la cité platonicienne est d'en assurer le *statu quo*. Toute innovation en est bannie. C'est l'éducation qui doit être le garant contre tout changement et contre toute forme de subversion.

Cependant, malgré son conservatisme foncier, Platon a eu des idées novatrices. Ainsi proclame-t-il l'égalité des sexes à une époque où les femmes étaient reléguées au foyer. Dans la cité platonicienne, les jeunes filles font de la gymnastique, nues comme les garçons, et elles seront appelées à faire la guerre en portant des cuirasses comme les hommes. Elles partagent, sans discrimination, l'éducation des garçons. Platon prévoit, en outre, l'éducation obligatoire pour tous, c'est-à-dire pour tous les membres de la classe des gardiens. Cette éducation va bien au-delà d'un enseignement élémentaire. En revanche, Platon évoque très rarement la formation des artisans et des commerçants, qui se limite à un simple apprentissage. Quant aux esclaves, ils sont totalement absents. Enfin de compte, Platon aura été le premier à concevoir un système éducatif complet, de sa gestion à un curriculum détaillé.

²²⁶ Platon, *Les Lois*, 797d.

1.2.2-L'éducation dans *Les Lois*

Dans *Les Lois*, Platon indique comment l'enseignement devrait être organisé et administré. Tout le système éducatif est dirigé par un « Ministre de l'éducation ». Parmi les plus éminentes magistratures de l'Etat, celle-là est de la magistrature la plus importante. Ce ministre « assurera la surveillance de l'éducation tout entière, pour les filles comme pour les garçons... Il devrait avoir pas moins de cinquante ans, être père d'enfants légitimes, garçons et filles...²²⁷ ». Il a sous ses ordres des

« fonctionnaires chargés de veiller au bel aménagement des gymnases et des écoles, à l'instruction qui s'y donne...Ils surveillent ce qui a rapport à la fréquentation scolaire et aux locaux pour les garçons et pour les jeunes filles... D'autre part des magistrats s'occupent des concours musicaux...et des compétitions d'ordre physique. »²²⁸

Ces concours sont importants car ils déterminent la carrière des gardiens.

L'éducation des garçons – une éducation continue qui commence au stade prénatal et se poursuit jusqu'à l'âge de la retraite – est décrite en détail dans *La République*²²⁹ et dans *Les Lois*²³⁰. Toutefois, dans *Les Lois*, le plan d'études s'arrête plus tôt. Platon ayant renoncé à l'idée du roi-philosophe, il n'y développe plus en détail l'enseignement de la philosophie comme il l'a fait dans *La République*. Après avoir introduit le concept de « gardien », Platon poursuit :

« Maintenant, comment l'élèverons-nous et procéderons-nous à son éducation ? Et n'y a-t-il pas pour nous quelque intérêt à faire cet examen, pour apercevoir ce qui est

²²⁷ Platon, *Les Lois*, 765d-e.

²²⁸ Platon, *op. cit.*, 764c-d.

²²⁹ Platon, *La République*, notamment LivresII-V et VII.

²³⁰ Platon, *Les Lois*, notamment LivreI-II et VII.

le but où tendent tous les problèmes examinés par nous, savoir de quelle façon prennent naissance dans les sociétés politiques la justice et l'injustice ? »²³¹

La finalité de l'éducation platonicienne est donc d'ordre moral et politique. Il ne s'agit pas d'un apprentissage pour savoir faire, mais d'une formation pour savoir être.

Comme la beauté et la santé du corps et de l'âme sont des objectifs essentiels de l'éducation platonicienne²³², cette éducation est organisée, conformément à l'usage grec, suivant deux branches : gymnastique et culture²³³.

L'éducation physique commence avant la naissance. Il est recommandé aux femmes enceintes de se promener et de bouger beaucoup, car « toute secousse ou mouvement communique bonne santé, beauté et vigueur » à l'enfant à naître²³⁴.

Avant l'école, l'éducation des enfants incombe aux parents (dans *La République* ils sont élevés en commun, sans connaître leurs parents), qui devraient les traiter avec une rigueur mesurée, car

« la mollesse rend le caractère de l'enfant difficile et irritable, sujet à de violents mouvements d'humeur pour de faibles motifs, tandis qu'au contraire une servitude brutale et sauvage, en faisant d'eux d'êtres plats, sans noblesse, misanthropes, les rend impropres à la vie sociale. »²³⁵

L'enseignement de la culture commence très tôt par les contes que les parents racontent à leurs enfants. Platon attache la plus grande importance au contenu de ces histoires, car ces premières impressions façonnent l'âme encore

²³¹ *Idem*

²³² Platon, *Les Lois*, livre V ;

²³³ Platon utilise le terme de « musique » qui englobe pour lui autant la musique que la littérature.

²³⁴ Platon, *Les Lois*, 789d.

²³⁵ Platon, *op. cit.* 791c.

malléable de l'enfant et déterminent son caractère. Dès lors, ces contes sont soumis à la censure, qui n'épargne pas même Homère.

Après les contes, ce sont les jeux qui doivent contribuer à la formation des enfants.

« Pour devenir en quoi que ce soit un homme de mérite, on doit...s'exercer dès l'enfance, aussi bien en s'amusant que d'une manière sérieuse...Ainsi, par exemple, pour devenir un bon constructeur de maison, on doit...s'amuser à construire quelque construction enfantine... »²³⁶

De trois à six ans, les jeux se feront en commun sous la surveillance de femmes désignées à cet effet.

A l'âge de six ans, les enfants entrent à l'école. Ils apprennent d'abord à lire, à écrire et à calculer.

« Pour ce qui regarde les études littéraires, l'enfant, à dix ans, y consacrerait trois années ; quand il aura treize ans, ce sera le bon moment pour commencer d'aborder l'étude de la lyre, étude à laquelle il passera trois autres années. Défense au père, aussi bien qu'à l'enfant lui-même, et que ces études lui plaisent ou qu'il les déteste, d'augmenter ou d'abrégier cette durée... »²³⁷

A côté de cette éducation littéraire, les élèves de la cité platonicienne pratiquent toutes sortes de sports, y compris l'équitation et les exercices d'armes. Il importe qu'il existe un équilibre aussi parfait que possible entre culture et gymnastique²³⁸.

A l'âge de dix-huit ans, au terme de cette éducation de base pendant laquelle ils auront passé de nombreux concours et des examens de toutes sortes, les

²³⁶ Platon, *Les Lois*, 643b.

²³⁷ Platon, *op. cit.* 809e.

²³⁸ Platon, *La République*, 411c et suivant.

jeunes gens – garçons et filles – seront appelés, pendant deux ou trois ans, à se consacrer exclusivement à des exercices physiques et militaires.

A l'âge de vingt ans commencent les études supérieures pour ceux qui auront été sélectionnés pour les aborder, sur la foi de leurs performances antérieures. C'est là que le curriculum de Platon diffère fondamentalement de la tradition qui avait recours pour cet enseignement aux sophistes. Ce sont avant tout, ces études supérieures, menant à la philosophie et, en même temps, aux plus hautes responsabilités dans la cité, qui intéressent Platon. Elles font d'ailleurs l'objet de l'enseignement dans son Académie. Jusqu'à l'âge de vingt ans, l'enseignement était donc obligatoire. Platon recommande toutefois

« d'éviter de donner à l'enseignement l'aspect d'une contrainte d'étude... Parce que... il n'y a point d'objet d'étude dont, chez un homme libre, un comportement servile doive accompagner l'étude. En plus, aucune étude forcée ne s'établit de façon permanente.²³⁹ »

Pendant dix ans, ces études supérieures sont consacrées à une synthèse systématique des matières étudiées antérieurement : « leurs études, qui se sont faites pêle-mêle dans l'éducation de leur enfance, il faut les rassembler, en vue d'une vision d'ensemble des liens de famille qui unissent ces études entre elles et avec la nature du réel.²⁴⁰ » Cela est indispensable pour accéder à la dialectique, « car le dialecticien est celui qui a une vision d'ensemble.²⁴¹ » C'est probablement aussi à ce stade qu'on étudiera *Les Lois* comme un manuel de sciences politiques et sociales et de droit comparé²⁴².

²³⁹ Platon, *La République*, 536d-e.

²⁴⁰ Platon, *op. cit.*, 537c.

²⁴¹ Idem

²⁴² Platon, *Les Lois*, 811c-d.

Une importance particulière est ensuite attachée à l'étude des quatre sciences qui constituent la propédeutique à la philosophie : l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la science de l'harmonie. Ce sont ces disciplines-là qui élèvent l'âme vers ce qui est immuable. Les mathématiques – arithmétique et géométrie – libèrent l'esprit des sensations, l'acclimatent au monde des concepts purs et tournent l'âme vers les hauteurs des Idées. « La géométrie est connaissance de ce qui est toujours. ²⁴³ » C'est par elle qu'on apprend à examiner des concepts ²⁴⁴. L'astronomie initie l'âme à l'ordre et à l'harmonie immuable du cosmos. Les études harmoniques, science sœur de l'astronomie, sont centrées sur la recherche et la connaissance des lois et de l'ordre dans le monde. L'influence des pythagoriciens est ici évidente. Platon souligne avec insistance qu'il faut « éviter que ceux dont nous ferons l'éducation entreprennent jamais d'étudier incomplètement quelque'une de ces matières. ²⁴⁵ »

C'est à l'âge de trente ans – pas avant – que les étudiants de Platon commencent enfin à étudier la philosophie ou la dialectique. Ces études, ils les poursuivront pendant cinq ans. Après cela, ils devront « descendre de nouveau dans la caverne » et servir pendant quinze ans dans l'armée et dans l'administration où ils seront constamment mis à l'épreuve.

« De ces hommes (et femmes) arrivés à la cinquantaine, ceux qui... auront obtenu la première place en tout... dans l'activité pratique aussi que dans les sciences parviendront à la vision du Bien ! Et quand ils auront vu le Bien en lui-même, (ils devront) se servir de ce modèle suprême pour l'Etat. » ²⁴⁶

Puis, le reste de leur vie durant, ils se consacreront en alternance à la philosophie et aux affaires publiques.

²⁴³ Platon, *La République*, 527.

²⁴⁴ Platon, *op. cit.*, 510-511 ;

²⁴⁵ Platon, *op. cit.*, 530e.

²⁴⁶ Platon, *op. cit.*, 540a.

Après leur retraite, les dignitaires de l'Etat auront le loisir de se consacrer entièrement aux délices de la philosophie, ce sera leur seule récompense. La *polis* de Platon est essentiellement une cité éducative. Elle est créée par l'éducation. Elle ne peut durer qu'à condition que tous les citoyens aient bénéficié d'une éducation qui les rende capables de prendre des décisions politiques raisonnables. C'est l'éducation qui doit conserver la cité intacte et la défendre contre toute innovation nocive. C'est une éducation qui ne vise pas l'épanouissement individuel, mais qui est entièrement au service de la cité, garante du bonheur de ses citoyens aussi longtemps que ceux-ci lui permettent d'incarner la justice.

A côté de cette politique éducative, le gouvernement des Etats reste encore très fragile parce que le gouvernant est loin d'être parfait. C'est pour cela que Platon fait aussi recours à la loi afin d'éviter que le chef toujours tenté d'abuser de son pouvoir, ne devienne un tyran.

2-Les lois et les constitutions

Au début du livre VIII de *La République*, nous apprenons que le gouvernement des rois-philosophes peut s'altérer. Et dans *Les Lois*, le pessimisme est accru puisque le mal est inscrit dans l'essence la plus intime du pouvoir : « Aucun homme ne peut par sa nature régler en maître absolu toutes les affaires humaines sans se gonfler d'injustice et de démesure.²⁴⁷ » Le temps est fatal à la cité parfaite, même si cette éducation inéluctable indique aussi combien la cité juste était réelle : « Tout ce qui naît est sujet à la corruption, votre constitution (...) se dissoudra et voici comment²⁴⁸ ». L'exposé de cette dégénérescence est l'occasion de présenter, en traitant des lois et des constitutions, les rudiments platoniciens d'une science politique.

²⁴⁷ Platon, *Les Lois*, 713c.

²⁴⁸ Platon, *op .cit.*, 545 e- 546 a.

Selon l'exposé de *La République*, l'Etat juste se corrompt dès qu'apparaît dans la classe des gardiens le goût des richesses. Si les philosophes-gouvernants négligent en effet de surveiller les gardiens, naîtront des enfants non-conformes à la justice de la cité²⁴⁹ qui répandront partout un défaut d'égalité, de justesse et d'harmonie aggravé à chaque génération. Quatre formes d'Etats imparfaits, dont la succession manifeste un manque croissant d'unité et de justice, concrétisent cette corruption : - la timocratie, ou gouvernement fondé sur l'honneur, (illustré par la Crète ou Sparte) ; - l'oligarchie (littéralement le gouvernement d'un petit nombre mais que Platon interprète par le gouvernement des plus riches) ; - la démocratie et la tyrannie. On voit bien que « constitution » ne désigne pas tant ici une forme de gouvernement (Platon ne parle guère des institutions politiques sinon pour préciser comment elles organisent l'éducation) que de la position dominante de l'individu caractéristique du régime politique en question. Comme il y a, en comptant la cité parfaite, cinq formes d'âmes, davantage les modes d'altération de l'âme (perte de hiérarchie et d'harmonie) sont semblables à ceux de la cité, et ce parallélisme est amplifié par l'existence d'une corruption réciproque entre les mœurs des citoyens et les caractères de l'Etat.

La démocratie donne du reste la formule concentrée d'une telle pathologie constitutionnelle. Son plus grand défaut est d'ignorer la compétence politique et de faire du tirage au sort la source de légitimité. Ses passions omniprésentes, légalité et liberté dispensées à tous, même à ce qui est inégal²⁵⁰ disloquent ce qui reste de bien et de juste dans la cité. Dans une constitution démocratique où chaque individu est son propre maître, on trouve autant d'Etats que d'individus, et tous les principes de légitimité coexistent. La description que nous donne ici Platon, était sans doute faite pour que ses concitoyens y reconnaissent leur

²⁴⁹ Platon, *op. cit.*, 546d.

²⁵⁰ Platon, *op. cit.*, 558e.

propre cité, Athènes et qu'ils songent bien que le développement naturel de la démocratie, lorsque le peuple ne supporte plus la liberté totale qu'il a voulue et se choisit un protecteur, est la tyrannie. La constitution tyrannique tient bien la limite du politique, en ce qu'elle n'est faite que de la tyrannie d'un individu. Le tyran est le modèle de l'âme remplie de tourments et de désirs instables.

De cet exposé des conditions, le premier où la suite des régimes témoigne d'une décadence parallèle à la déchéance morale des concitoyens, on retrouvera les traces chez Aristote, les humanistes de la Renaissance et Machiavel.

La politique, dans son sens moderne, comme lieu des conflits d'intérêts ou d'opinions, se trouve négligée par Platon qui en faisait le lieu où la moralité devient effective. Car chaque constitution révèle l'inégalité, renforcée par des éducations spécifiques, des façons par lesquelles les hommes acquièrent la vertu. On remarquera en effet, que chacune de ces constitutions injustes est perdue « par cela même qu'elle se proposait comme un bien et en quoi elle cherchait son principe » (la timocratie, par l'abus de la force, l'oligarchie par la richesse, la démocratie par l'excès de liberté), ce qui montre qu'aucun de ces liens ne peut fournir à lui seul le principe de légitimité politique.

Un élément marque le dernier état de la pensée politique de Platon : la confiance de plus en plus grande accordée à la législation ; *Les Lois* rendront cette confiance manifeste, mais *Le Politique* l'annonce déjà, puisque dans ce dialogue Platon propose de classer les institutions en tenant compte aussi de l'observance des lois. En dépit encore du rôle décisif accordé à la science du politique, une fonction réelle, puisque secondaire, est laissée à la législation. Certes, les lois écrites et non écrites ont le défaut d'être immuables sans diversité²⁵¹ et de ne pouvoir s'appliquer à la multiplicité des cas individuels ou

²⁵¹ Platon, *Le Politique*, 293e.

circonstanciels²⁵². Mais il reste que dans un Etat où la philosophie n'est pas le principe de gouvernement, l'autorité des lois doit être absolue. Ainsi, la royauté et l'aristocratie sont des régimes légaux opposés à la tyrannie et à l'oligarchie qui n'ont aucun souci des lois ; tandis que la démocratie est le meilleur des régimes quand toutes les autres constitutions sont dérégées « et si, elles sont bien ordonnées, c'est le pire où l'on puisse vivre. »²⁵³

Mais c'est dans *Les Lois* que l'on trouve plus longuement qu'un système complet de législation, un véritable « esprit des lois ». Un Spartiate, un Crétois, un Athénien s'y entretiennent ensemble des lois et des constitutions, jusqu'à concevoir celles qui conviendraient à une nouvelle colonie récemment fondée. Il s'agit d'une petite cité indépendante, coupée du monde, sans commerce extérieur. Le souci de fonder la légitimité politique uniquement sur la science y est moins nettement exprimé, ce qui ouvre la possibilité d'une théorie de la légalité qui y supplée. Le rôle premier du philosophe est d'abord de maintenir la part de persuasion dans la législation. Les lois sont en effet, faites des préludes et exhortations qui préparent l'auditeur à accepter ce qu'elles prescrivent. Une autorité supérieure à la loi est reconnue à l'intelligence, dont on souhaite qu'elle reste en accord avec la législation pour éviter que quiconque n'enfreigne celle-ci²⁵⁴.

Le système éducatif des *Lois*, longuement décrit, nous l'avons déjà vu, est confié à une sorte de ministre de l'éducation (assisté de directeurs, et d'inspecteurs). Sa fonction est de régler les modes musicaux et poétiques ainsi que les codes de la représentation plastique, afin de créer en chaque individu, par les habitudes et la réflexion, une relation harmonieuse entre les

²⁵² *Idem*

²⁵³ Platon, *op. cit.*, 303b.

²⁵⁴ Platon, *Les Lois*, 874e-875a.

différentes parties de l'âme. Si *Les Lois* représentent avec nuance la même politique dirigiste que celle de *La République* (en particulier sur les mariages), une autonomie plus grande est reconnue aux citoyens, car l'éducation a pour but d'inculquer le respect réfléchi de tous de la loi, ce qui n'était pas guère requis des citoyens de *La République*. On ne trouve pas non plus, dans la cité des *Lois*, une stricte division en classes. Il est seulement interdit aux citoyens de faire du commerce. Comme la défense de la cité incombe à tous, les gardiens des lois se contentent de préserver la constitution – dont ils ne sont pas les auteurs – de toute innovation.

Mais si l'espoir que puisse exister une juste cité d'hommes était souvent exprimé dans *La République*, *Les Lois* affirment au contraire qu'une cité d'une telle justice n'existe que pour les dieux et les enfants des dieux. Pour les hommes, le philosophe législateur se contentera de concevoir plusieurs constitutions possibles. L'Etat idéal, que décrivent *Les Lois*, est du reste une forme de constitution mixte. C'est là encore, une innovation du dernier ouvrage de Platon, puisqu'en cette constitution mixte, un mélange de démocratie et de monarchie, sont associés deux principes de rectitude, les magistrats étant désignés par choix, par élection, par tirage au sort, tandis que plusieurs conseils surveillent les lois proposées par les philosophes du Conseil nocturne.

Tout dialogue des *Lois* est marqué par un certain pessimisme plus conscient des contraintes humaines, comme si Platon avait renoncé à l'idée qu'on puisse partir de rien en politique, ou que l'intelligence puisse prévenir toute décadence. Le dualisme entre la loi et le savoir, que la construction de *la République* était sensée surmonter, dans ses constitutions secondes où, au lieu d'un autocrate omniscient, une loi impersonnelle s'oppose à tous, même aux gouvernants.

Cette théorie politique de Platon peut être aussi analysée de manière plus critique aussi bien par rapport à la pratique que par rapport aux autres penseurs qui se sont intéressés à la chose politique après lui.

Chapitre VI : CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

PLATONICIENNE

A- La conception politique platonicienne : entre théorie et pratique

1-La philosophie et la politique chez Platon : un choc des rationalités

On peut être effrayé par le caractère radical du projet de réforme de la société proposé par Platon, par un programme qui peut être jugé – de façon peut-être anachronique mais suggestive- « totalitaire » et « utopique » jusqu'à nos jours.

Platon juge pourtant avec beaucoup de sagacité les effets pervers de la démocratie : la tentation pour les hommes talentueux(en particulier dans l'art de la parole) de séduire l'opinion à leur profit plutôt que pour le profit de la cité, l'inconséquence d'une opinion ignorante de son véritable intérêt. Les démocraties favorisent la désorganisation de la cité et, ainsi, la venue des tyrans démagogues qui, alors, se présentent aisément comme des sauveurs de la patrie.

Sans doute faut-il que ce soit des « sages », c'est-à-dire « des hommes qui savent », qui président aux destinées de la cité, et non la foule ignorante. Mais de quel savoir, de quelle sagesse s'agit-il ? S'il s'agit d'une compétence politique, doit-elle gouverner sans tenir compte de l'opinion qu'elle devrait plus écouter ? Qu'est-ce qui pour Platon, définit cette compétence politique ? La science. Platon suit les traces de Socrate : nul n'est méchant volontairement, seule l'ignorance du bien (de mon bien comme celui de la cité dont il est inséparable) est la raison de la méchanceté des hommes. Ce thème de l'ignorance des individus et des peuples (maintenus de plus dans l'ignorance par leurs gouvernants) comme source de leurs malheurs sera repris par la philosophie rationaliste des Lumières : ce n'est pas un obscur péché originel ni

une fatalité de la nature humaine mais la seule ignorance qui est la cause des passions dévastatrices des hommes.

Mais, là encore, de quelle ignorance s'agit-il ? Quelle science est à même d'inspirer correctement les maîtres d'un Etat ? Selon Platon, la science qui doit éclairer les sages à la tête de la cité idéale est faite de mathématiques et de dialectique : elle consiste dans une complète maîtrise du raisonnement, à l'œuvre dans une démonstration mathématique, dans une argumentation dialectique. La lecture du livre VII de *La République* est une invitation à la philosophie, c'est-à-dire à une maîtrise de l'usage de sa raison pour s'élancer vers la connaissance et ce, jusqu'à ce que soient atteints les fondements de la science et de l'être (le bien). Mais une question importante demeure : la rationalité présente dans les mathématiques peut-elle être présente de la même façon dans les questions éthiques et politiques ?

A cette question, Aristote, bien avant nous, répondait : « non ». Une chose est la science qui porte sur le nécessaire (sur des relations universelles de nécessité entre des principes et des conséquences), une autre est la sagesse qui porte sur ce qu'il convient de faire dans des situations et des circonstances toujours particulières et contingentes, selon Aristote. Nous dirons en tout cas que le monde politique est d'une complexité telle qu'il ne peut être réduit à des relations de simplicité idéale comme entre les objets mathématiques. Mieux, peut-être faut-il même abandonner l'idée que ce monde-ci est l'image d'un monde idéal supérieur. Vouloir façonner la cité conformément à la perfection d'un modèle fait même courir le risque d'exercer une violence pire que celle qu'on pensait éradiquer.

Il ne s'agit pas pour autant que la raison abdique, au vu de l'imperfection de ce monde et des hommes. La cité ne doit pas être livrée aux caprices de l'opinion de la foule et, pire, à ceux de n'importe quel tyran sans scrupule. La sagesse éthico-politique (la « prudence »), qu'Aristote distingue de la science

politique, relève aussi, à ses yeux, de la raison. Le monde politique dans sa complexité même appelle des analyses rationnelles rigoureuses et un combat rationnel de tous les instants, qui passe alors par la délibération et la confrontation dialectique des opinions, et donc, contrairement à ce que pensait Platon, peut-être par davantage de démocratie. Dans ce sens, la conception platonicienne du politique est tout aussi critiquable.

2-Critique de l'argumentation platonicienne du rôle du politique

La politique peut-elle être considérée comme un art associatif constituant le tissu social ? A la lumière du *Politique*, il semble que pour Platon, cela ne fait aucun doute. C'est ce qui explique cette longue discussion dont l'objet est de définir le politique, suivant justement l'analogie d'un tisserand. Il reste l'hypothèse, qu'adoptent certains commentateurs, que ce dialogue n'a en fait qu'un but purement pédagogique, qui est celui d'entraîner les élèves de l'Académie à l'exercice dialectique. Cela se tient, car dans ce dialogue plus que dans tous les autres sont énoncées les règles essentielles de la dialectique, de la division, de la dichotomie. L'étranger dit lui-même qu'il importe plus de s'entraîner à la dialectique que de trouver le vrai politique. On est même tenté de considérer que dans *La République*, Platon ne décrit pas une cité idéale mais idéale, c'est-à-dire qu'en la construisant dans son dialogue, Platon n'avait d'autre but que de définir la justice en proposant un paradigme, mais en aucun cas l'intention de définir un modèle politique devant être considéré pour réalisable. L'erreur serait, selon cette hypothèse, de croire que Platon a voulu dans son ouvrage parler de politique : tout ce qu'il a dit ne doit être compris que sous l'angle de la définition de la justice²⁵⁵. Peut-être doit-on penser la même chose du *Politique* : considérer ce dialogue uniquement pour un exercice

²⁵⁵ Jacques Cazeux, « Lire aujourd'hui La République », in Platon, *La République*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p.IX.

dialectique plus comme un projet politique. Cela dit, si Platon ne voulait pas s'occuper de politique dans ses dialogues, comment expliquer alors son envie de réformer certains régimes comme celui de Denys à Syracuse ²⁵⁶? Il semble donc que cette hypothèse soit fragile, et même si Platon ne voulait pas parler politique, il n'en reste pas moins qu'il a énoncé certaines choses à ce sujet en suivant le raisonnement qu'il conseillait d'appliquer, et par conséquent il y a fort à croire qu'il partageait bon nombre des idées que l'on peut lire dans *La République. Le Politique* et *Les Lois*, aussi étranges et même dangereuses qu'elles puissent parfois nous paraître.

Ceci étant dit, cela n'enlève rien au fait que la position de Platon soit discutable. Ses idées politiques font frémir et n'ont rien à envier aux régimes totalitaires les plus terrifiants que le XX^e siècle a pu connaître. Mais tâchons de justifier cette affirmation. Que Platon considère la politique comme un art associatif devant constituer le tissu social est un fait que nous pouvons admettre. Mais que Platon affirme cela est lourd en conséquences. Pour Platon, la question de l'individu ne semble pas se poser. L'individu est totalement subordonné au politique, et n'est finalement qu'une matière première à l'aide de laquelle il va tisser le tissu social. Ce qui importe dans la philosophie politique de Platon, est que le tout l'emporte sur les parties. D'ailleurs, dans *La République*, lorsqu'Adimante souligne la question du bonheur des gardiens, Platon change très vite de sujet et dit qu'en fondant la cité, le but était l'harmonie du tout, plutôt que l'épanouissement de l'une ou l'autre partie ²⁵⁷. En d'autres termes, que les fils composant le tissu soient maltraités, cela importe peu, pourvu que le tissu, lui, soit bien tissé.

²⁵⁶- Platon, Lettre VII.

-Jean-François Revel, *Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Pocket, 1996, p.134-136.

-Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, 2004, p.89-90.

²⁵⁷ Platon, *La République*, 419a sq.

Beaucoup pensent, tel Rousseau, que l'intérêt particulier doit se subordonner à l'intérêt général. Mais cela ne peut en aucun cas s'assimiler à ce que pense Platon. En effet, il ne semble pas admettre un hypothétique contrat social à la base de la cité, contrat dans lequel les individus s'accorderaient à sacrifier leurs intérêts particuliers pour l'intérêt général. Que l'idée de contrat n'existait pas dans l'Antiquité n'est pas une objection tenable pour tenter de défendre Platon, d'autant plus que certains sophistes le sous-entendaient²⁵⁸. Le contrat social tente de fonder un ordre politique immanent à la société humaine. Pour Platon au contraire, l'ordre politique ne peut se concevoir que comme reposant sur la transcendance d'une Idée, et donc sur l'autorité de celui qui saura le mieux la contempler. Platon dit très bien dans *Le Politique* que le politique doit tenter d'imiter la cité idéale le mieux possible.

Cette cité idéale se trouve en dehors du monde, et un abîme se réalise entre elle et la cité réelle. La politique de Platon nie l'individu en tant que tel pour ne faire de lui que l'outil de l'accomplissement de l'idéal philosophique.

Il n'y a qu'à ouvrir l'ouvrage de Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, pour se rendre compte que la philosophie politique de Platon est incompatible avec l'idée moderne que nous nous en faisons²⁵⁹. Pour Popper en

²⁵⁸ Le sophiste Lyciphron, par exemple, a déjà évoqué dans l'Antiquité la notion de contrat social que reprendront Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau.

²⁵⁹ Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome I-L'ascendant de Platon, Seuil, 1979. Dans ce tome I, l'auteur revient sur l'influence de Platon sur la pensée à travers les âges : la plupart de ses interprètes furent séduits par sa grandeur. Pour Popper, ils ont adopté sa philosophie alors qu'elle représentait un danger réel, en proposant ce qui n'est autre qu'un cauchemar totalitaire où dans une cité dirigée par une élite, l'individu est sacrifié à la collectivité. Popper défend la différence entre les idées de Socrate et celles de Platon, écrivant que Platon s'éloigne irrémédiablement des idées humanistes et démocratiques de Socrate dans ses dernières années. Tout particulièrement, il s'attaque à la *République* de Platon, dans laquelle il dépeint Socrate sympathisant avec le totalitarisme. Il suggère que Platon était victime de sa propre vanité et se rêvait en « roi-philosophe » de sa cité idéale.

effet, Platon avec son idée de Justice s'oppose à l'idée de justice humaniste apparaissant à la même époque. La justice humaniste se caractérise en trois points essentiels : « l'égalitarisme proprement dit, c'est-à-dire l'élimination de tout privilège prétendu naturel ; une doctrine générale de l'individualisme ; l'idée que l'Etat a pour objet et pour devoir de protéger les citoyens. Or, on trouve chez Platon trois préceptes radicalement opposés : l'existence de privilèges naturels ; une doctrine générale collectiviste ou holiste ; l'idée que l'individu a pour devoir de maintenir et de renforcer la stabilité de l'Etat. » En ce sens, la justice chez Platon doit être considérée comme totalitaire, puisqu'elle réaffirme les valeurs tribales de la société close au lieu de promouvoir l'idée d'ouverture de la société²⁶⁰.

Ainsi pouvons-nous dire que, si on considère que Platon partageait les idées politiques exposées dans ses dialogues, sa philosophie politique est incompatible avec les valeurs modernes. Que ce soit en considérant la politique comme devant accomplir l'idée de Justice, ou que ce soit en la considérant comme principe devant constituer le tissu social, Platon affirme trois points opposés à ce qui caractérise la justice humaniste. Par ce raisonnement, Platon en arrive à une justice, selon Popper, totalitaire. C'est pourquoi, si on veut pouvoir éviter ce malheureux travers, on ne peut considérer la politique comme art associatif devant constituer le tissu social.

3-Platon ou le radicalisme politique

On peut aussi reprocher à Platon un certain radicalisme dans son projet de réforme de la société. Karl Popper trouve même que Platon a trahi parfois les conceptions politiques de Socrate en opposant le souci socratique de persuader les citoyens à l'autoritarisme élitiste platonicien. Pourtant, si les moyens sont différents, le but reste le même, rendre la justice réelle. La cité juste est le lieu

²⁶⁰ Atila Özer, *L'Etat*, Paris, GF-Flammarion, 1998, p. 159 sq.

où l'individu doit s'améliorer, non celui où il s'épanouit. Bien sûr, le bonheur de la cité est voulu au même titre que sa rectitude, mais ce bonheur résulte d'un ordre politique, et non d'une multitude de bonheurs individuels.

Une des idées les plus importantes de la théorie politique de Platon est que les êtres appelés à gouverner soient formés à la philosophie. Au-delà, des détails de la politique de Platon qui la rendent si peu crédible, cette idée forme encore le principe de ce qu'on a appelé, à la suite de Léo Strauss, « la philosophie politique platonicienne »²⁶¹.

A la différence des théories de Hobbes ou de Hegel, celle de Platon ne commence pas par des considérations épistémologiques, abstraites, mais part de l'activité propre au gouvernement et rapproche celle-ci de l'idéal politique. Le but de la philosophie politique est d'arbitrer les conflits entre différents types de régime, à partir d'une conception du régime qui permette de juger les autres réalisations politiques, de les catégoriser, ou même, en des circonstances favorables de les mélanger.

Dans le système platonicien, le gouvernement par la philosophie est le principe d'un Etat antidémocratique, autoritaire et élitiste ; mais il n'y a aucune nécessité à cela. On pourrait imaginer en effet qu'un gouvernement, fasciste ou social-démocrate, favorise dans l'accès au pouvoir la compétence philosophique. Mais la thèse de Platon est encore plus radicale : la philosophie doit se substituer à toutes les autres prétendues sources de légitimité, au consentement, à la richesse, à la majorité ou à la liberté. En effet, comme toute sa philosophie, la philosophie de l'Etat de Platon est sous le signe du rationalisme. L'essentiel pour une bonne cité est d'être gouvernée par la raison. Tout comme la tête commande au corps, c'est aux philosophes de gouverner la société. En ce sens,

²⁶¹ L'un des ouvrages du Professeur Léo Strauss consacrés aux idées politiques de Platon est intitulé : *Etudes de philosophie politique platonicienne*, trad. Olivier Sedeyn, Introduction de Thomas Pangle, Paris, Editions Bélin, 1992.

l'Etat platonicien de *La République* serait non seulement autoritaire, mais aussi « totalitaire », car il force le consensus, supprime le conflit et ne laisse subsister aucune opinion, pensée et désirs privés. Il reste au crédit de Platon d'avoir été le premier à faire droit à un idéal d'objectivité et de rationalité en politique.

L'autre idée typiquement platonicienne selon laquelle la fondation d'un Etat « juste » n'est possible qu'à partir d'une réforme radicale de l'homme a été trop souvent reprise sans qu'une attention suffisante ait toujours été accordée aux réserves ou doutes que Platon lui-même émettait à son égard. Platon voulait une politique qui débarrasse les hommes de l'égoïsme ou d'un intérêt démesuré pour eux-mêmes. En s'opposant à lui, Aristote remarquait que les hommes ne seront jamais que ce que leur nature fait d'eux, et que les maux dont Platon veut se débarrasser ne sont que les maux privés sur lesquels aucune politique ne peut rien ; en revanche, la réforme platonicienne priverait les êtres humains du véritable bien politique qui est de participer, par leur choix et leur délibération, à la vie de la communauté politique. Ce conflit se révèle dans la question de la démocratie. Critiques et défenseurs de la démocratie opposent des arguments d'efficacité rationnelle (il existe un bien humain objectif) à des considérations morales (chaque individu a des goûts et des préférences distincts ; et il faut en tenir compte ; chaque individu est moralement autonome et sa justice ne dépend pas de la place qu'il occupe dans l'organisation politique). Dans ce débat, Platon est le premier à considérer la démocratie comme le parfait régime des êtres imparfaits.

Platon ne traite pas de la question de la nature de la liberté et ses limites ; du droit des individus ou du consensus politique. Pour des raisons propres à la philosophie et à sa culture, il ne le pouvait pas.

Voyons ce que le réalisme politique inauguré par Nicolas Machiavel reproche à la conception platonicienne de la politique.

B- Le réalisme politique contre le platonisme politique

1-Machiavel contre Platon

Machiavel est reconnu comme le père du réalisme politique. Sa notoriété que lui vaut l'adjectif « machiavélique » est certainement la plus détestable, puisque le mot désigne le mal incarné, c'est-à-dire la force la plus brutale assortie de la perfidie la plus subtile, et cela, dans l'action politique, donc aux dépens du plus grand nombre.

Ce n'est pas par ses actes que Machiavel a pu donner prise à un jugement si négatif, car, en patriote dévoué, il a œuvré sans relâche pour protéger son pays des dangers qui le menaçaient. Il faut plutôt chercher du côté de ce qui fut son idée centrale : doter l'Italie d'un Etat véritable. De là sa rupture avec la pensée politique passée (l'incompréhension qui en découla). Machiavel affirme, l'exemple à l'appui, qu'aucune communauté politique n'est viable si elle n'établit pas solidement l'ordre à l'intérieur et la sécurité à l'extérieur. Il faut pour cela un Etat capable de *tenir debout*. Machiavel est le premier à employer le mot « Etat », dans son sens moderne. Pour lui tous, les moyens étant au service de cette fin (l'ordre intérieur et la sécurité extérieure), la question du mal politique occupe une place nouvelle.

Pour les anciens, la finalité de l'Etat est d'offrir à l'homme un cadre favorable à l'épanouissement de sa nature éminemment sociable. Machiavel préfère supposer les hommes méchants et associaux par instinct. Le bien et le mal ne sont plus les absolus mais des moyens qu'il faut savoir employer avec habileté. Ainsi, le prince peut faire un bon usage du mal quand, par un acte de cruauté bien choisi, il décourage ses adversaires. Inversement, il peut faire un mauvais usage du bien, par exemple lorsqu'il est généreux sans profit.

Dans *Le Prince*, Nicolas Machiavel subvertit l'image traditionnelle de l'Etat qui est celle de l'Antiquité et du Moyen Age. Le problème politique n'est plus

celui du meilleur régime ou du gouvernement idéal. Il s'agit de poser la question des fondements de la politique, des conditions du maintien et de la durée du pouvoir. Cette analyse se sépare des conceptions « imaginaires » des philosophes, des chrétiens ou des humanistes, pour revenir à la « vérité effective », c'est-à-dire, à une politique faite d'un mélange de violence et de légalité. Une telle conception contredit et compromet évidemment la vision ou l'orientation que Platon donne à la politique. En effet, dans le chapitre XV du *Prince*, machiavel écrit :

« Il reste maintenant à voir quels doivent être les manières et les comportements d'un prince avec ses sujets et ses amis. Parce que je sais que nombreux sont ceux qui ont écrit là-dessus, je crains, en écrivant moi aussi, d'être jugé présomptueux, en m'éloignant, surtout en débattant de ce sujet, des positions d'autrui. Mais mon intention étant d'écrire des choses utiles à qui les écoute, il faut, il m'a semblé plus pertinent de suivre la vérité effective des choses que l'on s'en fait. Nombreux sont ceux qui se sont imaginé des républiques et des monarchies dont l'on n'a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé. »²⁶²

Machiavel repousse ici comme utopique l'attitude des philosophes pour qui la théorie politique consiste à former le projet d'une société idéale. Cette allusion vise Platon au premier chef. Celui-ci affirme dans *La République* que dans la cité juste, le pouvoir politique devrait être exercé par des rois-philosophes armés de la connaissance des réalités supérieures et en particulier de l'idée de justice. Pour Machiavel, en revanche, la pensée politique doit prendre appui sur la connaissance positive des réalités de la vie des hommes en société. Un siècle plus tard, Spinoza développe la même idée en des termes voisins.

«Les philosophes conçoivent les passions qui nous tourmentent comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur propre faute. C'est pourquoi ils ont coutume d'en rire, de les déplorer, de les réprimander et même de les dénoncer au

²⁶² Machiavel, *Le Prince*, trad. Christian BEC, Paris, Editions Bordas, 1987, chapitre XV, p. 79.

nom de Dieu quand ils veulent paraître plus pieux que les autres. Ils croient accomplir ainsi une œuvre agréable et atteindre le sommet de la sagesse, lorsqu'ils ont appris à louer une nature humaine qui n'existe nulle part et à flétrir par leurs discours celle qui existent réellement. Ils conçoivent les hommes en effet non comme ils sont, mais comme ils voudraient qu'ils fussent : la conséquence en est que, pour la plupart, au lieu d'une Ethique, ils ont écrit une Satire et n'ont jamais conçu un système politique qui puisse être appliqué pratiquement ; le système politique qu'ils conçoivent doit être tenu pour une chimère ou pour un système qu'on pourrait établir dans un pays d'utopie ou dans l'âge d'or des poètes où l'on en n'a pas du tout besoin. »²⁶³

2-Contre le moralisme de Platon, le « retour à la vérité effective »

Plutôt que de suivre ici une tradition ancienne qui dessine les devoirs moraux du prince (dans une sorte de *Miroir des Princes*, manuel fort répandu au Moyen Age pour inspirer aux futurs gouvernements l'horreur de la tyrannie), Machiavel se propose de revenir à la « vérité effective plutôt qu'aux imaginations »²⁶⁴, d'analyser en somme la nécessité ou la règle de prudence à laquelle est soumis le prince dans ses actions politiques. Celui-ci connaît un double danger : le premier est interne et touche à la conduite de ses sujets. Ces derniers, en effet, sont loin d'être vertueux et ne sont mus que par leurs propres intérêts ; il faut ajouter que toute société est divisée par la lutte des grands et des petits, des nobles et du peuple. Ainsi, pour la première fois, Machiavel remarque que la paix ou l'harmonie sociale ne proviennent pas d'une absence de conflits, mais de leur dynamique. Non seulement le prince va devoir prendre en compte cette désunion, mais il ne pourra jamais être aimé de tous. Il lui suffira donc de ne pas être haï²⁶⁵. Le second danger est externe et concerne la puissance et la convoitise des princes étrangers. On comprend alors que les bonnes lois ne

²⁶³ Spinoza, *Traité politique*, traduction de Sylvain Zac, Vrin, 1968, p. 67.

²⁶⁴ Idem

²⁶⁵ Idem, Chapitre 9.

suffisent pas comme le concevaient Platon et à sa suite Aristote, les théologiens comme saint Thomas d'Aquin ou encore comme le pensera, un peu après Machiavel, l'humaniste Erasme dans son *Institution du prince chrétien* (1516). Il faut aussi de bonnes armes. C'est pourquoi l'art de la guerre est la vraie science de celui qui gouverne. En effet, si la désunion traverse toutes les sociétés humaines, à l'intérieur comme à l'extérieur, alors la paix sociale n'est qu'une tranquillité apparente dans la dynamique des conflits ou des rapports de forces. Le prince doit toujours viser la sécurité, rester le maître du jeu des forces, s'il veut maintenir l'intégrité de son Etat et éviter le malheur de ses propres sujets.

3-Contre les rois-philosophes, la ruse : qualité fondamentale du prince

Ainsi, dans l'examen classique des vertus du prince (libéralité, bonté) opposées aux vices (parcimonie, cruauté), Machiavel se désintéresse-t-il des intentions morales pour n'envisager que la seule relation du gouvernement aux gouvernés. Si la libéralité et la bonté en elles-mêmes sont des vertus éminemment souhaitables dans le domaine de l'action morale, elles sont catastrophiques dans celui de l'action politique, où règne le jeu des forces. Car le danger de la libéralité ou de la bonté, c'est qu'avec le temps et sous la pression des événements, le prince ne soit contraint de transformer sa bonne image en mauvaise. Puisque l'être du prince n'existe que pour le dehors et que les gouvernés jugent sur l'apparence, le prince nouveau choisira une image qui prendra en considération l'ambiance et la versalité de ses sujets. Cette image donnera le change en étant ni bonne, ni mauvaise : entre la libéralité et la parcimonie, le prince choisira la « parcimonie mesurée » ; entre la bonté et la cruauté, une « cruauté mesurée »²⁶⁶.

²⁶⁶ *Ibid*, chapitre 17.

C'est pour cette même raison qu'il n'y a pas, en définitive, deux manières de gouverner (les lois ou la force), mais trois puisque le prince va privilégier la ruse. C'est elle qui lui permet de dominer les réalités imprévisibles de la conjoncture. Car la ruse, comparée aux lois ou à la force, n'est pas sur le même plan. Les lois existent concrètement dans les institutions, de même que la force prend une forme réelle dans l'armée ou la police. La ruse, quant à elle, n'existe pas. Son mode d'être est de prendre appui sur les deux autres, mais de n'apparaître jamais. Lorsqu'elle se glisse dans la loi, elle est tromperie politique ou idéologique ; quand elle s'infiltré dans la force, elle est stratégie. Dans un univers humain où règne la duplicité, le rôle du prince est de dominer l'ambiance par la ruse, d'élever en quelque sorte la duplicité à son degré le plus élevé pour rester le maître d'œuvre ou le chef d'orchestre²⁶⁷.

Par rapport à l'Antiquité en général et à Platon en particulier, Machiavel apporte une vision nouvelle de la politique et de l'histoire. Pour la pensée politique de l'Antiquité, c'est l'excellence en même temps que la fin visée qui doit déterminer l'action politique du prince. Il n'en est plus de même à la Renaissance chez Machiavel, puisque le temps historique chasse tout devant lui, au gré des vents de la fortune. Il n'est plus possible de comparer le chef politique avec le pilote d'un navire, comme le faisaient volontiers les philosophes anciens. Gouverner, selon eux, c'était en effet lutter contre des éléments parfois hostiles, mais surtout maintenir le cap d'une société heureuse où les hommes seraient devenus vertueux. Ainsi, selon Platon, c'était la connaissance du Bien en soi par les philosophes qui devrait être le fondement de l'art politique. A partir de la Renaissance, la politique de l'Etat ne peut plus être déterminée par une norme transcendante que serait le Bien des philosophes ou des théologiens. Elle est désormais liée à son intérêt actuel, qui est purement

²⁶⁷ *Ibid*, chapitre 18.

pragmatique : maintenir l'intégrité de l'Etat le plus longtemps possible, dans un univers profondément hostile.

En expliquant que, si l'on se fonde sur le « devoir être moral » ou les imaginations des philosophes, « on apprend plutôt à se perdre qu'à se conserver », la critique de Machiavel ne s'adressait pas à la considération philosophique de la politique. Ceci éclaire le fait que les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *Le Prince*, les *Histoire florentines* analysent la relation très complexe qui unit les gouvernants et les gouvernés. S'il n'est pas possible (même si c'est souhaitable) que le prince soit moral, c'est qu'il vit, en effet, dans un univers composé de sujets qui ne sont ni moraux ni philosophes, qui jugent toujours sur les apparences plutôt que sur l'être. Semblable à César Borgia, aventurier sans scrupule qui libère la Romagne des féodaux pour y faire régner la paix et la prospérité, le prince est en somme l'être qui dialectise les rapports de la morale et de la politique, de la fin et des moyens. Les processus de l'ordre social empruntent donc les voies les plus subtiles, où la fin justifie parfois les moyens. Telle est, selon Machiavel, la vérité de la politique.

C- La République de Platon ou de l'utopie politique en perspective

La philosophie politique de Platon est une vision politique qui met la vertu au centre de la gestion de la chose commune. Cependant, aussi séduisante soit-elle, la République décrite par le philosophe ne parvient pas à régler le problème de la crise des valeurs dans la gouvernance politique de notre temps. Ceci interpelle nécessairement l'attitude du philosophe lui-même et impose une critique autocentrée de la philosophie qui se veut politique, afin d'en déceler les faiblesses internes qui peuvent nuire à son efficacité. Car, la réflexion politique de Platon, parce que détachée de la pratique politique, a l'air d'une utopie et cela pour plusieurs raisons.

1- La personne de Socrate

L'exemple de Socrate pris pour modèle par Platon pour refonder la gestion politique est atypique, et risquait donc de ne pas convaincre tout le monde, vu l'originalité et l'étrangeté de ce sage. En effet, Socrate est le fils d'un tailleur de pierre et de la sage-femme Phénarète, qui, vêtu d'un manteau grossier, parcourait les rues pieds nus, qui s'abstenait de vin et de toute chair délicate, d'un tempérament extraordinairement robuste, l'homme à l'extérieur vulgaire, au nez camus et à la figure silène²⁶⁸, ne ressemblait guère aux sophistes richement habillés qui attiraient les Athéniens, ni aux sages d'autrefois, qui étaient, en général, des hommes importants dans leur cité. Socrate est à tous points de vue, un homme de type nouveau. Il va devenir le modèle constant dans l'avenir d'une sagesse toute personnelle, qui ne doit rien aux circonstances : non pas un homme politique, mais seulement un excellent citoyen, toujours prêt à obéir aux lois, qu'il s'agisse de tenir son poste au combat de Potidée, ou de lutter, dans la magistrature où le sort l'a appelé, contre les fantaisies illégales du tyran Critias, ou enfin de refuser, par respect pour les lois de son pays, l'évasion que Criton lui propose pour échapper à la mort après sa condamnation²⁶⁹.

Les conditions dans lesquelles Socrate s'est forgé une telle personnalité sont mal ou pas du tout connues, même pas par ses disciples. Avant d'enseigner les autres, il a dû s'éduquer lui-même ; nous ne savons rien de cette formation personnelle ; le Socrate des *Nuées* est un homme d'âge mûr, et il avait dépassé la soixantaine quand Platon l'a connu ; du moins un précieux document nous révèle en Socrate un homme de passion violente ; c'est le témoignage de son

²⁶⁸ Diogène Laërce, II, 18 ; le comique Ameipsias dans Diogène, II, 28 ; Aristophane, *Nuées*, 4010-417 ; Platon, *Banquet*, 215a sq., *Criton*.

²⁶⁹ Platon, *Apologie de Socrate*, 33c ; Diogène Laërce, II, 24.

contemporain Spintharos, dont le fils Aristoxène a rédigé les souvenirs sur Socrate :

« Nul n'était plus persuasif grâce à sa parole, au caractère qui paraissait sur sa physionomie, et, pour tout ce que sa personne avait de particulier, mais seulement tant qu'il n'était pas en colère ; lorsque cette passion le brûlait, sa laideur était épouvantable ; nul mot, nul acte dont il s'abstînt alors. »²⁷⁰

La maîtrise de soi dont fait preuve Socrate est donc une victoire continuelle sur lui-même qu'il n'est pas facile d'espérer de la part de n'importe qui ou d'un grand nombre de personnes.

2-La rupture de méthode entre Socrate et Platon

L'autre raison qui est à la base des insuccès des idées politiques de Platon, est son changement de méthode par rapport à Socrate.

L'enseignement de Socrate consiste en effet à examiner et à éprouver non point les concepts, mais les hommes eux-mêmes et à les amener à se rendre compte de ce qu'ils sont : Charmide, par exemple, est, dans l'opinion de tous, le modèle d'un adolescent réservé ; mais il ignore ce que c'est que la réserve ou la tempérance. Socrate conduit l'interrogatoire de manière à lui montrer qu'il ignore ce qu'il est lui-même ; de même Lachès et Nicias sont deux braves qui ignorent ce qu'est le courage ; le saint et pieux Ethyphron, interrogé de toutes les manières, ne peut arriver à dire ce qu'est la piété. Ainsi, toute la méthode de Socrate consiste à faire que les hommes se connaissent eux-mêmes ; enfin sa doctrine, s'il en a une, est que cette tâche est nécessaire, car nul n'est méchant volontairement et tout mal dérive d'une ignorance de soi qui se prend pour une science. La seule que revendique Socrate, c'est de savoir qu'il ne sait rien.

²⁷⁰ Aristoxène, Cité par Emile Bréhier, *Histoire de philosophie*, I, Quadrige, Paris, 1997, p.82.

Socrate, par ses entretiens, paralyse et déconnecte ; il amène à regarder en soi-même, à donner à son attention une direction inhabituelle²⁷¹.

C'est surtout à des hommes jeunes, presque parfois des enfants, qu'il essaie d'imprimer sa direction ; il se peut que, si la corruption de la jeunesse a été retenue contre lui comme chef d'accusation, c'est qu'il troublait les préjugés que les jeunes gens avaient reçus de leur éducation familiale : Socrate n'intervenait que pour les aider à s'éduquer eux-mêmes, à tirer d'eux toute leur force. L'effet de l'examen que Socrate force son auditeur à faire, c'est en effet de lui faire perdre sa fausse tranquillité, de le mettre en désaccord avec lui-même et de lui proposer comme un bien l'effort personnel pour retrouver cet accord. Socrate n'a donc pas d'autre art que la maïeutique, l'art d'accoucher de sa mère Phénarète ; il tire des âmes ce qu'elles ont en elles, sans aucune prétention à y introduire un bien dont elles ne porteraient pas les germes²⁷².

De l'étendue des sujets de ses entretiens nous ne pouvons nullement nous faire une idée ; il n'y a aucune raison de croire que Socrate n'ait pas été un homme cultivé, capable de s'intéresser aux sciences et aux arts ; à vrai dire, tout était bon pour éprouver les hommes, depuis les discussions esthétiques sur l'expression dans les arts, jusqu'au choix par le sort des magistrats, à l'occasion duquel il démontrait l'absurdité du régime démocratique d'Athènes²⁷³. Il faut faire attention toutefois que, contrairement à la critique des sophistes, celle de Socrate ne porte ni sur les lois, ni sur les usages religieux, mais seulement sur les hommes et sur les qualités humaines : autant il est conservateur en ses idées politiques, autant il est libre à l'égard de ceux qu'il veut réformer et à qui il montre leur ignorance. C'est sans doute cette extrême liberté qui le perdit ; le

²⁷¹ Platon, *Ménon*, 79 e sq.

²⁷² Platon, *Théétète*, 148 e sq.

²⁷³ Xénophon, *Mémoires*, III, 10.

gouvernement tyrannique de Critias lui avait déjà interdit la parole, ce fut la démocratie qui lui ôta la vie.

Le dialogue platonicien, au contraire, offre, mélangés à divers degrés, trois aspects : il est un drame, il est la plupart du temps une discussion, il contient quelquefois un exposé suivi.

Chez Socrate, la discussion ou dialectique n'est à aucun degré, comme dans les joutes des sophistes, la confrontation de deux opinions adverses, soutenues chacun par un interlocuteur : le répondant seul exprime des opinions positives. Socrate lui, « ne sait rien sinon qu'il ne sait rien » ; il n'a d'autre rôle que d'examiner ou de passer à l'épreuve le répondant, en lui faisant voir qu'il est ou non d'accord avec lui-même.

En principe, la dialectique platonicienne restera toujours ce qu'elle a été dès l'abord dans les dialogues socratiques ; le *Théétète* examine successivement les diverses opinions de Théétète sur la science, comme l'*Hippias majeur* réfute les diverses opinions d'Hippias sur le beau. Pourtant, le cadre extérieur et la signification paraissent changer peu à peu. Les dialogues socratiques sont, en effet, pour le moins autant un examen des personnes qu'un examen de leurs opinions ; l'intérêt porte même plutôt sur le premier que sur le second. Les concepts de tempérance, de courage, de piété ne sont pas eux-mêmes et pour eux-mêmes l'objet de la recherche, on cherche avant tout si ceux qui ont ou pensent avoir ces vertus, les connaissent, en un mot s'ils se connaissent eux-mêmes. Le bénéfice de la discussion, ce sera la « connaissance de soi-même »

Il semble que, à mesure que Platon s'éloignait de l'influence socratique, son centre d'intérêt se soit déplacé et porté des personnes aux réalités elles-mêmes. Aussi attache-t-il plus de prix aux résultats qu'il obtient. Que l'on compare par exemple le *Protagoras* au *Ménon* ; ils portent sur le même sujet : la vertu peut-elle s'enseigner ? Mais dans le premier de ces dialogues, Socrate est content de

mettre Protagoras en désaccord avec lui-même, puisqu'il répond d'abord oui et ensuite non ; c'est la prétention de Protagoras, plutôt que le sujet même que l'on examine. Dans le *Ménon*, au contraire, Platon, devenu sans doute à ce moment le maître de l'académie, indique les méthodes positives de recherche et d'enseignement²⁷⁴. Bien plus, il arrive, dans les derniers dialogues, que la méthode socratique est entièrement oubliée : dans le *Philèbe* (11b), par exemple, la dialectique ne consiste plus dans l'examen du répondant par Socrate ; elle comporte deux thèses opposées qui s'affrontent, et dont l'une est soutenue par Socrate lui-même.

Ainsi, au cours de l'activité littéraire de Platon, la dialectique perd peu à peu en intérêt dramatique et humain, et a une tendance à se transformer en une méthode impersonnelle, qui s'intéresse aux problèmes pour eux-mêmes. Toutes choses qui ne peuvent que renforcer la position de ceux qui considèrent comme utopiques les idées que le philosophe avance pour la réforme de l'espace politique qui devrait selon lui, être le lieu où c'est la vertu qui guide les comportements et les ambitions des dirigeants et par suite les citoyens.

L'autre aspect que l'on peut relever dans l'œuvre de Platon, c'est l'exposé suivi. L'exposé suivi, dans les œuvres de la première et de la seconde période, se présentent sous deux formes qui ont grande affinité l'une avec l'autre : le discours qui soutient une thèse, et le mythe qui raconte. C'est que dans un discours, il s'agit seulement de persuader l'auditeur en flattant ses préjugés, mais pas de rechercher la vérité et l'accord avec soi-même.

Pourtant, Platon, au cours de sa carrière, n'a pas toujours gardé cette attitude hostile à l'art des discours, et il lui a donné, semble-t-il, une place qui va croissant. Les méthodes de persuasion gardent leur importance et leur valeur, lorsqu'il s'agit d'imposer des vues qui n'admettent pas de démonstrations

²⁷⁴ On peut comparer à cet effet *Protagoras*, 361 a-d et *Ménon*, 86 c, 87 b.

rigoureuses. Que l'on compare à cet effet les *Lois*, œuvre de vieillesse et la *République* ; dans les *Lois*, il n'y a plus de discussion, mais il y a, en revanche, pour chaque catégorie de lois, de longs prologues, destinés à entraîner la conviction plutôt qu'à éprouver ; tel, au Livre X, le célèbre prologue aux lois concernant la religion²⁷⁵. Cette manière de Platon a eu une immense influence, et nous avons plus que l'ébauche d'une prédication morale, qui, plus tard, deviendra presque entière. Toujours est-il que cette rupture de méthode entre Socrate et Platon a limité dans la réalité l'influence de la pensée politique platonicienne. Car Socrate était plus pratique en persuadant directement les citoyens alors que Platon, en restant dans un autoritarisme élitiste, ne pouvait influencer qu'indirectement, et dans une moindre mesure, les comportements de ceux qu'il espérait changer.

3-Le rôle imprécis du philosophe dans la cité idéale de Platon

Le caractère utopique de la philosophie politique platonicienne tient également à l'absence d'un rôle précis du philosophe dans la République du philosophe. Platon donne, en effet, un usage controversé du philosophe dans la concrétisation des idées devant favoriser l'avènement d'une gestion politique vertueuse.

Dans les réflexions politiques de Platon, on constate bien la préoccupation de Platon de montrer la place du philosophe dans la cité, et sa mission morale et sociale. Dans la Grèce d'alors, le philosophe se définit surtout par son rapport et ses différences avec l'orateur, le sophiste, le politique. La philosophie est la découverte d'une nouvelle forme de vie intellectuelle, qui ne peut du reste se séparer de la vie sociale. Les dialogues nous dépeignent cette vie, et avec elle, tous les drames et comédies qui en sont issus. A certains égards, cette philosophie heurtait, des habitudes solidement implantées en Grèce à cette

²⁷⁵ Sur l'importance de la persuasion, on peut aussi voir *Lois*, 903 a-b.

époque, et il était inévitable qu'il se produisît des conflits dont la mort de Socrate est la conséquence tragique.

Qui est le philosophe ? Il y a chez Platon des portraits multiples. Il est dans le *Phédon*²⁷⁶, l'homme qui s'étant pacifié des souillures du corps, ne vit plus que par l'âme, et ne craint pas la mort, puisque, dès cette vie, son âme est séparée du corps. Dans le *Théétète*²⁷⁷, il est l'homme inhabile et maladroit dans ses rapports avec les hommes, qui ne sera jamais à sa place dans la société humaine et restera sans influence dans la cité. Dans la *République*, il est le chef de la cité, et c'est bien lui qui, dans les *Lois*²⁷⁸, est devenu cette sorte d'inquisiteur qui, voulant « le salut de l'âme » des citoyens, impose aux habitants de la ville la croyance aux dieux de la cité sous menace de la prison perpétuelle. Enfin, c'est l'enthousiaste et l'inspiré du *Phèdre*²⁷⁹ et du *Banquet*²⁸⁰. Il y a dans ces portraits successifs deux dominants qui semblent se contredire ; d'une part, le philosophe doit « fuir d'ici »²⁸¹, se purifier, vivre en contact avec les réalités qu'ignorent le sophiste ou le politique. D'autre part, il doit construire la cité juste où se reflètent, dans les rapports sociaux, les rapports exacts et rigoureux qui sont l'objet de la science. Le philosophe est, d'une part, le savant retiré du monde et, d'autre part, le sage et le juste, le vrai politique qui donne les lois à la cité. Platon lui-même n'est-il pas à la fois le fondateur de l'académie, l'ami des mathématiciens et des astronomes, mais aussi le conseiller de Dion et de Denys le tyran ? De plus, si comme philosophe, il est l'inventeur ou le promoteur d'une logique rigoureuse, il est aussi l'inspiré dont l'esprit resterait stérile sans

²⁷⁶ Platon, *Phédon*, 64 e sq.

²⁷⁷ Platon, *Théétète*, 172 c-177 c.

²⁷⁸ Platon, *Lois*, X, 909 a.

²⁷⁹ Platon, *Phèdre*, 2442 a.

²⁸⁰ Platon, *Banquet*, 210 a.

²⁸¹ Platon, *Théétète*, 176 a.

l'impulsion d'Eros, et qui ne peut engendrer que dans le beau²⁸²: la discussion raisonnée se double d'une dialectique de l'amour qui se traduit par des effusions lyriques et des contemplations mystiques²⁸³. Savant et mystique, philosophe et politique, ce sont des traits ordinairement séparés.

4- L'idéalisme de Platon : une théorie politique de la bonne gouvernance

Les critiques faites ci-dessus de la philosophie politique de Platon ne doivent cependant pas faire perdre de vue, ce qui, chez ce philosophe, introduit une théorie politique de la bonne gouvernance. Dans le champ de la sémantique et de la rhétorique politiques actuelles, le terme de gouvernance est d'une existence nouvelle, cela ne devrait pas induire à croire qu'il renvoie à une préoccupation théorique nouvelle. On peut à cet égard se suffire des références à Aristote et à son maître Platon, qui s'accordent à soutenir que la gouvernance politique, pour leur prêter une terminologie contemporaine, a pour objet le Bien. Aristote, par exemple, applique au domaine spécifique de la politique l'analyse développée dans l'*Ethique à Nicomaque* à propos des actions humaines en général, à savoir qu'elles sont toutes accomplies en vue du bien²⁸⁴ :

« La communauté politique ne peut donc être organisée qu'en vue du Souverain Bien, qui se subordonne tous les biens régionaux. En effet, dit-il d'entrée de texte dans sa *Politique*, si toutes visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique. »²⁸⁵

Le même texte, d'ailleurs, comporte des éléments pour une définition précise de la bonne gouvernance ; l'option aristocratique d'Aristote y est nette :

²⁸² Platon, *Banquet*, 203 c sq., 206 c.

²⁸³ *Ibid*, 2010 c.

²⁸⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 1987, Livre I, 1094a, p. 33.

²⁸⁵ Aristote, *La Politique*, Vrin, Paris, 1962, Livre I, 125a, p. 21-22.

« Mais il apparaît de toute impossibilité que l'Etat, quand il est aux mains non pas des meilleurs mais des pires, soit bien gouverné, et pareillement, quand il n'est pas bien gouverné, qu'il soit aux mains des meilleurs. Or un bon gouvernement ne consiste pas dans le fait de posséder de bonnes lois auxquelles on n'obéit pas. Aussi doit-on donner à la notion de "bon gouvernement" un double sens : c'est d'une part l'obéissance aux lois en vigueur, de l'autre, l'excellence des lois en vigueur observées par les citoyens ».²⁸⁶

L'inspiration platonicienne de cette philosophie de la gouvernance est évidente. Aristote, certes, n'est pas, comme son maître, un théoricien des Idées ; mais il a hérité de Platon le principe selon lequel le gouvernant doit posséder la science du Souverain Bien. Chez le maître comme chez le disciple, on retrouve le même critère de bonne gouvernance : tous les deux soutiennent que le pilote de l'Etat doit se prescrire pour maxime régulatrice de surmonter l'obstacle moral du *pathos*, et de n'obéir qu'au *logos*. Dans *La République*, Platon répond à Glaucon que la gouvernance politique convient uniquement à « ceux qui sont riches, non pas d'or, mais de cette richesse dont l'homme a besoin pour être heureux : une vie vertueuse et sage. »²⁸⁷ Le critère est donc d'après Platon, celui de l'aristocratie morale et intellectuelle, et non celui de l'aristocratie plutocratique ; car, le maître d'Aristote est conscient, la tentation politique atteint autant les vertueux que la gent concupiscente, c'est-à-dire « les mendiants et les gents affamés de biens particuliers »²⁸⁸ : ceux-ci, pour le malheur de l'Etat, prennent une carrière politique aux seules fins de s'enrichir.

Platon a voulu cantonner la réflexion philosophique sur la politique, c'est-à-dire son essence, à ses caractéristiques fondamentales, en distinguant l'aspect normatif de l'aspect positif. Ainsi la réflexion de Platon, dans *La République* sur

²⁸⁶ *Ibid.*, Livre IV, 1294a, p.291.

²⁸⁷ Platon, *La République*, Livre VII, 520c-521c, p. 279.

²⁸⁸ *Ibid.*

la cité idéale non corruptible a-t-elle conduit à faire de la philosophie politique la science architectonique : pour qu'une cité soit juste, il est indispensable qu'elle soit dirigée par le philosophe ou par le roi qui serait initié à la science philosophique. La science philosophique et la science politique se définissent de la même manière comme « l'art de diriger la cité selon la justice ».

Ainsi, quelles que soient les critiques que l'on peut adresser à la philosophie politique de Platon, celle-ci semble avoir une pertinence qui la rend apte à servir encore efficacement dans les débats actuels sur la question de la qualité de la gouvernance politique dans le monde.

TROISIEME PARTIE

ACTUALITE DE PLATON : POUR UNE CONTRIBUTION A LA BONNE
GOUVERNANCE

Chapitre VII : LA PERTINENCE DE PLATON

A- Platon et les réalités sociopolitiques contemporaines: quelques continuités

La preuve la plus évidente de la pertinence actuelle des idées de Platon réside dans le caractère universel et permanent des préoccupations sociopolitiques qui sont à la base de son engagement philosophique²⁸⁹.

Certes, la civilisation de Platon et ses valeurs ne sont pas les nôtres et elles sont très éloignées de nous dans le temps. Même en considérant que la Grèce est l'origine des sciences et de la philosophie, les manières de regarder le monde, la nature, l'homme, la vie et bien d'autres choses semblent trop éloignées des préoccupations de l'homme moderne pour nous intéresser. Cependant, les questions que pose Platon dans ses dialogues ne sont pas différentes des questions que l'on retrouve dans toutes les cultures, partout dans le monde, à toutes les époques : Qu'est-ce que l'univers ? Que peut-on connaître ? Qu'est-ce que l'homme ? Qu'est-ce que la mort ? Quel est le meilleur gouvernement ? Platon écrit donc sur des sujets qui ont toujours été actuels : le sens de l'existence, la question de la meilleure vie à mener, le mal, la justice, l'amitié, l'amour, la sexualité, le plaisir, l'art. Mais sur ces questions qui continuent de nous concerner aujourd'hui, Platon apporte des réponses à partir d'une époque culturelle différente de la nôtre. Cette différence de point de vue que l'on trouve dans les dialogues peut nous aider à prendre du recul par rapport à des opinions qui nous semblent des évidences parce que notre culture nous les a apprises dès notre plus jeune âge.

²⁸⁹ Se reporter ici à la première partie du présent travail, notamment en son chapitre II traitant du contexte historique de la pensée politique de Platon.

Bien sûr, parmi ces réponses, certaines sont scientifiquement obsolètes ou ne sont plus philosophiquement soutenues de nos jours : il vaut mieux lire un ouvrage d'astrophysique qu'un dialogue de Platon pour apprendre quelque chose sur l'univers. Il est toutefois conseillé d'être attentif à la manière dont Platon aborde les sujets, car, même si sa représentation de l'univers est fautive et que la lecture de ses textes sur ces sujets peut être des plus ennuyeuses, les cadres de sa pensée ne sont pas pour ces raisons automatiquement invalides.

Ainsi, toutes les réponses de Platon ne sont pas étrangères à nos préoccupations : sur les sujets politiques, les cadres qu'il a tracés restent encore relativement pertinents, aussi bien sur le plan théorique que pratique.

Pour tirer un enseignement de Platon, il faut bien sûr faire abstraction de son interprétation religieuse et idéaliste du politique. Son idée d'une société juste par une stricte hiérarchie des trois composantes de l'âme (raison, courage, appétit sensuel) incarnées par les castes hiérarchisées, permettant la réalisation du Bien transcendant, paraît bien archaïque. Cela étant, ses descriptions empiriques ont une étonnante actualité. Dans *La République*, on reconnaît des comportements et des problèmes politiques identiques à ceux des temps modernes. Comment est-ce possible ?

On peut faire l'hypothèse d'une permanence des passions humaines et donc des procédés politiques pour manipuler les masses. Dans la mesure où aucun assagissement ne s'est produit, il y a une identité relative des problèmes de vie en société, malgré la différence d'époque.

Que retenir de cette identité des problèmes ? Nous nous limiterons à deux aspects : les mœurs et les régimes politiques.

Du côté des mœurs, nous voyons bien des similitudes. La passion pour l'argent, les biens et les honneurs est toujours la même. On constate aussi que la balance entre richesse et vertu joue toujours et que les riches sont honorés dans

la société pendant que la vertu et les hommes vertueux sont tenus en moindre estime.

L'appétit du lucre s'accompagne toujours d'un mépris de la moralité. Quant au désir effrené et superflu tant dénoncé par Platon, il est typique de notre époque. Notre société de consommation par son idéologie et la publicité engendre des envies de toutes sortes. De nouveaux désirs superflus et dispendieux apparaissent sans cesse, dont nous n'avons même pas idée avant qu'ils n'envahissent la société.

Enfin, la tendance procédurière qui se développe partout, était déjà présente au temps de Platon où il avait beaucoup de poursuites, de procès et de luttes entre concitoyens.

Du côté politique, la démocratie politique telle que nous la connaissons aujourd'hui, est plutôt en train de devenir l'oligarchie.

Reprenons la définition de Platon. L'oligarchie est un gouvernement où les riches commandent, et les pauvres ne participent pas au pouvoir. Or c'est bien ce qui se passe, sauf que l'oligarchie qui se met en place n'est pas directement politique, elle passe par l'économie. Elle diffuse dans le politique en passant par le lobbysme, la corruption, la connivence et l'intérêt.

On remarque aussi que les procédés politiques des dirigeants sont les mêmes. Afin de maîtriser le peuple, ils vont le dominer en l'abusant, en lui faisant progressivement perdre tout sens critique. C'est le rôle des médias et des partisans de diffuser une idéologie et d'incessantes distractions, qui ne donnent pas l'occasion au peuple de se rendre compte de la réalité socioéconomique et des actions du pouvoir politique. Le mensonge est toujours de mise. On retrouve effectivement des ressemblances dans les procédés des hommes politiques d'aujourd'hui.

Un des écueils de la démocratie est là. Une partie de la population se laisse bernier par les propos fallacieux des politiques, car elle est dans la « doxa » dirait Platon, l'opinion. Une bonne partie de la population n'a pas la capacité de connaître la réalité socioéconomique, par manque de temps, de connaissance, d'intérêt.

B-Les objectifs de la philosophie politique de Platon : des quêtes permanentes pour l'humanité

1-La quête du changement

La question du changement en général et du changement politique en particulier est une préoccupation majeure pour toutes les nations. Quel que soit le type de régime, la qualité de la gestion politique reste une quête constante aussi bien pour les gouvernants que pour les gouvernés. En cela, la théorie politique de Platon se présente comme une référence en termes de modèle de réflexion théorique sur la réforme politique dans le monde ; car elle prend en compte un certain nombre de paramètres qu'il est impossible de négliger lorsqu'on entreprend de rechercher les causes des dysfonctionnements que connaît un système politique. Dans la logique du changement politique, on retiendra forcément de Platon que les hommes peuvent se donner la capacité de modifier la réalité politique en se forgeant un idéal de société qu'ils s'efforceront ensuite de construire.

Certes, la philosophie politique de Platon peut être critiquée comme productrice d'illusions, c'est-à-dire comme une théorie éloignée de la réalité de l'action politique concrète ; mais il faut d'abord reconnaître que son dynamisme est essentiel à la pensée et à l'action politique. En visant le possible au-delà du politiquement faisable, elle permet une ouverture qui peut se mesurer en fonction de son influence en Europe et partout ailleurs dans le monde. En permettant de construire un monde politique autre, que nous pouvons modifier,

la philosophie politique platonicienne nous réserve la possibilité d'un réel changement politique. Dans ce sens, elle permet moins de se réfugier dans le rêve ou l'utopie, qu'elle ne nous rend aptes à modifier la réalité politique à partir du possible.

La gouvernance politique, à quelque niveau que ce soit (national, régional ou global), est, de manière constante, à l'épreuve du changement. De ce fait, la philosophie politique de Platon garde une fois encore toute son actualité car elle symbolise l'ouverture au changement et entend le promouvoir. En fait, au contraire de la position qui consiste à voir dans les idées politiques de Platon une utopie, le pouvoir de cette philosophie ne se mesure pas à sa conformité à la réalité politique en cours, mais à sa capacité à constituer une nouvelle expérience politique. Ainsi, la philosophie politique de Platon est forcément une philosophie politique qui dit ce que peut être le droit politique. Elle apparaît comme une condition fondamentale de tout changement politique juste. Cette philosophie politique permet justement de se représenter le possible politique, et ainsi, d'appréhender une possibilité quand elle se manifeste dans la perception de la réalité politique.

La philosophie politique platonicienne est idéaliste et moraliste. Elle postule de ce fait un exercice vertueux du pouvoir tant prôné de nos jours à tous les niveaux par différents acteurs, quels que soient l'échelle ou le type de gouvernance. La poursuite d'un tel objectif suppose, de la part des individus qui aspirent au changement, une capacité de résister aux influences du monde politique réel, de le mettre à distance, et, ainsi, de ne pas s'en sentir emprisonné. Les idées politiques de Platon sont constitutives du politique comme tel. La perception que je me fais de la politique peut déterminer mon goût de l'ordre ou du désordre en la matière. L'idéalisme platonicien a donc une efficacité permanente dans la mesure où toute société a toujours tendance à se définir

autant par son mode de production économique que par les constructions imaginaires qui circulent de manière permanente dans l'espace social.

La théorie politique platonicienne est la manifestation de la liberté humaine ; c'est un désir profond de changement politique, un désir conscient des contraintes du réel politique et qui ne recherche donc pas que son plaisir, comme un enfant qui joue, et qui peut changer les règles de son jeu. Cette conscience de la réalité politique qui est présente chez Platon, en s'opposant à l'avidité du désir qui se satisfait immédiatement d'imaginaire, réclame la possibilité d'une satisfaction réelle. C'est parce que j'ai désiré quelque chose que je fais l'effort de l'avoir.

L'imagination dont Platon fait preuve dans son effort de réformer la politique, nous permet alors de modifier réellement la réalité politique. Elle invente des formes de vie nouvelles qui peuvent venir s'inscrire dans la réalité. Il ne saurait y avoir de changement politique historique sans l'intervention de ce type d'imagination, imaginant un monde nouveau par la représentation du possible, au sens où le possible n'est pas seulement l'opposé du réel, l'irréel, mais qu'il nous permet de former une pensée de l'idéal au-delà du réel. Les machines volantes de Jules Verne existent à présent. La défense la plus brillante des idées politiques de Platon nous vient peut-être de Kant :

« La *République* de Platon est devenue proverbiale, comme exemple prétendu frappant d'une perfection imaginaire qui ne peut avoir son siège que dans le cerveau d'un penseur oisif et BRUCHKER trouve ridicule cette assertion du philosophe qu'un prince ne gouverne jamais bien, s'il ne participe aux idées. Mais il vaudrait bien mieux s'attacher davantage à cette idée et (là où cet homme éminent nous laisse sans secours) la mettre en lumière grâce à de nouveaux efforts, que de la rejeter comme inutile, sous le très misérable et très honteux prétexte qu'elle est irréalisable. (...). En effet, il ne peut rien y avoir de plus préjudiciable et de plus indigne d'un philosophe que d'en appeler, comme le vulgaire, à une expérience prétendue contraire, alors que cette expérience n'aurait pas du tout existé, si l'on avait fait, en

temps opportun, ces institutions basées sur les idées et si, à la place de ces idées, des concepts grossiers, justement, parce qu'ils étaient tirés de l'expérience, n'étaient venus anéantir tout bon dessein. Plus la législation et le gouvernement seraient conformes à ces idées, et plus les peines seraient rares ; et il est tout à fait raisonnable d'affirmer (comme le fait PLATON) que si la législation était pleinement d'accord avec ces idées, on n'aurait plus besoin d'aucune peine. Or, bien que ceci ne puisse jamais se produire, l'idée, cependant, est tout à fait juste qui prend ce maximum comme archétype et se règle sur lui pour rapprocher toujours davantage la constitution légale des hommes de la plus grande perfection possible.»²⁹⁰

Ainsi pour Kant, imaginer un idéal comme l'a fait Platon, n'est pas l'expression d'une vision utopique. Il est donc erroné de comprendre la république décrite par Platon comme la description d'une société imaginaire. C'est un modèle, un idéal, c'est-à-dire une construction conceptuelle universelle, et non pas un jeu. Kant distingue ici entre le réel, sensible, et le possible, seulement pensable, et établit la différence entre la science, qui est expérimentale, et la métaphysique, domaine des pensées pures. Mais dans le domaine pratique, l'exigence idéale doit au contraire déterminer le réel à partir du possible. Il ne faut pas confondre, selon lui, l'idéal avec l'imaginaire pris au sens de l'irréel car, même impossible à atteindre parfaitement, un idéal peut s'inscrire dans le réel, en tant qu'il inspire l'action humaine.

Chez Platon, l'utopie donne à la philosophie politique le moyen de questionner les gouvernements existants en évitant ainsi toute soumission passive à l'état actuel des choses. Elle a pour fonction de nous révéler par contraste la réalité politique en la dénonçant. La philosophie politique platonicienne propose des théories ou des modèles qui peuvent constituer de puissants moteurs pour l'action politique.

²⁹⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », traduction française avec notes par A. TREMESAYGUES et E. PACAUD, Paris, PUF, 1994, p. 264-265.

Les autres questions qui préoccupent Platon dans ses réflexions politiques et qui, théoriquement, passionnent le monde d'aujourd'hui, ce sont la rationalité et la vertu dans la gouvernance.

2-La quête de rationalité

L'une des raisons qui fondent la pertinence actuelle de la philosophie politique de Platon, c'est qu'elle reste un exemple de rationalisation politique²⁹¹. On sait que Platon pense que la philosophie doit s'élever jusqu'à la science du bien, et que seuls ceux qui seront élevés jusqu'à cette science seront à même de diriger correctement une cité, si bien que rien n'est plus utile, c'est-à-dire ne contribue davantage au bonheur commun des hommes, que la philosophie. Mais comment entendre cette science du bien- « la plus utile qui soit », selon les termes de Platon à la fin du Livre VI de la *République* ?

La connaissance du bien et du mal relève à bien des égards de l'habitude, de savoir-faire inculqués par l'éducation. Pour Platon, il faut s'interroger sur ce qu'est le bien, non tel qu'il m'apparaît ainsi à moi et autrement à autrui, mais bien tel qu'il est indépendamment des appréciations subjectives multiples et contradictoires. Sinon à quoi bon chercher le bien et fuir le mal, si nous ne savons pas en quoi consistent l'un et l'autre ? Pourquoi chercher à vivre dans une cité sans une justice commune, si nous ne sommes pas capables de nous entendre sur ce que sont le bien, le beau, le juste... ?

En effet, il en va de même du beau et du juste...Pourtant, il nous apparaît que rien n'est plus subjectif et variable que l'appréciation de la beauté ou de la justice. Soit. Pourtant il existe bien des notions communes du beau et du juste sur le sens desquelles les hommes s'entendent au moins implicitement pour

²⁹¹ Dans *La République*, Livre VII, 520c à 521c, Platon fait d' « une vie vertueuse et sage » ainsi que de la capacité de détachement vis-à-vis du pouvoir politique les qualités essentielles du vrai gouvernant.

pouvoir les nommer ou les discuter, même s'ils ne savent pas quoi mettre sous ces notions.

C'est bien à cela que sert la dialectique : mettre à l'épreuve ce que nous entendons par tel ou tel mot, tel ou tel jugement. Cela afin de donner plus de sens et de valeur à nos jugements (esthétiques, moraux ou politiques...).

En effet, pourquoi l'artiste s'efforcera-t-il de créer une belle œuvre dès lors que l'appréciation de celle-ci serait l'affaire d'une opinion dépourvue de toute capacité de distinguer le beau du laid, puisque ces mots, à la limite, n'auraient aucun sens sur lequel on puisse s'entendre ? Et pourquoi créerions-nous des institutions judiciaires et politiques, et engagerions-nous des délibérations, tant dans un tribunal que dans une assemblée, si nous ne supposons pas des idéaux de justice communs ?

Nier qu'on puisse atteindre un accord universel en matière esthétique, moral et politique, c'est refuser d'accorder le moindre crédit au langage, clore toute discussion, et se murer dans le silence d'opinions ne pouvant être partagées. Il ne resterait plus aux hommes, pour s'entendre, qu'à se soumettre à la force. On comprend mieux ainsi pourquoi Platon dit que la philosophie est fille de la discussion et que sa pratique est la dialectique.

Platon a beau critiquer la démocratie, c'est dans le cadre d'une cité démocratique (Athènes) qui mettait la loi, objet de la délibération des hommes, au-dessus de la force, qu'il a pu développer la philosophie. Sparte, avec ses institutions aristocratiques tournées entièrement vers la guerre, n'a produit ni artistes, ni philosophes. On mesure ainsi, paradoxalement, l'utilité extrême de la philosophie : son utilité politique.

Le ressort d'une cité démocratique, disait Montesquieu, est la vertu. Et, par vertu, il faut entendre l'énergie apportée par chacun dans la participation à la vie publique. Or cette vertu consiste d'abord à user au mieux de sa raison, laquelle

visé le bien commun et non la satisfaction de ses appétits particuliers²⁹². Aristote dit que l'homme est un « animal politique »²⁹³ dans la mesure où il est un homme doué de *logos*- de parole et de raison- c'est-à-dire dans la mesure où il est un « animal raisonnable ».

Or la discussion philosophique, appelée *dialectique* par Platon, en vue d'une science commune profitant à la cité, même si elle ne parvient pas à atteindre une telle science, a le mérite d'appeler chacun à l'usage de sa raison, et d'inciter chacun à ne jamais renoncer à cet usage, même s'il s'agit d'atteindre les principes universels.

Rien n'est plus utile à la vie de la cité que la philosophie, non parce que, les philosophes possèdent nécessairement la science du bien, mais parce que, sans la recherche d'une telle science, les individus s'adonnent à leurs opinions, sans avoir jamais l'humilité de les confronter à celles d'autrui, sans avoir le courage de reconnaître leur propre ignorance- comme Socrate invitait ses interlocuteurs à le faire-, sans jamais avoir le désir de savoir.

Or, livrés à leurs opinions contradictoires et, de plus, changeantes au fil du temps, les hommes se soumettent d'autant plus facilement à des maîtres qui prétendent posséder la sagesse. La sagesse ne saurait être reçue béatement ; toute « vérité » doit être sans cesse passée au crible de la critique ou à l'épreuve de la discussion. La croyance sans la science, sans l'effort d'une quête de science, aboutit aisément soit au fanatisme aveugle, soit à la passivité imbécile.

Tout ce qui se présente comme science - comme une science positive, s'appuyant sur les données sûres de l'expérience et sur les faits - doit être passé au crible de l'interrogation philosophique ou dialectique. Platon l'a fait pour les

²⁹² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1748, tome 1, Livre XI, chap. II, IV, p. 292. sq.

²⁹³ Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2^e édition, 1993, Chap. II, 1252a, p. 87.

mathématiques. Nous devons le faire pour tout ce qui se présente sous l'étiquette d'une science objective, nous dispenserait de penser, et nous ferait croire qu'en dehors du champ d'une spécialité scientifique ou technique, nous nous sommes abandonnés à nos opinions subjectives qui se vaudraient toutes.

S'il est une chose précieuse que nous enseigne la philosophie, c'est que précisément tout ne peut être dit ou pensé ; qu'il ne suffit pas d'être attaché subjectivement à une opinion ou à une croyance pour qu'elle soit vraie. Et que rien ne dispense de l'usage de la raison critique pour bien penser, non seulement dans le domaine des disciplines rationnelles, mais aussi et surtout dans les domaines qui semblent relever de l'irrationalité et ainsi des caprices de l'opinion. Mieux vaut tenter de comprendre les raisons de sa passion, de sa folie, de sa foi, même si nous ne pouvons les saisir toutes, non pour en triompher, mais pour mieux les vivre.

Peut-être aussi la raison doit-elle s'efforcer de cerner par elle-même ses limites et de discerner ce qui ne peut dépendre de sa pure maîtrise, et ainsi de renoncer à l'idéal poursuivi par Platon : une direction parfaitement rationnelle de la cité par des hommes parfaitement raisonnables, sans tomber pour autant dans un irrationalisme suicidaire. Ce n'est que l'usage de la raison qui conduit inévitablement à la vertu dont le signe le plus évident est la justice dans l'homme. Le besoin de rationalité et de vertu dans la politique est clairement exprimé aujourd'hui dans les discours politiques nationaux et internationaux sur la bonne gouvernance. Mais ce n'est pas la seule réalité de l'analyse politique que Platon partage encore aujourd'hui avec les acteurs et théoriciens de la politique moderne.

C-Les fondements pratiques de la pertinence de Platon

1-L'homme : moteur de l'action politique

Dans la pratique, Platon sait que le simple beau discours philosophique ne saurait suffire à réformer la politique. Il partage à ce titre, avec tous les observateurs avertis de la scène politique de notre temps, la conviction selon laquelle tout changement politique réel viendra nécessairement de l'action concrète des hommes qui dirigent et non de la forme des régimes en vigueur.

La pensée de Platon est centrée sur l'homme, notamment sur les problèmes éthiques auxquels celui-ci doit faire face. Les questions du juste, de la justice et la place de l'individu dans la société, c'est-à-dire dans la *polis* grecque, font partie de cette problématique éthique qui le préoccupe au plus haut point. La morale est une dimension essentielle de la politique que Platon souligne de manière théorique dans *La République*, qui est un projet de législation, et, de manière pratique, dans les *Lois*, la cité modèle incarnant la justice.

Platon conçoit la politique comme une sorte de rédemption, d'éducation. Celui qui gouverne doit éduquer le peuple ignorant, au bien, et cela, parce que seul, il a la connaissance du bien. La tâche première du politique n'a donc rien à voir avec la gestion (administrative et économique) des affaires communes. Il s'occupera avant tout de rendre les hommes meilleurs, il recherchera à convertir la cité humaine aux valeurs transcendantes. La politique a donc une fonction idéale.

La cité juste que Platon appelle de ses vœux dans *La République*, n'est pas une utopie : c'est la cité elle-même, en son essence divine et parfaite. Mais la cité juste ne pourra se réaliser que lorsque les philosophes qui en ont contemplé l'idée seront rois. Voilà comment Platon entend traduire dans la pratique son idéal de la cité juste dirigée par le roi-philosophe :

« Il nous incombe donc, à nous fondateurs, d'obliger les meilleurs naturels à se tourner vers cette science (...) la plus sublime, à voir le bien et à faire cette ascension ; mais après qu'ils se seront ainsi élevés et auront suffisamment contemplé le bien, gardons-nous de leur permettre ce qu'on leur permet aujourd'hui.

Quoi donc ?

De rester là-haut, répondis-je, de refuser de descendre de nouveau parmi les prisonniers et de partager avec eux travaux et honneurs, quel que soit le cas qu'on en doive faire.

Hé quoi ! S'écria-t-il, commettrons-nous à leur égard l'injustice de les forcer à mener une vie misérable, alors qu'ils pourraient jouir d'une condition plus heureuse ?

Tu oublies encore une fois, mon ami, que la loi ne se préoccupe pas d'assurer un bonheur exceptionnel à une classe de citoyens, mais qu'elle s'efforce de réaliser le bonheur de la cité tout entière, en unissant les citoyens par la persuasion ou la contrainte, en les amenant à se faire part les uns aux autres des avantages que chaque classe peut apporter à la communauté, et si elle forme de tels hommes dans la cité, ce n'est point pour les laisser libres de tourner du côté qu'il leur plaît, mais pour les faire concourir à fortifier le lien de l'Etat.

C'est vrai, dit-il, je l'avais oublié.

(...) Nous leur dirons en effet : « (...) Il faut que vous descendiez chacun à votre tour, dans la commune demeure, et que vous vous accoutumiez aux ténèbres qui y règnent ; lorsque vous vous serez familiarisés avec elles, vous y verrez mille fois mieux que les habitants de ce séjour, et vous connaîtrez la nature de chaque image, et de quel objet est l'image, parce que vous avez contemplé en vérité le beau, le juste et le bien. Ainsi le gouvernement de cette cité qui est la vôtre et la nôtre sera une réalité et non pas un vain songe, comme celui des cités actuelles, où les chefs se battent pour des ombres et se disputent l'autorité qu'ils regardent comme un grand bien. Voici là-dessus quelle est la vérité : la cité où ceux qui doivent commander sont moins empressés à rechercher le pouvoir, est la mieux gouvernée et la moins sujette à la sédition, et celle où les chefs sont dans des dispositions contraires se trouve elle-même dans une situation contraire.

(...) il en est ainsi, mon camarade ; si tu découvres pour ceux qui doivent commander une condition préférable au pouvoir lui-même, il te sera possible d'avoir un Etat bien gouverné ; car dans cet Etat seuls commanderont ceux qui sont vraiment riches, non pas d'or, mais de cette richesse dont l'homme a besoin pour être heureux : une vie vertueuse et sage. »²⁹⁴

Aujourd'hui, les faits en matière de gestion politique ne peuvent que donner raison à Platon : les bonnes intentions ne suffisent pas pour réussir à bien gouverner. Si l'homme est le moteur de l'action politique efficace, la philosophie politique platonicienne nous rappelle que la véritable gouvernance politique est une vocation exigeante pour laquelle, les futurs gouvernants doivent mobiliser ce qu'ils ont de meilleur et de plus fort en eux. Ils doivent nécessairement faire preuve d'un certain nombre de vertus qui incluent la maîtrise de soi dans la façon dont les hommes doivent mettre en place leur manière propre de réagir à la vie et d'y faire face. Il s'agit d'essayer d'identifier les traits particuliers nécessaires aux individus qui assument des rôles et des responsabilités officiels. Des vertus sont des modes habituels de conception et de comportement. Ces modes et habitudes tiennent non seulement à la façon dont les gens ont été éduqués, mais aussi à la manière dont ils se sont formés et développés par eux-mêmes. Posséder une vertu comme la prudence, c'est avoir des émotions et des perceptions maîtrisées et reliées à des objectifs moraux plus larges, c'est-à-dire qui favorisent un jugement responsable au lieu de pervertir. Le caractère d'une personne est ce qu'incarne sa façon habituelle de réagir à l'existence et à l'affronter. Ces habitudes permettent l'éclosion de comportements capables de reconnaître les aspects éthiques importants d'une situation donnée et d'y réagir. Sans être philosophes professionnels à la manière de Platon, ni même ses lecteurs avérés ou ses disciples, des figures

²⁹⁴ Platon, *La République*, Livre VII, traduction R. Baccou, éd. Garnier-Flammarion, 520c-521c, p. 274-279.

marquantes de l'histoire politique mondiale, ont pu prouver des siècles après ce philosophe que le mariage entre la politique et la morale n'est pas forcément une chimère ou un produit de l'imagination d'un penseur oisif.

2-Du platonisme au héroïsme, un exemple de réussite politique de notre temps : Nelson Mandela

2-1-Les sources d'inspiration de Mandela : un dialogue indirect avec Platon

2-1-1-La tradition africaine : le ubuntu

Il est judicieux de souligner d'abord l'importance de la tradition africaine dans sa vie. En effet, la première influence subie par Mandela vient de sa propre culture. Toute son enfance et sa jeunesse se sont déroulées dans son environnement socioculturel. Il s'est imprégné de la notion d'*ubuntu*, ou de fraternité humaine. Mandela s'est familiarisé avec l'histoire des Xhosas, ethnie à laquelle il appartient. Dans l'histoire, il découvre, avant d'aller à l'université, que la société sud-africaine avait des héros et il en était fier. Cette fierté sera surtout transformée en un véritable engagement politique grâce à la philosophie d'inspiration *ubuntu*.

Ubuntu est en effet considéré comme une "philosophie" africaine caractérisée par une condamnation radicale de l'égoïsme, du carriérisme, du racisme et de toute forme d'individualisme plus ou moins prononcé. *Ubuntu* proclame que nous sommes ce que nous sommes grâce à ce que les autres sont. Selon Desmond Tutu, qui a présidé la Commission Vérité et Réconciliation,

« Quelqu'un d'*ubuntu* est ouvert et disponible pour les autres, dévoué aux autres, ne se sent pas menacé parce que les autres sont capables et bons car il possède sa propre estime de soi qui vient de la connaissance qu'il a d'appartenir à quelque chose de plus grand. Quelqu'un d'*ubuntu* est diminué quand les autres sont diminués, humiliés

ou opprimés. Le terme ubuntu est un concept présent dans toutes les langues bantu et Nelson Mandela en a été imprégné pendant son enfance. »²⁹⁵

Mandela est resté très attaché à sa tradition. Ainsi, à l'école méthodiste de Clarkeboury dirigée par un Blanc, et au Lycée de Healdtown où il a fréquenté, Mandela ne s'est pas laissé convertir au christianisme, mais a fortement été influencé par l'atmosphère puritaine et la rigoureuse discipline des deux établissements. Mais Mandela a surtout subi une influence profondément occidentale.

2-1-2-La pensée politique occidentale

C'est dans sa formation intellectuelle, philosophique et politique que Mandela n'aurait pas pu éviter de dialoguer indirectement avec Platon. En effet, il a étudié le droit et l'économie politique. En homme de culture, il a donc dû remonter aux plus lointaines sources de la pensée politique occidentale qui s'étendent de Platon à saint Augustin au moins. La place de la civilisation occidentale dans l'engagement politique et philosophique de Mandela se mesure à l'aune de ses propres aveux. En effet, appelé à se défendre face aux accusations portées contre lui en 1963, Mandela laisse entendre successivement ce qui suit :

« Je reconnais avoir subi l'influence de la pensée marxiste. (...). De mes lectures marxistes et de mes conversations avec les marxistes, j'ai retiré l'impression que les communistes regardaient le système parlementaire de l'Occident comme non démocratique et réactionnaire. Je suis, pour ma part, un admirateur de ce système. »²⁹⁶

²⁹⁵ La pensée Ubuntu qui a inspiré Nelson Mandela, 08 Mars 2016 : [www.afrique du sud-Nelson Mandela-ubuntu](http://www.afrique-du-sud-Nelson-Mandela-ubuntu)

²⁹⁶ « Archives », plaidoyer de Mandela au procès de Rivonia, in *Jeune Afrique*, Hors série, n° 33, Juin 2013, « Nelson Mandela 1918-2013 », p. 22-23

Par ailleurs, Mandela fait l'aveu suivant :

« La Magna Charte et la Déclaration des Droits de l'Homme sont des documents qui inspirent le respect de tous les démocrates à travers le monde. J'ai la plus grande considération pour les institutions politiques de l'Angleterre et pour son appareil judiciaire. J'ai été influencé à la fois par l'Ouest et par les pays de l'Est ; ce qui m'incline à penser que je ne devais me rattacher à aucune formule rigide en dehors du socialisme. Je dois demeurer libre de choisir ce qu'il y a de meilleur tour à tour à l'Ouest et à l'Est. »²⁹⁷

Ceci suppose que Mandela a subi indirectement les influences du platonisme. En effet, Marx est communiste, et a donc, sur ce point, pour ancêtre Platon. A première vue et étant donné la grande disparité des contextes, tout oppose platonisme et marxisme : du point de vue de l'esprit, de l'objet et du résultat. Mais J. Brafman fait remarquer que « sur les points essentiels le marxisme consonne avec le platonisme et y trouve son inspiration ».²⁹⁸ La *République* de Platon présente clairement, dans son « modèle de bon État ... [ou] État de beauté (*Callipolis*) »²⁹⁹, un régime basé sur la communauté et/ou l'égalité foncière, comme le stipule son résumé :

« Ainsi, communauté des femmes, communauté des enfants, communauté de tous les biens sans exception, élimination de notre existence, par tous les moyens et partout, de ce qu'on appelle « propriété privée », que cela ait lieu quelque part actuellement ou que cela doive avoir lieu quelque part un jour ; mettre d'autre part tout en oeuvre, autant qu'on le peut, pour faire que, d'une manière ou de l'autre, devienne commun, même ce qui est personnel à chacun de nous, que par exemple nos yeux, nos oreilles, nos mains semblent voir, entendre, faire quelque chose de commun à tous ; que, encore, dans l'éloge et dans le blâme, tous ensemble soient au plus haut point possible comme un seul homme, tous joyeux, tous affligés à propos

²⁹⁷ *Ibid*, p. 23.

²⁹⁸ J. Brafman, « Communisme » Antique ou Moderne, Platon et Marx, 08 Mars 2016 : [Communisme_Antique_ou_Moderne.pdf](#)

²⁹⁹ Platon, *La République*, Livre V, 472 e, Livre VII, 527 c.

des mêmes objets ; bref quelles que soient les lois par lesquelles, selon leur pouvoir, l'unité sera au plus haut degré possible réalisée dans la Cité, ces lois seront telles que, pour la supériorité dans l'excellence, personne jamais, définissant autrement cette supériorité, n'en posera une définition qui soit plus juste, ni non plus meilleure. »³⁰⁰

L'unité ou l'universalité en constitue le maître-mot.

Il est évident que ce qui précède est largement insuffisant pour établir un lien direct entre le combat de Mandela et le platonisme, et cela n'est pas notre intention. Mais nous considérons sérieusement que, de nos jours, et vu l'urgence qu'il y a à apporter des réponses adéquates aux problèmes de la gouvernance politique, être platonicien ne signifie pas seulement et avant tout, lire Platon ou avoir une Licence en études de philosophie politique platonicienne. Mais quelqu'un qui n'est pas philosophe professionnel ou un lecteur avéré de Platon peut être un platonicien plus concret que quelqu'un qui a des diplômes en études de philosophie politique platonicienne. Le philosophe, représenté par le personnage de Socrate, est une figure centrale des dialogues de Platon. Pourquoi Platon lie-t-il philosophe et roi ? Pour Luc Brisson, la réponse à cette question se trouve dans « le fait que, pour lui (Platon), peu nombreux sont les êtres humains capables d'acquérir le « savoir et la maîtrise de soi qu'exige l'exercice du pouvoir »³⁰¹. Sur le plan de l'action politique, Mandela est bien un être humain exceptionnel. C'est dans ce sens surtout que bien des rapprochements peuvent être faits entre les idées politiques de Platon et l'action politique de Mandela.

³⁰⁰ Platon, *Lois*, Livre V, 739cd.

³⁰¹ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Introduction : Politique (Platon)*, GF-Flammarion, Paris, 2011, p.33.

2-2- Les idées politiques de Platon et l'action politique de Mandela

2-2-1- Mandela et les principes socratiques

Les premiers indices de rapprochement entre la philosophie de Platon et Mandela peuvent se trouver dans l'attitude de Socrate face à la mort telle que rapportée dans le *Criton*.³⁰² La scène se déroule en -399 dans la prison d'Athènes où Socrate est enfermé depuis son procès.³⁰³ Son fidèle ami Criton vient lui annoncer la nouvelle de sa mort prochaine. Mais Criton cherchait surtout à organiser l'évasion de Socrate pour lui éviter une mort qu'il estime injuste. Cependant, malgré les différents arguments de son ami, Socrate va refuser de s'évader et va justifier philosophiquement sa position. En réponse à la proposition de Criton Socrate affirme un certain nombre de principes que rappelle le combat politique de Mandela.

Socrate part du principe qui lui est le plus cher à savoir qu'il n'est pas possible de répondre à l'injustice par l'injustice.³⁰⁴ C'est le principe qui pousse Socrate à vouloir rester fidèle au droit de la cité alors qu'il est injustement condamné. Le comportement de Mandela est comparable à cette attitude de Socrate. En effet, durant ses vingt-sept années de prison, Mandela n'a jamais fléchi dans sa lutte contre l'injustice dans son pays. Il a respecté jusqu'au bout les principes qu'il s'est fixés en écoutant la voix de sa conscience et de la raison. A l'instar de Socrate, Mandela a ainsi montré que le devoir moral n'est pas imposé de l'extérieur, mais il implique une forme d'autonomie et de mise en cohérence avec soi-même, une certaine fidélité à soi.

Ensuite, à l'image de Socrate, l'engagement politique de Mandela s'est fait au détriment de sa famille, de ceux qu'il connaissait le mieux et qu'il aimait le

³⁰² Platon, *Apologie de Socrate Criton*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1997.

³⁰³ Le récit de ce procès est donné par Platon dans l'*Apologie de Socrate*.

³⁰⁴ Platon, *Criton*, 49 c.

plus. Il n'a pas cru devoir renoncer à son combat à cause de sa famille, comme Socrate n'a pas renoncé à ses principes au nom de la sienne.

Enfin, pour Socrate comme pour Mandela, la justice n'est pas la vengeance. « Il ne faut jamais répondre à l'injustice par l'injustice ».³⁰⁵ Cette thèse est discutée aussi dans *La République* sur la question de savoir s'il faut faire du mal à ses ennemis : « ce n'est pas l'œuvre de l'homme juste que de nuire, Polémarque, ni à son ami ni à quiconque, mais c'est au contraire l'œuvre de l'homme injuste ». ³⁰⁶ La perspective ici est de refuser la logique de la vengeance et la loi du talion (œil pour œil, dent pour dent). On ne peut rendre le mal pour le mal si on est un homme juste, et Mandela n'a pas cherché à se venger des Blancs bien qu'il en avait la possibilité une fois au pouvoir.

Ainsi, on voit Mandela, à la fois charismatique et humble, montrer une supériorité morale face aux Blancs. A la place de la vengeance, il utilise le pardon comme technique de pouvoir. Pendant son mandat présidentiel, il ne fait pas allusion au passé de ses vingt-sept années de prison. Sa ligne de conduite était une éthique du vivre ensemble appliquée à la politique.

2-2-2- Mandela et les vertus platoniciennes

La cité parfaite que Platon a fondée dans *La République* renferme quatre vertus cardinales : la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. La sagesse est la vertu suprême de l'Etat. Elle réside dans la classe des chefs, et par eux étend son action bienfaitrice sur la communauté tout entière. Le courage a son siège dans la classe des auxiliaires de ces chefs : les gardiens du dogme de la cité et les défenseurs de son territoire. C'est par la vertu propre de cette seule classe que l'Etat sera réputé courageux. A l'encontre des deux précédentes vertus, la tempérance n'appartient pas exclusivement à l'une des classes de

³⁰⁵ Ibid., 49c-e.

³⁰⁶ Platon, *La République*, 332b et 335b.

l'Etat. Commune à toutes, elle établit entre elles un parfait accord, basé sur la prépondérance des éléments supérieurs et la soumission volontaire des éléments inférieurs. La vertu restante est la justice. Elle est le principe de la division du travail et de la spécialisation des fonctions. Que chaque classe accomplisse la tâche qui lui est assignée, et que le recrutement de ces classes se fasse d'après les aptitudes naturelles de chacun et la cité sera juste.³⁰⁷

Ce qui vient d'être dit concernant la cité doit pouvoir se lire dans l'âme de l'individu, et la justice est la condition même des autres vertus. Elle est génératrice d'ordre et de force, elle est à l'origine de tout progrès moral. C'est ici justement que l'attitude de Mandela rappelle les vertus cardinales de la cité idéale de Platon. En effet, la cité parfaite de Platon indique que le gouvernant doit être au service de la communauté et agir donc dans le sens de l'intérêt général. Dans ce sens, Mandela est l'un des meilleurs exemples de l'histoire politique moderne. Dans son combat, il s'est toujours attaché à la recherche de l'intérêt général des Sud-Africains, Noirs comme Blancs. Il ne semblait pas avoir de bien en dehors du bien de son pays. C'est pourquoi il s'est élevé à un point de vue général et n'est pas resté prisonnier d'un point de vue particulier.

On peut voir ici du platonisme, si on considère celui-ci comme la quête d'un accomplissement moral supérieur. Le platonisme permet de soumettre la gestion politique à la seule lumière de la raison et de la conscience, et Mandela peut être considéré comme l'incarnation même du pragmatisme en philosophie politique platonicienne. En effet, Platon pensait que les leaders politiques doivent être des philosophes, vivant le bien avec la conscience de l'impact de leur travail sur la cité. Il ne serait pas exagéré de dire que Mandela est parmi les mortels, l'un de ceux qui auront essayé avec succès d'incarner au plus haut point cette image du roi-philosophe. La philosophie appliquée au réel a montré sa pleine efficacité et

³⁰⁷ *Ibid.*, 435d.

on pourrait dire qu'avec Mandela, fusionner dans une même vision, démocratie et philosophie, ainsi que justice et vérité ne semble plus être une tâche impossible aujourd'hui.

2-3- Mandela ou le roi-philosophe

L'une des figures les plus marquantes de l'histoire politique du monde contemporain est sans nul doute l'homme politique sud-africain Nelson Mandela. Il est à tous les coups un exemple concret de roi-philosophe qui montre que l'idéal platonicien de concilier la pratique politique et la morale n'est pas une simple utopie. Doué d'une intelligence philosophique évidente, Mandela apparaît justement comme un penseur pragmatique qui peut arriver à une solution réaliste sur une base philosophique.

C'est grâce à la vertu en effet que Nelson Mandela est devenu un héros politique mondial en venant à bout de l'apartheid, régime politique *a priori* inexpugnable en Afrique du Sud. Inutile ici d'évoquer toutes les péripéties de la lutte de Mandela dans ce cadre. Intéressons-nous autant que possible à ce qu'il y a d'éminemment platonicien en cet homme.

L'histoire se souviendra de Mandela comme de l'homme qui a permis la transition pacifique en Afrique du Sud. Mais ce n'est pas rien. L'apartheid était un régime tellement injuste et humiliant que les Noirs auraient pu se soulever violemment et égorger tous les Blancs. Si ce bain de sang n'a pas eu lieu, c'est parce que Mandela a su canaliser les populations. Sa vision d'un avenir démocratique et multiracial, bénéfique aux Blancs comme aux Noirs, a permis de changer l'Afrique du Sud de fond en comble, sans révolution, ni éclatement du pays. C'est qu'il avait, dans une démarche platonicienne, pris le soin de définir clairement cette vision d'une société démocratique et multiraciale, qui a

été ensuite jusqu'au bout au cœur de son action³⁰⁸. En effet, au cours d'un de ses procès en octobre 1963, Mandela déclare :

« Les Africains veulent une juste part de l'Afrique du Sud. Ils veulent la sécurité et un rôle dans la société. Ils veulent le droit de vivre. (...) Quant à moi, je me suis voué à cette lutte du peuple africain. Je me suis battu contre la domination blanche et je me suis battu contre la domination noire. J'ai chéri l'idéal d'une société libre et démocratique dans laquelle tous les hommes vivraient en harmonie et avec des chances égales. C'est un idéal que j'espère défendre ma vie durant. Mais s'il le faut, c'est un idéal pour lequel je suis prêt à mourir. »³⁰⁹

Ainsi, face à l'apartheid, un système discriminatoire et répressif, Nelson Mandela a cru devoir changer de type de société. Dans une démarche platonicienne, il a d'abord construit une Afrique du Sud idéale, plus juste et donc forcément harmonieuse. De cet idéalisme, est née ensuite une réelle Afrique du Sud nouvelle que tout le monde peut apprécier aujourd'hui à sa juste valeur.

Sur le plan purement philosophique, Nelson Mandela peut être considéré comme celui qui a su véritablement se tourner vers la science du bien, celui qui a fait cette ascension pour contempler ce bien et qui est redescendu parmi ses concitoyens et a partagé avec eux ce bien. Ce que cet homme a toujours recherché, c'est le bonheur du plus grand nombre et non son bonheur personnel. Il a su persuader les Sud-Africains en les touchant de l'intérieur pour qu'ils penchent beaucoup plus vers le bien que vers le mal et à s'attacher davantage à ce qu'ils peuvent apporter à leur pays afin de fortifier le bien commun. Mandela était convaincu que l'harmonie de l'Afrique du Sud serait nécessairement à l'image de l'harmonie que les Blancs et les Noirs auraient forgée en eux et entre

³⁰⁸ Mandela pourrait-il jamais se donner le courage et la volonté de changer l'Afrique du Sud de l'Apartheid s'il ne pouvait élever son regard au-delà de ce qui est ?

³⁰⁹ *Idem.*

eux. Il savait donc que si l'apartheid continue, c'est parce que les Blancs qui dominaient les Noirs, ignoraient largement le mal qu'ils faisaient et que, les Noirs qui étaient dominés n'étaient pas conscients de ce fait. Mais, comme Socrate, Mandela était convaincu que « nul n'est méchant volontairement » et que Blancs et Noirs sont tous capables de bien. Ils peuvent donc vivre ensemble sans antagonisme dès lors qu'ils se seront rendu compte de leur ignorance et de leurs erreurs dans leur manière de se percevoir et de se juger mutuellement. La dimension philosophique de la lutte de Nelson Mandela se mesure davantage à travers ces mots de Patti Waldneir :

« Un saint n'aurait pas été capable de réaliser le miracle sud-africain. Mandela a certes pardonné à ses geôliers, mais il a surtout essayé de les comprendre. Il a passé sa vie à étudier leur pathologie mentale, et vingt-sept ans en prison, à chercher les remèdes pour les soigner. Il a condamné leur politique sans les condamner en tant qu'êtres humains, et les a libérés d'une grande peur qu'ils étaient incapables de maîtriser eux-mêmes. Peut-être sa plus grande qualité a-t-elle été de rester convaincu, bien que tout ce qu'il avait vécu, lui prouvât le contraire, que derrière le masque de brutalité de l'apartheid se cachait un fond d'humanité. Il a tout misé sur cette inébranlable conviction qu'au bout du compte l'Afrikaner se rendrait à la raison, et que lorsqu'il le ferait, il serait aussi fidèle à une nouvelle Afrique du Sud non raciste qu'à celle de l'apartheid. »³¹⁰

Ainsi, grâce à sa capacité à se forger un idéal et à se battre pour le réaliser, Mandela a réussi un changement politique qui paraissait tout à fait utopique même pour les acteurs et les observateurs les mieux avertis de la chose politique. Il s'est montré juste en ne se laissant pas gouverner par les passions égoïstes, et en se donnant un équilibre dû à l'exercice de la raison. C'est cette vertu qui lui permit de rester loyal envers lui-même et tout ce qu'il comptait d'amis, vaillant contre l'ennemi, et magnanime envers les Blancs qui pourraient se considérer

³¹⁰ Patti Waldneir, in « Anatomy of a miracle », cité par René Guyannet, in *Jeune Afrique*, *op. cit.* p. 40-41.

comme vaincus, et de rester toujours poli. Mandela a fait preuve de justice, c'est-dire qu'il a fait usage à la fois de courage, de tempérance, de justice et de prudence ; ce qui lui a permis d'assurer l'harmonie de la cité sud-africaine.

Sur le plan pratique, l'héroïsme de Mandela est la preuve de la justesse et du réalisme des idées politiques de Platon. Cela ne signifie pas que Mandela ait été forcément un lecteur avéré de Platon, mais cela démontre que le projet de ce philosophe est une préoccupation existentielle. Est platonicien, tout individu vertueux, c'est-à-dire qui entend, en toutes circonstances, se laisser guider par sa raison ; ce qui implique un oubli de soi.

Pour avoir été platonicien, Nelson Mandela appartient désormais à une race de personnages historiques. C'est ce qui transparaît dans ces témoignages de Jack Lang, ancien ministre français de la culture:

« Il n'était évidemment pas sans défauts, mais il est toujours resté fidèle à lui-même, refusant par exemple le recours à la violence contre les personnes aux moments les plus durs de l'apartheid. Il était aussi d'un courage intellectuel admirable. Par exemple, lorsqu'il a, face à ses juges, assuré sa propre défense, leur déclarant être « prêt à mourir », ses avocats étaient consternés. Après sa libération, il a voulu la tolérance, la réconciliation, la pacification, la création d'une nation arc-en-ciel. Enfin, au terme de son mandat présidentiel, il a refusé d'en faire un second.

Il a été un dirigeant à la hauteur du résistant qu'il a été. Parmi les leaders que j'ai eu le bonheur de connaître, celui dont la stature pour moi se rapproche le plus de la sienne, c'est le Tchèque Vaclav Havel : il a toujours été lui-même simplicité, internationalisme, ouverture aux autres. Il ne souhaitait pas devenir Chef d'Etat et il l'est devenu porté par la foule. Mais, une fois président, il est resté Vaclav Havel. »

311

³¹¹ Jack Lang, propos recueillis par Laurent de Saint Péried, in *Jeune Afrique*, *op. cit.*, p. 44.

Cela montre que la vertu n'est pas incompatible avec la politique, mais que Platon a bien eu raison de la placer au cœur de la gestion de la chose publique. L'homme est capable de suivre la voix de la raison et de mener par conséquent une vie politique basée sur la morale, l'éthique et la vertu. Mandela lui-même déclarait :

« Tout au long de mon existence je me suis consacré à ce combat du peuple africain. Je me suis battu contre la domination blanche et contre la domination noire. J'ai cultivé l'idéal d'une société de liberté et de démocratie où les êtres humains auraient des chances égales et vivraient ensemble dans l'harmonie. C'est l'idéal auquel j'entends continuer à me dédier et que j'espère voir se réaliser un jour. Mais c'est aussi un idéal pour lequel je suis prêt à mourir si les circonstances l'exigent et si Dieu en décide ainsi. »³¹²

On retrouve ici tous les traits d'un combat philosophique à la manière de Socrate, pour rendre la société meilleure. Mandela semble ici avoir découvert le bien de tous les biens possibles et sans lequel la vie ne mériterait pas d'être vécue.

Si celui qui dirige est appelé à élever le niveau de conscience de ses concitoyens, il doit d'abord être capable de s'imposer à lui-même une discipline de fer, parce qu'autrement, il n'aura pas le droit de l'imposer aux autres. En somme, Mandela restera pour l'avenir, l'illustration que la politique ne se conjugue pas nécessairement avec les bassesses, les calculs ordinaires et la petite tactique des trahisons. Il incarne une forme de noblesse, de hauteur de vue, et la politique, c'est cela : des idées, des visions, une ouverture d'esprit. Mandela sera un enseignement permanent pour la compréhension de l'histoire passée et à venir. Cela montre bien que l'avenir de la politique réside dans le platonisme.

³¹² Mandela, Plaidoyer lors du procès de Rivonia en 1964.

3- Les idées politiques de Platon et l'avenir de l'action politique: une convergence de vues

Aujourd'hui on constate un triomphe croissant de l'idéal platonicien dans l'expression officielle des points de vue sur la gouvernance en général et la gouvernance politique en particulier. Tous les acteurs et observateurs sont unanimes, du moins dans le principe, qu'il faut donner une dimension morale à la gouvernance. L'espoir suscité par le charisme de Mandela est le signe qu'il y a un fort besoin universel d'éthique et de vertu dans la gestion des affaires communes à travers le monde. En effet, grâce à sa vertu, il était celui auprès de qui tous les chefs d'Etat de la planète (qu'ils soient dictateurs ou démocrates) et d'autres figures marquantes de la religion, du monde des affaires etc. rêvaient désormais de poser. Il avait une supériorité politique et morale par rapport à d'autres dirigeants. Cela faisait de lui un homme hors du commun et lui conférait une stature dont les contours dépassaient très largement ceux de son pays et de son continent. Il représentait l'un des rares hommes politiques que l'Afrique et le monde aient pu avoir de meilleurs.

On peut donc admettre qu'en théorie, le moralisme politique incarné par Platon, l'emporte largement sur le réalisme politique contrairement à ce que laisse croire le réalisme de Machiavel. Dans un passage célèbre en effet, celui-ci écrit : « Un homme qui entend agir à tous les égards de manière vertueuse ne peut qu'échouer au milieu de tant d'êtres non vertueux. S'il souhaite garder le pouvoir, un prince doit donc apprendre à n'être point vertueux.³¹³ » Ce paradoxe est à l'arrière-plan de toute discussion sur le rôle de l'éthique dans la vie politique. L'école du réalisme politique explique que les dirigeants et responsables publics ne sauraient se permettre d'avoir une éthique dans un monde fait de lourdes responsabilités, d'institutions puissantes et d'ennemis

³¹³ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, Editions Gérard Luciani, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1995.

déterminés. Ce point de vue réaliste s'est heurté au fil des siècles à une autre conception morale de la gouvernance liée à la philosophie du droit naturel et à la tradition kantienne, conception selon laquelle l'action politique doit se conformer aux exigences de l'éthique.

Les écrits consacrés à l'art de gouverner reflètent bien cette coupure entre l'opportunisme et le moralisme. Les études classiques s'inscrivant dans la tradition de Machiavel mettent l'accent sur les aspects tactiques et la dimension personnelle de l'art de gouverner. Mais nombreux sont les auteurs qui réclament une reconnaissance explicite de la dimension morale de la gouvernance.

Les exigences liées à la prudence politique ne supplanteront ni ne remplaceront jamais les normes et principes de la morale. On ne peut détenir une charge publique si on n'a pas le sens du commandement. Et cette capacité ne va pas sans l'éthique car être dirigeant ou acteur public implique de détenir des responsabilités. Les personnes qui occupent des postes de direction peuvent faire changer les choses, ils peuvent faire advenir dans le comportement des autres des changements qui, sans leur action, ne se produiraient pas.

L'éthique de responsabilité exige des dirigeants qu'ils se soucient des conséquences de leurs actes. Etant donné les enjeux qui entourent le pouvoir, la toute première responsabilité d'un dirigeant intègre repose sur ce qu'Adam Smith appelle la « maîtrise de soi ³¹⁴ ». Toute vertu publique, c'est-à-dire toute aptitude à respecter ses promesses, à obéir aux lois et à se conformer aux directives reçues, est tributaire de cette capacité morale initiale. Une personne occupant un poste de responsabilité a le devoir de maîtriser ses passions et de résister aux tentations du pouvoir. Sans cette discipline, il pourrait abuser de son pouvoir ou manquer à ses responsabilités. Dans un monde compliqué et souvent

³¹⁴ Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, P.U.F, Paris, 1990, p. 76.

hostile, il est nécessaire que les dirigeants soient capables de faire face aux obstacles et de mobiliser fermement leurs talents et leur énergie pour atteindre les objectifs poursuivis. Lorsque des incitations, internes ou venues d'ailleurs, les sollicitent, il faut qu'ils aient suffisamment de maîtrise de soi pour bien réfléchir à la situation au lieu de réagir dans l'instant. Sans cette maîtrise, il n'y a pas d'intégrité possible. Cet élément ne constitue cependant que la condition de départ d'une gouvernance éthique. L'avenir de l'action politique réside dans le renforcement de l'intégrité des hommes publics, car c'est mettre l'accent sur la responsabilité de la personne. Sans cette attention particulière portée à la responsabilité, l'exercice du pouvoir peut se ramener à ce que Vaclav Havel appelle le

« pouvoir innocent », l'individu devenant l'« outil innocent d'un pouvoir anonyme "innocent" légitimé par la science, la cybernétique, l'idéologie, la loi, l'abstraction et l'objectivité- c'est-à-dire tout, à l'exception de la responsabilité personnelle envers les êtres humains, qu'il s'agisse de simples personnes ou de voisins. »³¹⁵

Au lieu d'être un acteur responsable, l'individu se contente de véhiculer des intentions et justifications appartenant à d'autres personnes et reflétant d'autres idées.

Rassembler les préoccupations morales et pratiques dans un univers où les citoyens, les dirigeants politiques et les responsables publics s'opposent entre eux exige une mise en œuvre permanente des capacités de jugement ; les vertus personnelles sont ce qui permet de mettre en place une manière intellectuelle et affective de réagir à ce monde-là qui soit stable, qui guide et éclaire le jugement, tout en lui fournissant l'énergie nécessaire. Elles deviennent ainsi l'armature et

³¹⁵ Vaclav Havel, *L'amour et la vérité doivent triompher de la haine et du mensonge*, La Tour-d'Aigues, Editions de l'Aube, 1990.

le soubassement de l'intégrité publique. Ce n'est pas uniquement une affaire d'affectivité ; il y faut un œil entraîné qui permette de repérer les éléments moralement pertinents d'une situation et d'exercer sur eux un jugement. Les vertus ne remplacent pas les lois, les normes ou les devoirs de la vie politique, mais elles donnent vie à ces impératifs moraux et aident les individus à les humaniser en se les appropriant. Lorsque les situations deviennent compliquées, difficiles ou se prolongent, ce sont les vertus qui stabilisent le jugement et fournissent l'endurance affective nécessaire aux responsables, pour, jour après jour, tenir leurs engagements moraux et surmonter les obstacles.

Le réaliste voit dans le moraliste ou dans celui qui entend intégrer d'importantes aspirations morales à la fonction politique, un incapable ou un être dangereux. Il explique qu'un dirigeant responsable se doit de laisser de côté ses engagements et ses objectifs moraux, et, pour lui, le monde où pénètre un dirigeant politique est un univers peuplé d'êtres moralement condamnés, voués à risquer leur âme au nom de l'Etat ou à agir en se « salissant les mains », le cœur blindé et la conscience endurcie. Tout autre objectif moral, affirment les réalistes, est une preuve de naïveté et une trahison des devoirs qu'on a envers ses concitoyens. Reste que l'approche réaliste propose une idée aride et limitée de la gouvernance politique et fait peu de cas des aspects moraux, fort complexes, propres à une action morale qui dure et réussit. Le pouvoir, dans cette perspective, n'est rien d'autre qu'un moyen d'atteindre des objectifs.

Le vrai gouvernement de demain est celui qui, par sa vertu, peut transformer les aspirations morales en réalités concrètes. Car,

« Une action politique d'excellence suppose des résultats qui (a) accroissent la légitimité, (b) perdurent au fil du temps, (c) consolident la communauté politique, (d) déclenchent le minimum de conséquences imprévues, (e) exigent un recours

raisonnable aux moyens dont dispose le pouvoir et (f) requièrent peu de violence ou de coercition pour parvenir aux fins recherchées. »³¹⁶

Une action politique repose donc sur un ensemble de justifications elles-mêmes liées à des réussites politiques marquées par l'excellence. S'il est prudent, le jugement d'un dirigeant repère les aspects moraux essentiels d'une situation politique que le responsable en question a l'obligation éthique d'affronter lorsqu'il prépare sa décision. Cette façon de voir met l'accent sur la réussite, et non sur le succès, car il ne s'agit pas de la même chose. Un dirigeant peut remporter un succès passager, non pour avoir fait preuve de jugement ou de sollicitude, mais à la suite d'un coup de chance ou d'un comportement purement brutal. Le succès d'un individu peut être éphémère ou bien peut entraîner des effets terriblement négatifs qui l'annulent ; il peut avoir pour finalité l'accroissement de sa propre influence, et non le bien du système politique.

Réussir politiquement implique des capacités à cultiver par le dirigeant, à savoir faire un usage discipliné de la raison, l'art de rester ouvert aux expériences et connaissances nouvelles, la prévoyance, le souci du long terme. Il doit par ailleurs miser sur la durabilité et la légitimité des résultats obtenus, un minimum de violence et de contrainte. Ces orientations doivent servir de critères aux dirigeants eux-mêmes comme à ceux qui souhaitent éclairer, infléchir ou critiquer l'action des responsables qui les dirigent.

³¹⁶ J. Patrick Dobel, *Intégrité morale et vie publique*, Nouveaux Horizons, Paris, 2003, p. 243.

Chapitre VIII : PLATON ET LA QUETE DE LA BONNE GOUVERNANCE

A-La bonne gouvernance comme projet philosophico-politique de Platon

1-La théorie politique platonicienne : une philosophie de la bonne gouvernance

La gouvernance est aujourd'hui un concept commode ; une idée descriptive de la réalité, mais aussi un idéal normatif associé à la transparence, à l'éthique, à l'efficacité de l'action politique. Selon Judith Houédjissin,

« Il convient de retenir que la bonne gouvernance constitue un facteur de progrès indispensable. Cette notion fait notamment référence aux mécanismes institutionnels de l'Etat, ainsi qu'aux processus d'élaboration des actions gouvernementales, de prise de décisions et de leur mise en œuvre. Elle concerne également les flux d'information au sein de l'administration publique et les relations que celle-ci entretient avec le secteur privé et les citoyens. A travers la bonne gouvernance, l'Etat doit assurer la cohésion nationale grâce à des actions menées dans l'intérêt de l'ensemble de la population. Ainsi, toutes les mesures prises dans le cadre de la bonne gouvernance doivent tendre à la réconcilier avec les valeurs telles que l'intégrité, l'honnêteté, le travail au sein de l'administration qui doit asseoir une véritable culture de service public empreinte de probité et de sérieux. »³¹⁷

C'est dire que la bonne gouvernance prend nécessairement en compte un certain nombre de valeurs morales. Dans ce sens, les préoccupations d'ordre éthique en matière de gestion politique, de leadership et de gouvernance ne sont pas récentes. Elles étaient centrales chez Platon. Sur le plan politique, il est même juste de dire que la philosophie politique platonicienne est une philosophie de la gouvernance dans tous ses sens : comme une réflexion philosophique sur la gouvernance et une philosophie qui entend l'expliquer ou une réflexion de type normatif sur ce que devrait être la gouvernance.

³¹⁷ Judith Houédjissin, *op. cit.*, p. 28.

La bonne gouvernance est indissociable de la théorie politique de Platon. En effet, la question du meilleur régime est au cœur de sa réflexion philosophique à travers plusieurs de ses dialogues. *La République*, *Le Politique* et *Les Lois*, notamment, traitent en profondeur de la question. A défaut de résumer ici la pensée politique de Platon rappelons les préoccupations politiques essentielles de ses ouvrages :

Premièrement, qu'est-ce qu'un régime juste ? Quelle doit être son organisation ? Qui doit gouverner ?³¹⁸

Deuxièmement, qu'est-ce que le savoir ? Qui détient la compétence, l'art politique ?³¹⁹

Ces deux ordres de préoccupations reviennent de manière constante encore aujourd'hui, lorsqu'il s'agit de rechercher les conditions de la bonne gouvernance.

Pour Platon, la bonne gouvernance dépend des capacités morales et intellectuelles dont font preuve ceux qui sont chargés de la gestion de l'intérêt général. C'est pour cette raison que le platonisme est aussi une anthropologie politique.

Ainsi, pour le premier ordre de préoccupation, Platon soutient que l'homme est divisé en trois parties : l'une est composée des désirs, c'est la partie la plus animale, la plus domestique de l'homme ; la seconde est le courage, le cœur, la recherche de l'action noble et la dernière est la tête, siège du savoir et de l'intelligence. Pour Platon, si tous les hommes sont, de cette façon, tripartites, il existe des inégalités dans la répartition de ces attributs : certains sont dominés par la recherche de la gloire, d'autres par leurs talents domestiques et d'autres

³¹⁸ *La république* de Platon répond, entre autres, à ces préoccupations.

³¹⁹ Platon pose ces préoccupations dans les *Le politique* et les *Lois*.

enfin par leurs capacités à raisonner justement. Ce sont ces distinctions qui permettent à Platon de répondre aux préoccupations du deuxième ordre, à savoir la question du régime juste, de son organisation, de ceux qui doivent gouverner, du savoir et de celui qui détient la compétence ou l'art politique.

Chez Platon, les trois parties de l'homme (besoins, cœur, savoir) correspondent à trois classes dans la société. Les premiers sont les paysans, les artisans, les commerçants qui excellent dans la conduite de la vie domestique. Les seconds sont la classe des guerriers, chargés d'assurer la défense et qui veulent se distinguer par leur bravoure. Les derniers sont détenteurs du savoir, à savoir les philosophes.

La séparation des rôles induit chez Platon une hiérarchie des classes sociales. Pour lui, les philosophes (c'est la fameuse théorie du philosophe – roi) doivent diriger la cité ; les guerriers la défendre et le peuple la nourrir.

D'où vient cette hiérarchie ? Elle provient du rapport au savoir de chaque classe sociale. Le peuple est guidé par l'opinion (la *doxa*) et les illusions et ne peut donc décider rationnellement pour conduire les affaires de la cité. Les guerriers recherchent la gloire, Platon leur reconnaît la noblesse, mais aussi une irrationalité car ils se fondent sur leur force physique essentiellement. Enfin, les philosophes sont dans un rapport intime avec le savoir, ils y consacrent toute leur activité. Il est donc logique, pour Platon, de leur confier les rênes de la cité.

Ainsi apparaît la notion de Justice chez Platon : la société juste est celle qui met chacun (peuple, guerriers, philosophes) à sa place.

Chez Platon, le régime idéal est une aristocratie où le savoir et la raison dominant. Tous les autres (ploutocratie, démocratie, monarchie...) sont écartés par Platon car ils négligent la place du savoir.

Cette démarche de Platon est forcément un moyen d'établir la bonne gouvernance laquelle prône une gestion des affaires publiques avec légitimité, efficacité, transparence, responsabilité et reddition des comptes. Une telle gouvernance requiert la présence des philosophes-rois, c'est-à-dire des dirigeants ayant des capacités morales et intellectuelles avérées, à la tête des Etats. En effet, seules peuvent mener des actions positives et durables sur le monde les personnalités d'une grande intégrité qui, affrontant les risques moraux de la politique, persistent dans leur quête d'une amélioration de la vie publique. C'est le sens qu'il faut donner au roi-philosophe dont parle Platon et non le considérer comme un spécialiste ou un philosophe professionnel qui serait à la tête d'un gouvernement. L'intégrité personnelle joue un rôle crucial dans la fidélité aux engagements et la qualité du jugement. Elle assure la cohésion des institutions de l'Etat. Pour que la bonne gouvernance soit une réalité, il faut que l'individu projette son intégrité personnelle dans sa fonction par sa capacité à obéir à la loi, à se conformer aux obligations de sa charge et à ne jamais transgresser les limites imposées par sa fonction.

Dans les *Lois*, Platon soutient avec une rare fermeté que la sanction est condition indispensable à la bonne gouvernance ; mais elle doit être exercée par des gens exemplaires en matière de vertu. Voilà ce qu'il en dit concrètement :

« Que convient-il de proposer au sujet de la censure à exercer sur les magistrats institués, (...) ? Où trouver quelqu'un qui soit capable de leur demander des comptes, si l'un d'eux, courbé sous le poids de sa charge, n'ayant pas les forces suffisantes pour l'exercer comme il le doit, commet quelque action louche ? Quoiqu'il ne soit aucunement facile de trouver un magistrat supérieur aux autres en vertu, il faut néanmoins essayer de découvrir de ces hommes divins capables de censurer les autres. Mais la censure dont il s'agit est certainement un des facteurs les plus importants pour la conservation ou la décomposition d'un gouvernement ; car si ceux qui demandent des comptes aux magistrats sont meilleurs qu'eux, et s'ils remplissent leur fonction en toute justice et d'une manière irréprochable, tout le pays et l'Etat sont florissants et prospères. Mais s'ils se comportent autrement dans leur censure,

alors la justice, qui est le bien commun de toutes les parties du gouvernement, venant à se dissoudre, tous les magistrats entrent en conflit les uns avec les autres, et au lieu de conspirer à la même fin, d'une république ils en font plusieurs et ils ne tardent pas à en précipiter la ruine. C'est pourquoi il faut que les censeurs soient admirables en tout genre de vertu. »³²⁰

Combien de fois avons- nous entendu dire ou dit nous-mêmes : « Ce dont ce pays a besoin, c'est d'un vrai leader, d'un homme vraiment intègre et visionnaire capable de nous rassembler et de nous remettre dans le droit chemin ? » C'est dire que la théorie du philosophe –roi de Platon jetait déjà les bases de la bonne gouvernance que tout le monde revendique aujourd'hui à tort ou à raison.

C'est la justice telle que Platon la conçoit qui permet de lire davantage dans la philosophie politique de Platon, les fondements de la bonne gouvernance.

2- La Justice comme fondement de la bonne gouvernance politique chez Platon

2-1-Les sens de la notion de Justice

La notion de Justice nous confronte à deux difficultés :

La première, d'ordre linguistique, est que nous ne disposons pas de deux termes distincts pour désigner d'une part la vertu morale de quelqu'un, et d'autre part ce qui est juste dans la réalité. Ainsi, on peut dire que la justice (disposition intérieure) nous pousse à réaliser la Justice (ordre juste).

A l'époque contemporaine, on observe une prédominance du sens objectif et social, car la notion de vertu tend à passer en arrière-plan. John Rawls, par

³²⁰ Platon, *Les Lois*, Livre XII, Section III.

exemple, dans sa *Théorie de la justice*,³²¹ décrit surtout une théorie de l'ordre juste.

La seconde, liée à l'histoire de la notion, réside dans l'oscillation entre un sens étroit de la Justice selon lequel la justice ne concerne qu'un certain nombre de rapports entre les individus (respect de la propriété, application d'une peine ou d'une récompense) et un sens large s'étendant à la considération du bien commun de la société ou de l'univers, dans lequel celui de l'individu se trouve compris.

Dans le premier cas, l'homme juste est celui qui n'attente pas au bien d'autrui ; dans le second, il est l'homme bon en général.

Par ailleurs, la Justice renvoie à trois principes :

- **un principe d'égalité** : tous les hommes sont égaux en droit. Faire vivre l'égalité, c'est faire vivre une harmonie et une fraternité entre les hommes, quels que soient, par ailleurs, les mérites de chacun. Si l'égalité reconnaît à chaque homme un droit à l'existence, l'égalité ne suffit pas pour fonder la Justice. Encore faut-il reconnaître les mérites de chacun ;
- **un principe d'équité** : s'efforce de rendre à chacun ce qui lui revient, en fonction de sa nature ou de ses mérites ;
- **un ordre** : tout le problème de la Justice consiste à rendre compatibles l'égalité et l'équité. Ceci suppose l'instauration d'un ordre, de lois, d'un cadre car sinon, c'est l'injustice, la démesure qui domine.

Le sens du mot Justice peut être illustré par l'égalité chez les Grecs.

³²¹ John Rawls, *Théorie de la justice*, P.U.F., 1995.

L'exigence d'égalité s'affirme en Grèce dans le domaine politique avant de devenir un thème de la philosophie. Les réformes de Clisthène en 508 avant J.-C. qui veut empêcher le retour de la tyrannie, mettent en avant les concepts d'**isonomie**, égalité devant la loi, et de **l'iségorie**, égalité de parole.

Ces réformes ont permis d'élaborer des procédures telles que nul citoyen ne serait soumis au pouvoir d'un autre, mais que tous sont sous l'autorité d'une loi dont ils sont également les auteurs : rotation des gouvernants, décisions prises à la majorité, reddition publique des comptes. L'organisation de l'espace en *dèmes* et du temps en *prytanies* (un dixième de l'année) confère à chaque fraction du corps social et à chaque individu un pouvoir égal pour un temps égal. Il est vrai que sont exclus de la *polis* les femmes, les étrangers et les esclaves.

Dans ces limites, le *demos* peut s'identifier au peuple entier, en tant qu'il se gouverne lui-même, la démocratie au pouvoir du peuple, face à l'oligarchie, pouvoir d'une fraction.

La réaction aristocratique (les Trente) en 404 avant J.-C. transforme l'**isonomie** en **isotès**, égalité « géométrique », qui attribue à chacun selon sa compétence ou son mérite. Ce concept est proche de l'équité. C'est une égalité liée à la notion de proportion permettant l'harmonie. A la figure de la *polis* comme association des égaux se substitue celle du *cosmos*, l'ordre intelligent, dans lequel chacun doit trouver sa place selon sa nature, uni à tous dans la *philia*, amitié ou harmonie universelle.

2-2- *La Justice chez Platon*

La Justice est le sujet principal d'une des œuvres majeures de Platon : *La République*.

Le souci de Socrate est de conduire ses interlocuteurs vers une orientation juste dans cette question délicate de la Justice. Céphale est le premier interlocuteur de Socrate, qui donne une première définition de la Justice en énumérant des actions justes (dire la vérité, rendre le dépôt qui vous a été confié, etc.).

Au moment où cette définition exhaustive apparaît comme évidemment insuffisante, Polémarque prend le relais en cherchant ce qui pourrait être le principe commun de toutes les actions justes. Il se réfère au poète Simonide : la Justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit. Les difficultés rencontrées dans cette première étape exigent une inflexion, qui va commander toute la suite du dialogue : la Justice ne peut pas être cherchée uniquement dans l'action, mais elle doit être cherchée plutôt dans l'âme humaine. La Justice consisterait alors dans une certaine disposition, une certaine excellence de l'âme, qui serait recherchée pour elle-même autant que pour ses conséquences. C'est cette disposition intérieure qui donnerait le bonheur. Nous sommes alors à la fin du premier Livre.

Tout le chemin qui suit ne sert qu'à reprendre, éclaircir, justifier, argumenter cette position fondamentale, jusqu'à sa formulation la plus précise au livre IV. Pour la première fois dans la *République*, Platon associe la Justice, la connaissance, la sagesse d'une part, l'injustice, l'ignorance et l'opinion d'autre part.

Le génie de Platon est d'avoir utilisé une comparaison entre la justice de l'âme et celle de la Justice politique pour faire comprendre l'ordre engendré par

l'Idée du Bien³²². Pour mesurer l'originalité de cette vision de la Justice, la comparaison avec Aristote est intéressante : Aristote ne néglige pas la Justice de l'âme : la Justice fait partie des vertus éthiques, mais il entre dans la réflexion sur la Justice par l'action : le juste, c'est, dit-il, le légal et l'égal. Platon, lui, entre dans la réflexion sur la justice en abandonnant le plan de l'action.

Cela ne veut pas dire que la Justice ne s'exprime pas par des actes ; cela veut dire que quand on s'intéresse à l'essence de la Justice, à la source des actes, aux conditions dans lesquelles ces actes peuvent être justes ou pas, alors on est obligé de s'interroger sur ce qui se passe à l'intérieur de l'être humain et pas seulement à ses actes. Ceci renvoie à deux grandes thématiques, l'évolution de l'être humain : la Justice platonicienne intègre la notion d'évolution, et l'éducation : comment participer de l'amélioration ou de l'évolution de l'être.

En effet, dès le début du second livre, apparaît la figure symbolique de Gygès. Gygès se rend compte qu'en tournant le chaton d'une bague trouvée par hasard, il peut devenir invisible. Une fois ce pouvoir découvert, il s'arrange pour faire partie des messagers envoyés au palais royal. Là, grâce à cette invisibilité, il séduit la reine, complotte avec elle et assassine le roi pour s'emparer du pouvoir. Rien ne peut lui résister, doté d'une telle arme.

Ce récit met en lumière le fait que l'homme juste ne serait juste que par crainte des conséquences de son injustice : tout homme, même celui qui passe pour le plus juste, deviendra inévitablement injuste, s'il est dans la même situation que Gygès, c'est-à-dire invisible et pouvant échapper aux conséquences de ses actes. D'où le défi lancé à Socrate : Prouve-nous que l'homme le plus heureux n'est pas l'homme le plus injuste, quand il reste impuni, prouve-nous que la Justice doit être cherchée comme le bien de l'âme et

³²² Platon, *La République*, op. cit., 434d-441d.

non pas comme un moindre mal et qu'il y aurait des raisons d'être juste, même si on possédait l'anneau de Gygès.

Pour relever ce défi, Socrate va s'engager dans une voie indirecte : elle consiste à rechercher la Justice dans la cité (où elle est écrite en plus gros caractères que dans l'âme), puis à appliquer à l'âme le résultat de cette recherche en se fondant sur une analogie.

Et pour chercher où se trouve la Justice et l'injustice dans la cité, Socrate se demande quelles sont les conditions nécessaires pour qu'une multiplicité d'individus constituent une cité, il va chercher quelle est la nature d'une cité et, à cette fin, faire naître sous nos yeux une cité.

Cette cité est d'abord une cité minimale, qui se contente de satisfaire les besoins naturels des hommes selon le principe de spécialisation des fonctions ; puis, nous voyons la cité s'amplifier, s'enfler, jusqu'à comprendre ceux qui produisent les objets de luxe, les imitateurs, les médecins, et enfin une armée, c'est-à-dire des gardiens de la cité.

Ainsi apparaissent les trois fonctions fondamentales de l'Etat, qui vont permettre de penser les vertus de la cité, puis celles de l'âme individuelle : producteurs, guerriers, gardiens proprement dits. Le terme «gardiens» désigne d'abord, sans distinction, ceux qui défendent et dirigent la cité. Mais la classe des gardiens est ensuite divisée et Platon distingue alors les gardiens proprement dits, c'est-à-dire ceux qui dirigent la cité et les auxiliaires des gardiens, c'est-à-dire les guerriers.

Cette cité peut chercher à s'étendre par la conquête et elle va permettre d'apercevoir la naissance de la Justice et de l'injustice. «C'est peut-être en examinant une cité de ce genre que nous pourrions saisir comment la Justice et l'injustice prennent racine dans les cités à un moment donné». Et dès lors

l'attention va se porter, se focaliser sur ce qui permet à la cité d'être juste et au premier rang sur la nature, les fonctions et l'éducation des gardiens. Et la cité dont va alors parler Socrate, ce ne sera plus exactement celle dont il vient d'être question, la cité qui s'enfle et où l'on peut voir naître la Justice et l'injustice, ce sera plutôt la cité correctement fondée ou « fondée en accord avec la nature »³²³, c'est-à-dire la cité sage, modérée, courageuse et juste. D'où l'examen de la nature de ces quatre vertus qui font la « bonne cité ».

Les trois premières vertus sont la modération, le courage et la sagesse. La Justice est la quatrième vertu, et d'emblée c'est une vertu de la cité entière.

La modération (*sophrosunè*) ou **la tempérance** s'applique à tous, des producteurs aux gardiens. Elle exprime un rapport entre les trois classes : elle se trouve là où le plus élevé (de l'individu ou de la cité) domine le moins élevé, là où «les désirs de la foule ordinaire sont dominés par les désirs et la sagesse qui résident dans la minorité de ceux qui sont le plus respectables». Elle consiste dans un accord concernant ceux qui doivent diriger³²⁴. Elle se trouve donc à la fois dans ceux qui dirigent et dans ceux qui sont dirigés. Elle est de ce point de vue, d'emblée, coextensive à la cité.

Le courage (*thumos*) des guerriers rend la cité courageuse. Le courage de la cité, c'est le courage d'une fraction de la cité, celle des guerriers. C'est le courage que Platon appelle « politique »³²⁵, c'est-à-dire la fermeté, l'invariance du jugement sur les choses qu'il faut craindre, qui sont elles-mêmes déterminées par la loi³²⁶.

³²³ Platon, *La République*, op. cit., 428e.

³²⁴ Ibid., 432a.

³²⁵ Ibid., 430c.

³²⁶ Ibid., 430b.

La sagesse (*sophia*) des gardiens rend la cité prudente et sage dans ses délibérations et ses décisions³²⁷. La sagesse est donc à la fois le savoir des gardiens (la connaissance du Bien commun, c'est-à-dire de l'intérêt de la cité dans son ensemble) et la qualité de la cité que dirige la sagesse des gardiens. Il ne suffit pas qu'il y ait des hommes sages dans une cité pour que cette cité soit sage : pour que la cité soit sage, il faut que des hommes sages la dirigent.

Trois classes, trois vertus : la sagesse pour les gardiens, le courage pour les guerriers, la modération pour tous ou surtout pour les producteurs. La vertu de ces trois groupes permet de qualifier la cité entière comme sage, courageuse et modérée.

Le statut de la Justice est différent de celui des trois premières vertus, même si on parlera plus tard des quatre valeurs cardinales. La Justice est une vertu de la cité entière et résulte de l'harmonie, de l'équilibre qui résulte des vertus des trois classes de la cité. « L'Etat est juste par le fait que chacun des trois ordres qui le composent remplit sa fonction et développe la vertu qui lui est associée. »³²⁸

Ainsi se trouve fondée la définition de la Justice : « la possession de son bien propre et l'accomplissement de sa propre tâche constituent la justice. »³²⁹ Pour l'Etat, la Justice consiste à donner à chacun en fonction de sa nature et de ses actes.

Vient alors la transposition des résultats obtenus à l'individu. Cette transposition ouvre la grande discussion sur les « parties de l'âme » et les raisons de les distinguer. L'âme dont on distingue ici des parties est moins « l'âme immortelle et plusieurs fois renaissante » dont traitera le livre X, avec le

³²⁷ Ibid., 428d.

³²⁸ Ibid., 441d.

³²⁹ Ibid., 433^e.

mythe d'Er le Pamphylien, que l'âme incarnée, c'est-à-dire l'âme, principe de vie, de mouvement, de comportement dans la vie de l'homme ici et maintenant.

Distinguer plusieurs parties dans l'âme, c'est souligner la complexité et les contradictions du comportement humain. C'est soutenir que cette complexité ou ces contradictions sont dues à une multiplicité des sources de l'action. Il y a en nous des motifs d'agir opposés, en conflit, et le conflit suppose que l'homme soit multiple. L'homme qui est en apparence unité est en vérité multiplicité.

Appliquée à l'âme individuelle, la Justice trouve sa définition au livre IV : elle est ce qui unifie la multiplicité de l'homme.

Quand on rapproche la multiplicité de l'âme et la division de la cité en trois classes, la différence entre celles-ci se précise : ont vocation à être gardiens les hommes dont l'âme est gouvernée par la raison ; ont vocation à être guerriers ceux dont l'âme est gouvernée par l'ardeur ou le courage ; ont vocation à être producteurs ceux dont l'âme est gouvernée par le désir.

Dans l'âme, la fonction des guerriers de la cité est assumée par l'ardeur : *thumos*.

Le *thumos* (mot dont la racine indo-européenne signifie «tourbillonner», se soulever sous l'effet d'un souffle) est une instance médiatrice entre *Noûs* (la raison) et *Epithumia* (le désir) : elle les lie parce qu'elle participe du principe rationnel et du principe désirant.

Le *thumos* joue un rôle essentiel. C'est le *thumos* qui est au centre de l'opposition dialectique entre *Noûs* et *Epithumia*. Rôle charnière. Dans l'attelage ailé du *Phèdre*, c'est le rôle dévolu au cheval courageux et obéissant au cocher.

Selon la *République*, le *thumos* opère cette médiation en assurant le pouvoir du premier sur le second. Et s'il participe du principe désirant, il ne peut pas s'y soumettre, et céder à l'appel du désir.

La correspondance entre la triplicité de l'âme et la triplicité de la cité doit être comprise, non pas comme une rigoureuse égalité, mais comme une analogie. Car si l'appartenance à une classe donnée est exclusive, les trois parties de l'âme se retrouvent dans tous les êtres humains, mais dans des proportions différentes.

Les gardiens ne sont pas que raison, les guerriers ne sont pas que courage, les producteurs ne sont pas que désir. Chaque membre de la cité participe d'une nature humaine commune, comprenant les trois parties de l'âme ; mais selon les cas, c'est une partie qui domine les autres, en fonction d'une évolution de conscience intérieure.

Tous les membres de la cité participent aux trois dispositions de l'âme : si les producteurs et les guerriers ne participaient pas aussi de l'âme rationnelle, il ne pourrait y avoir un accord entre dirigeants et dirigés sur ceux qui doivent diriger. Mais en proportion moindre que les guerriers ou les gardiens.

En résumé, il y a une seule et même Idée de Justice, la Justice est une et la même dans l'âme et dans la cité. C'est lorsque chacun joue le rôle qui lui est dévolu et développe la vertu qui lui est associée. L'ordre juste est d'abord un accord harmonieux : la cité tempérante et juste suppose un consentement de l'inférieur au supérieur, et ce consentement n'est possible que si l'inférieur participe lui-même du supérieur ; les groupes de la cité ne peuvent s'accorder entre eux et s'unifier que par leur participation à une même nature humaine, unique, en évolution dans chaque individu. Ce qui appelle une éducation spéciale.

En effet, parmi les vertus qui appartiennent au naturel philosophe, Socrate mentionne la modération, la grandeur d'âme, le courage, la sociabilité, la mémoire. Cette qualité est considérée comme une condition de l'étude féconde. Si la vie que recommande Calliclès, dans le *Gorgias*, est une « vie qui laisse tout fuir par aveuglement et par oubli », la vie philosophique sera, par contraste une vie dans la mémoire et en particulier dans cette mémoire essentielle qu'est la réminiscence, la mesure et l'harmonie.

En présentant ainsi les qualités du naturel philosophe, Socrate répond à un doute qui reste d'abord implicite au début du livre VI, puis va se formuler explicitement : si le philosophe est l'homme de la contemplation de l'être véritable, est-ce vraiment à lui qu'il revient de gouverner les cités ? A quoi sert de contempler l'être s'il s'agit d'être doué pour l'action et de se faire obéir des dirigés ?

A ce doute, Socrate répond en rappelant que la contemplation de l'être n'est que le sommet d'un édifice de qualités qui font du philosophe un homme «d'ici» et non pas seulement un homme «de là bas», et capable de gouverner et de se faire obéir.

On voit ainsi ce qui sépare la conception des Sophistes et la conception platonicienne de l'éducation. Pour les sophistes, l'éducation est de l'ordre de l'addition : elle ajoute quelque chose à l'âme et ce qu'elle lui ajoute est de l'ordre d'une connaissance opératoire (c'est un savoir-faire au sens d'un savoir diriger les passions du peuple ou d'un savoir convaincre). Pour Platon, l'éducation comprend deux moments :

Le premier est celui de la musique et de la gymnastique : il est soustractif, il consiste à ôter quelque chose à l'âme, à en retrancher ce qui la sépare d'elle-même, à la rendre à ce qu'elle est par nature. Et ce retranchement porte moins sur une connaissance que sur une manière d'exister. Ce qui enchaîne l'âme au

corps, ce n'est pas sa nature, c'est quelque chose qui s'ajoute à sa nature - comme une « excroissance » et qui vient « de la gourmandise et des plaisirs et convoitises de ce genre»³³⁰. On retrouve ici le *Phédon* : notre âme a l'air d'être pétrie avec une chose mauvaise, d'être enchaînée au corps ; mais ce n'est pas un malheur ontologique : c'est l'âme qui s'enchaîne au corps. Et l'éducation, qui la désenchaîne, fait intervenir des vertus qui sont des vertus du corps et des vertus de l'âme opérant à la jointure de l'âme et du corps.

Puis vient le second moment : une fois que l'âme a été rendue à elle-même, l'éducation consiste à lui proposer le chemin, la méthode capable de la conduire comme par degrés vers la plus haute connaissance, la connaissance de la clé de voûte de l'être universel, l'idée du Bien. C'est le rôle de la philosophie.

Platon rappelle ici que le souci conducteur du dialogue est celui de la cité bonne et que l'éducation des gardiens a pour finalité non pas l'excellence des gardiens mais l'excellence de la cité tout entière. Et il montre qu'il y a deux façons symétriques de manquer la perfection de l'éducation des gardiens et par conséquent l'excellence de la cité entière. Chacune des façons comporte en elle un risque.

L'une consiste à donner aux gardiens une éducation «trop courte» ou, ce qui est la même chose, à confier la responsabilité de gardien à «ceux qui sont dépourvus d'éducation et ne possèdent aucune expérience de la vérité » ; il s'agit ici de gouvernants dont l'éducation se serait arrêtée en cours de route, n'aurait pas dépassé le premier moment de l'éducation, donc ceux-ci ne seraient pas parvenus au terme de l'ascension dialectique, ou même n'auraient pas parcouru la moitié de la Ligne. Il y aurait peut-être une certaine rectitude dans leur façon de gouverner, mais une rectitude incertaine, fragile : celui qui ne va

³³⁰ Platon, La République, op. cit., 519b.

pas jusqu'à l'idée du Bien reste prisonnier du multiple ; son action doit pour cette raison demeurer incertaine et flottante.

L'autre consiste à donner aux gardiens une éducation trop longue, qui leur fait croire que l'éducation n'a pas d'autre fin qu'elle-même et ne tend à rien d'autre que se prolonger indéfiniment, en les établissant une fois pour toutes dans les Iles des Bienheureux. Si tel est le cas, ils n'administreront pas la cité de leur plein gré et ils l'administreront mal. C'est pourquoi leur éducation ne doit jamais perdre de vue, ne jamais leur faire perdre de vue que la finalité de l'éducation est l'excellence de la cité. Pour que la Justice de la cité se réalise, les citoyens doivent être mis en harmonie « par la persuasion et la nécessité », chacun doit donner à la cité les services qu'il est capable de donner selon sa nature et sa fonction dans le tout ; chacun doit subordonner ses fins personnelles aux fins de la cité ou doit avoir la conscience qu'il n'y a pas de fin personnelle valable en dehors de la cité, a fortiori contre la cité.

Et cela vaut aussi pour ceux qui reçoivent l'éducation des gardiens. Ce qu'ils sont, en effet, des hommes capables de contempler la vérité, ils ne le doivent pas seulement à leur nature, à leur résolution, à leurs forces, ils le doivent aussi à la cité. Grâce à l'éducation dispensée par la cité juste, le gardien s'est élevé jusqu'aux objets les plus sublimes et voudrait constamment demeurer auprès d'eux : sa condition heureuse n'est pas seulement un bienfait de la nature, c'est aussi un don conditionnel de l'Etat, il est en dette et doit donc payer le prix de ce don. C'est ce dont rend compte le mythe de la caverne.

Et à nouveau, le paiement de cette dette ne doit pas être compris comme allant contre sa propre fin. S'il renonçait à gouverner, la cité ne manquerait pas d'entrer - plus ou moins rapidement - en conflit avec elle-même et, dans ce déchirement, se perdraient inévitablement les conditions politiques de la vie philosophique.

Cette redescende de la vie contemplative vers la vie active (qui, même s'il s'agit de gouverner une cité juste, est bien une redescende dans la caverne) s'accompagne d'abord d'une sorte d'aveuglement : celui qui revient de la lumière vers l'obscurité est aussi «aveuglé» par l'obscurité que celui qui fait le trajet inverse peut l'être par la lumière. Mais cet aveuglement ne dure pas. Après s'être habitué à l'obscurité, le libéré ne retrouve pas seulement son discernement d'avant l'ascension, il voit «dix mille fois mieux que ceux de là-bas».

Il n'y a donc pas de contradiction entre vie contemplative et vie active, entre vie philosophique et vie politique.

Mais la tension demeure entre la meilleure part de la vie humaine et ce qui est seulement, dans notre vie présente, la condition de la meilleure part de la vie humaine. Et c'est pourquoi c'est celui qui est le moins empressé à diriger qui est le plus qualifié pour diriger.

En conclusion, il faut voir en Platon un véritable philosophe puisqu'il met l'homme au centre de sa politique. Il reconnaît que l'homme est capable du Bien et qu'il faut seulement lui apprendre à le chercher. Outre cela, Platon donne la possibilité à chaque citoyen d'offrir le meilleur de lui-même et ce n'est que son quotient intellectuel qui déterminera sa place dans la cité. N'est-ce pas là une leçon pour nous de revenir à l'expression du mérite, de valoriser nos talents, de rechercher l'excellence! Ce serait une interpellation pour les hommes politiques de tous les pays d'avoir un savoir architectonique associé à la vertu afin d'être compétents! L'auteur de la *République* invite aussi les hommes d'Etat d'avoir un détachement des biens terrestres ; que d'hommes d'Etat pillent, massacrent pour assouvir leurs désirs matériels ! Bien plus il met un accent particulier sur l'inconditionnalité de la loi juste qui insère l'Homme dans la société et réduit les conflits sociaux dans la mesure où chacun fait ce dont il est appelé à faire sans empiéter sur la tâche de l'autre.

La Justice est le fondement de la politique chez Platon. La philosophie platonicienne est anthropocentrique et invite chacun à offrir le meilleur de lui-même ; Il y a ici un effort de fonder une « géronto-philosopho-méritocratie » qui pourrait nous interpeller aujourd’hui.

En définitive, la question de la Justice comme fondement de la politique vient remettre en lumière l’importance de la coalition « politique éthique » qui semble perdre toute son ampleur dans nos sociétés minées par le libéralisme, le capitalisme et la dictature où l’injustice prime sur la justice et l’équité. En effet, la réalité nous montre que la justice semble perdre de son envergure dans la mesure où la loi du plus fort domine de plus en plus sur le plus faible.

3- La bonne gouvernance à la lumière du mythe de la caverne

La bonne gouvernance est considérée de nos jours comme le chemin le plus sûr pour en finir avec la pauvreté et soutenir le développement. Son enjeu fondamental selon Yvan Allaire est :

« Comment un petit groupe de personnes (travaillant à temps partiel) peut-il réussir à superviser, contrôler et orienter les dirigeants d’une organisation à prendre les décisions stratégiques et à protéger et promouvoir les intérêts de ses commettants ?³³¹ »

La bonne gouvernance a ainsi essentiellement pour but, le bien de tout homme dans la communauté. A ce titre, qu’elle soit publique, politique ou privée, elle vise le même objectif que la philosophie politique de Platon telle développée à travers le mythe de la caverne.

Ce mythe est un moment clé de *La République*, un ouvrage de Platon et qui porte sur la bonne gouvernance. La thèse de Platon est que le bon gestionnaire

³³¹ Yvan Allaire, *op. cit.*

ou gouvernant n'est pas un expert de processus, mais celui qui produit un « bien » pour son environnement. Le bon gestionnaire ou gouvernant n'est pas celui qui cherche le profit, mais celui dont les comportements et les actes sont susceptibles de convaincre les membres de sa communauté à aimer et à pratiquer les valeurs. Le produit ou le service a pour fonction d'améliorer la vie de ceux auxquels il est destiné.

Le mythe a pour fonction d'illustrer les difficultés que rencontre celui qui veut contribuer au mieux-être de sa communauté et offrir des services et des produits innovants. Il fonctionne de manière suivante :

Des hommes vivent, depuis leur enfance, dans une demeure souterraine en forme de caverne. Ces hommes dans la caverne se croient libres, mais en réalité, ils sont prisonniers. Ils ont les jambes et le cou enchaînés de sorte qu'ils ne peuvent seulement voir devant eux. La lumière du soleil ne pénètre pas dans la caverne. La seule source d'éclairage est un feu qui est à l'arrière des prisonniers. Entre les prisonniers et le feu, il y a des dizaines de statuettes représentant des êtres humains, des animaux et diverses autres formes naturelles. La lumière du feu sur les statuettes projette des ombres sur un mur qui est face aux prisonniers. Ainsi, les prisonniers n'ont jamais vu autre chose que des ombres. Pire : les prisonniers sont fascinés par ces ombres qu'ils prennent depuis leur enfance pour des réalités. Leurs croyances et leurs valeurs se sont construites dans un monde qu'ils croient réel mais qui n'est qu'un assemblage de subterfuges.

Aucun prisonnier ne voudra quitter cet état à moins qu'on le force car toutes les fausses valeurs et les fausses croyances qui l'animent, l'empêchent en même temps de désirer la vérité. Si néanmoins cette situation se produit, voici ce qui arrivera : tout d'abord, le prisonnier ne voudra pas bouger. Il va falloir le forcer à se redresser, à marcher vers la sortie, à regarder la lumière du jour.

Au début, le prisonnier va continuer à croire que les ombres ont plus de réalité que le monde qu'il découvre. Toutefois, il va finir par réaliser que le monde extérieur a plus de réalité que le monde de la caverne. Finalement, il va constater que la vraie source de sa vision est le soleil. Sans le soleil, même la caverne ne pourrait exister. S'il retourne dans la caverne pour enseigner la vérité à ses camarades et les libérer, ceux-ci vont se moquer de lui et même le tuer.

On retrouve dans le mythe de la caverne des éléments de réflexion sur l'éducation à la bonne orientation de la vie humaine, qui est de se libérer des opinions et de l'erreur. De toutes les interprétations du mythe, Platon privilégie l'interprétation politique : seul celui qui a contemplé le Bien peut être l'éducateur de la Cité juste. Il faut porter au pouvoir ceux qui « sont réellement riches, non pas d'or, mais de ce dont celui qui est heureux doit être riche, d'une vie bonne et pleine de raison » et leur permettre d'enseigner cette vérité aux autres hommes.

Pour mettre l'Etat à l'abri des hommes politiques démagogues et voleurs ou, dit en termes platoniciens, des « mendiants », il faut ériger l'idée de Bien en modèle de gouvernement et faire en sorte que les meilleurs, ceux qui connaissent les Idées et parviennent à maîtriser leurs passions, ne s'éloignent pas de la politique, d'autant que celle-ci ne peut atteindre à la perfection des Idées. Seule l'âme juste est à même d'accéder au niveau de la connaissance adapté à la complexité de la fonction politique. La politique ainsi comprise appelle un type de gouvernant particulier, le philosophe-roi. Dans le mythe de la caverne, Platon définit le modèle, l'objet et le sujet de la philosophie pratique de la manière suivante : le modèle est le Bien, l'objet est la Cité et le sujet, trait d'union entre connaissance et pouvoir, est le philosophe-roi.

La lecture de ce mythe est instructive pour le gouvernant et ce, pour trois raisons.

Premièrement, le mythe permet de discerner les connaissances qui sont les plus utiles pour l'entreprise ou l'Etat, d'identifier les chaînes et les ombres. Selon Platon, la réalité est composée de deux mondes : le monde des Idées et le monde sensible (c'est ce qu'illustre la distinction entre la caverne et le monde extérieur). Le monde sensible participe du monde intelligible. Le monde des idées consiste en nos valeurs morales alors que le monde sensible est constitué de nos perceptions.

L'idée de Platon est aisément compréhensible, les valeurs morales telles que l'amour, le bonheur, la justice, le beau, guident nos actions. Selon cette théorie le Bien est la valeur morale la plus importante. Cela se conçoit aisément : si on demande aux individus ce qu'ils cherchent pour eux-mêmes ils vont parler du bien (le bonheur), pour leurs amis, ils vont parler du bien (l'amitié), pour leur communauté, ils vont parler du bien (la justice).

L'approche de Platon s'applique pleinement au monde politique. La chose la plus importante pour une organisation étatique, ce ne sont pas ses processus qui sont en constant changement comme nos perceptions sensibles, mais les valeurs de l'Etat. Ce sont leur mission, leur vision, leurs valeurs qui donnent un sens au travail des hommes et des femmes qui y consacrent une partie de leur vie. Ces valeurs agissent comme un aimant sur les citoyens à la seule condition qu'il y ait cohérence entre le discours et les comportements. Ces valeurs qui sont des briseurs de chaînes, et qui génèrent l'évolution, la compréhension et la motivation.

Deuxièmement, le mythe donne une indication sur les tâches les plus importantes à accomplir pour un Etat : permettre aux citoyens de s'approprier les valeurs de l'Etat. Le mythe de la caverne part de l'idée très simple que seule l'éducation peut nous libérer des chaînes qui nous asservissent. L'éducation, c'est-à-dire l'explication, l'échange, le savoir, la communication, l'exemplarité entre autres. Seule l'éducation peut nous permettre de sortir du mensonge dans

lequel nous vivons. L'ascension du monde des ombres de la caverne vers le royaume de la lumière est le bien le plus désirable qu'il soit. De même que le monde du jour éclairé par le Soleil est plus vrai que la nuit qui règne dans les profondeurs de la caverne, de même le monde intelligible éclairé par l'idée du bien est le plus réel et plus vrai que le monde sensible.

Ainsi, le but de l'éducation pour Platon est de détourner l'âme du monde sensible qui n'est qu'apparence, vers le monde intelligible et vers la contemplation de l'idée du Bien. De même, l'objectif principal du gouvernant devrait être d'éduquer les citoyens à la compréhension et à la maîtrise des valeurs de la Cité. Les gouvernants doivent donner eux-mêmes l'exemple à travers l'exercice de leurs fonctions respectives, les comportements quotidiens. Si non, les appels aux valeurs demeureront de pures spéculations, s'ils ne trouvent pas leur incarnation dans les actes, les combats et les sacrifices de ceux qui les proclament.

Troisièmement, Platon, comme gouvernant, sait que l'Etat est semé d'embûches. Le mythe de la caverne part d'une vision selon laquelle la société doit tendre toujours vers la perfection: les êtres humains chérissent la prison qui les opprime et s'ils rencontrent quelqu'un pour les guider vers la liberté, plutôt que de le suivre et l'écouter ils vont préférer le ridiculiser et même le tuer. On peut ici évoquer Socrate qui est l'exemple parfait de celui qui a été condamné pour avoir osé se battre pour la vérité et la liberté. De manière générale, la théorie politique platonicienne reste une source d'inspiration pour qui est à la recherche des conditions morales et intellectuelles de la bonne gouvernance.

B-Apport du platonisme à l'amélioration de la gouvernance politique en Afrique: cas du Bénin

Le Bénin n'est pas le pays le moins bien gouverné au monde. Nous nous servons simplement d'un cas pratique pour mettre en exergue, sur le plan général, quelques causes et effets de la mauvaise gouvernance politique qui montrent que les idées politiques de Platon peuvent être encore utiles dans les efforts pour l'amélioration de la qualité de la gestion publique.

1-Etat de la gouvernance politique et son impact sur la société au Bénin

1-1-Le clair-obscur de la sphère politique

C'est un truisme de dire aujourd'hui que le Bénin se porte mal sur le plan moral et éthique. La décadence morale qui affecte le pays n'épargne ni le secteur public ni le secteur privé³³². Songeons ici au problème de la prévarication, de la corruption, à l'absence du sens du devoir, à la malhonnêteté et autres vices de ce genre. Dire qu'il y a crise des valeurs au Bénin étant devenu aujourd'hui un lieu commun, le problème ici n'est donc pas d'en établir la réalité, mais beaucoup plus, de savoir la méthode à suivre pour analyser le phénomène, en étudier les causes et les effets, et explorer les stratégies du possible pour réduire l'ampleur des problèmes.

L'homme est un être conscient, donc capable de faire la distinction entre ce qui est bien et ce qui ne l'est pas. Mais d'un point de vue platonicien, la

³³² Sur la crise des valeurs au Bénin, se reporter à :

-Judith Houédjissin, *Les Administrations publiques africaines, Sortir de l'inefficacité : le cas du Bénin*, L'Harmattan, Paris, 2008.

-Reckya Madougou, *Mon combat pour la parole. Les défis d'une mobilisation citoyenne pour la promotion de la gouvernance démocratique*, L'Harmattan, Paris, 2008.

-Djibril Mama Debourou, *L'Assemblée nationale du Bénin (5^e législature, 2007-2011) : histoire d'une décadence*, L'Harmattan, Paris, 2013.

déconfiture morale d'une société a nécessairement un lien direct avec celle de la sphère politique dont elle dépend.

On peut établir en effet, un rapport de cause à effet entre le comportement des dirigeants de manière générale, et l'influence qu'il devrait avoir sur la personnalité et la conduite du citoyen. Ainsi, le comportement du citoyen renvoie, en principe, un reflet plus ou moins nuancé de ses conceptions de l'autorité politique et/ ou administrative. Quelle conception le citoyen a-t-il de l'autorité politique au Bénin ? Qu'est-ce qui explique cette conception ? Quelle influence cette conception a-t-elle sur le citoyen ? Le rend-elle plus honnête, plus humble, plus tolérant... ? La théorie politique platonicienne indique en effet que tout bon dirigeant produit de bons citoyens, mais tout dirigeant immoral produit des citoyens sans valeur, incapables d'être vertueux.

Les pratiques, bonnes ou mauvaises, provoquent des comportements correspondants, ont des influences déterminantes, affectent, conditionnent les hommes. Ainsi, la crise des valeurs au Bénin a ses racines dans ce qu'on pourrait appeler « les sombres temps » de la société béninoise. Sous cette expression, il s'agit de ceux et celles qui ont eu, à un moment ou à un autre, à gérer le pays à quelque niveau que ce soit de responsabilité politique et administrative, depuis 1960 au moins à nos jours. Comment ils ont vécu leur vie, comment ils ont évolué sur la scène politique et comment ils furent affectés par leurs époques respectives. On ne saurait concevoir comment des êtres (Les dirigeants politiques depuis 1960) plus différents les uns des autres que ceux qui sont ici réunis et il n'est pas difficile d'imaginer leurs protestation (eussent-ils seulement eu leur mot à dire) contre le fait d'être ainsi rassemblés dans une responsabilité commune. Car en commun ils n'ont ni les dons, ni les convictions ; ni la profession, ni le milieu social d'origine. Mais, bien qu'appartenant à des générations différentes, ils furent contemporains de par leur implication directe ou indirecte à l'émergence de la mentalité collective du

fait de leur participation à la gestion de la vie politique nationale. Leur participation est bien réelle puisque cela a lieu publiquement ; cela n'a rien de secret ni de mystérieux. Et cependant leur responsabilité dans la perte des valeurs n'est absolument pas visible pour tous, ni du tout facile à percevoir ; car jusqu'au moment précis où la catastrophe atteint tout et tout le monde elle était dissimulée non par des réalités mais par des paroles, les paroles trompeuses et parfaitement efficaces de presque tous les personnages officiels qui trouvent continuellement et dans de nombreuses et ingénieuses variantes, une explication satisfaisante des événements préoccupants et des craintes justifiées.

Quand nous pensons à la politique comme justification de l'aggravation du problème moral au Bénin, et ceux qui y vivent et y évoluent il nous faut prendre donc en compte ce camouflage dû au « système » comme on dit habituellement, à juste titre, et généralisé par lui. S'il appartient au domaine public de faire la lumière sur les affaires des hommes en ménageant un espace d'apparition où ils puissent montrer, pour le meilleurs et pour le pire, par des actions et par des paroles, qui ils sont et ce dont ils sont capables, alors l'obscurité se fait lorsque cette lumière est éteinte par des crises de confiance et un gouvernement invisible, par une parole qui ne dévoile pas ce qui est mais le recouvre d'exhortations qui, sous prétexte de défendre les vieilles vérités, rabaissent toute vérité au niveau d'une trivialité dénuée de sens.

Conscient de l'obscurité dont le langage politique recouvre les valeurs et dérouté les citoyens du chemin de la vertu, Platon reprochait au système démocratique athénien de privilégier « l'opinion » au détriment de la sagesse et de la connaissance³³³. Cette dictature de l'opinion explique, selon Platon, les divergences, les contradictions qui engendrent la division de la cité lorsque le problème en discussion est d'importance capitale. Après les démagogues, ce fut

³³³ Platon, *Protagoras*, 319 b-d, *op. cit.*

le tour des sophistes³³⁴ d'être combattus par le philosophe. Ceux-ci camouflent la vérité dans la rhétorique en s'enfermant dans un relativisme moral suicidaire.

La démagogie et le sophisme n'ont jamais cessé de constituer les traits caractéristiques du domaine politique. C'est la situation que Sartre décrivait dans *La Nausée* en termes de mauvaise foi et d'esprit de sérieux, celle d'un monde où quiconque est simplement reconnu fait partie des salauds et où tout étant existe sur le mode d'une facticité opaque et dénuée de sens qui répand l'obscurité et provoque le dégoût. Et cette situation est identique à celle décrite avant, par Heidegger (quoique dans un but tout à fait différent) avec une précision inouïe dans les paragraphes de *L'Être et le temps* qui traite du « on », de son « bavardage », et, en général, de tout ce qui, faute d'être préservé et abrité dans l'intimité du soi, paraît en public. Dans la description heideggérienne de l'existence humaine tout ce qui est réel ou authentique est assailli par le pouvoir accablant du « bavardage », irrésistiblement engendré par le domaine public. Ce pouvoir détermine l'existence humaine dans ses moindres aspects, il interdit (parce qu'il la précède) la manifestation du sens ou du non-sens de tout ce que l'avenir peut apporter. Selon Heidegger, on n'échappe pas à l'«incompréhensible trivialité» de ce monde quotidien commun, si ce n'est en s'en retirant pour entrer dans la solitude.

Ainsi, le discours politique exprime une idéologie destinée à guider et à justifier l'action politique. Mais nous sommes conscients du fait qu'il y a très souvent une marge entre les phrases et la roture des conduites et que le discours peut être mystificateur, idéologique au sens négatif du terme. C'est là toute une obscurité que le langage politique répand et dont la sphère politique béninoise

³³⁴ Platon, *République*, VII, 564 d-e. Au sujet des sophistes et de Platon, se reporter à A. Jeannière, *Lire Platon, op. cit.*

n'est pas épargnée. A côté de cette obscurité, évoquons les dérives qu'engendre la vie publique.

1-2- Les effets pervers de la vie publique : l'absence de tempérance et ses conséquences

La tempérance désigne la modération dans les désirs et les plaisirs. Elle est une vertu cardinale et pourtant elle fait très souvent défaut à la vie des hommes politiques. La tendance à l'intempérance des acteurs politiques est un fait universel et constitue l'une des causes essentielles des pratiques corruptrices. Avec tous les exemples de corruption que nous offrent les pays dits développés, il est clair que l'absence de tempérance ne doit pas être considérée comme une spécificité ni du Tiers monde, ni de l'Afrique, encore moins du Bénin. Evoquant cette dimension universelle de la corruption, Robert Klitgaard écrit :

« A l'heure où j'écris ces lignes, le premier ministre italien envisage de quitter le pouvoir à la suite d'une enquête liée à la corruption, alors qu'en Grande-Bretagne deux secrétaires d'Etat, soupçonnés de malversation, ont démissionné. En France comme au Japon, en Russie comme en Espagne (pour ne citer que quelques pays), la corruption joue aujourd'hui un rôle plus déterminant que dans la période précédente. Aux Etats-Unis le puissant président de la commission budgétaire de la Chambre des représentants (Ways and Means Committee), dont le nom avait été entaché de corruption, a été chassé de son poste par l'électorat américain. Il est vrai qu'au Venezuela on est allé jusqu'à publier un dictionnaire de la corruption (en deux volumes) ; mais cela est aussi vrai de la France où un auteur- apparemment sans esprit d'imitation- a eu la même idée. »³³⁵

Cela montre, s'il en était besoin, qu'aucune arène politique au monde n'échappe aux pratiques corruptrices. C'est que, l'une des raisons de cet état des choses, est la passion du luxe au sein des groupes dirigeants. C'est pour

³³⁵ Robert Klitgaard, *Combattre la corruption*, Nouveaux Horizons, Paris, 1995, 5^e tirage, 2006, Préface.

répondre aux dépenses entraînées par leur vie luxurieuse que les groupes en question se livrent à des tractations malhonnêtes. La trop grande tendance à la vie luxueuse dont font preuve les responsables politiques constitue un facteur potentiel de développement des vices dans la société. C'est pourquoi Platon, soutient que

« Les serviteurs de la nation doivent s'acquitter de leurs services sans recevoir la moindre gratification (...). Se forger une opinion et s'y tenir n'est pas chose facile, mais c'est pour un homme le moyen le plus sûr d'obéir à la loi qui lui dit : "Ne rends aucun service en échange d'un présent". »³³⁶

A l'instar de la maladie, la passion du luxe, la tendance à l'immodération dans les désirs et les plaisirs habiteront toujours l'homme en général et l'homme politique en particulier, lui qui bénéficie d'énormes et divers avantages liés à sa position.

Ainsi, si l'un des rôles des gouvernants est de garantir le respect des normes officielles par tous pour un fonctionnement harmonieux de l'Etat, il faut bien remarquer que ces gouvernants sont toujours d'abord en crise avec eux-mêmes. Les faits de mauvaise gestion, des actes vicieux des fonctionnaires malhonnêtes dans l'exercice du pouvoir politique rendent inefficaces les garde-fous politiques et institutionnels érigés. Mais, le théâtre des images trompeuses évoquées plus haut ne permet pas de constater leur caractère récurrent et structurel alors que le phénomène voue la gestion politique d'office à l'échec. En fait, dans ces conditions, on est souvent amené à délaisser la dimension humaine de la responsabilité publique pour une avidité de l'accumulation des richesses par les dirigeants au détriment des besoins réels des peuples. Pour lui, « l'amour des honneurs et des richesses passe pour une chose honteuse ... ». ³³⁷

³³⁶ Platon, *Les Lois*, Livre 12, section d.

³³⁷ Platon, *La République*, Livre I, 347b-d.

Dans la conception de Platon, l'attachement à la richesse et à la gloire, comme c'est le cas en politique au Bénin, est toujours le signe d'une incompétence politique et qui ne peut que façonner une société de non vertu. En effet, gouverner une cité ou une nation est la fonction la plus importante : définir une bonne constitution et veiller à son application en vue d'autrui. Etre à la tête d'un Etat suppose donc une responsabilité multipliée par le nombre des citoyens. L'homme véritablement soucieux de rendre service à ses concitoyens peut donc légitimement hésiter à prendre une telle responsabilité. Selon Socrate, il faut l'encourager. Comment ?

Puisque cet homme est un homme de bien, les moyens qui conviennent au commun des mortels ne peuvent lui suffire. Attiré ni par l'avoir, ni par le paraître, il faut donc le forcer à gouverner sous la menace d'une punition, celle d'être dirigé par un homme indigne. Si le juste participe à la vie de la cité, c'est parce qu'il y voit moins une nécessité pour lui que pour les autres.

La question de l'argent est récurrente dans *La République* ; elle occupait déjà la plus grande partie de l'entretien avec Céphale. La discussion sur le pouvoir ne peut faire l'impasse sur celle de l'argent. Ici Socrate rappelle que « l'amour des richesses passe pour une chose honteuse ». C'est l'opinion de la majorité des Grecs et, pour une fois, le philosophe estime qu'il s'agit d'une vérité : « (elle) l'est en effet ». Ce n'est bien sûr pas l'argent en lui-même qui est méprisé, mais un amour excessif des richesses, et son cortège de conséquences néfastes : orgueil et offense aux dieux. L'homme injuste devient celui qui « prend plus que sa part des bonnes choses ou pas assez des mauvaises », selon Aristote.

Dans l'échelle des métiers, les banquiers et les usuriers étaient les plus méprisés, car leur principe consiste à profiter de l'argent d'autrui et à s'enrichir sans travailler. Aristote en témoigne :

« Ce qu'on déteste avec le plus de raison, c'est le prêt à intérêt, parce que le gain qu'on en retire provient de la monnaie elle-même et ne répond plus à la fin qui a présidé à sa création, c'est-à-dire l'échange. Selon lui, une telle pratique n'a plus rien de naturel.³³⁸ »

Il en va de même des honneurs, lorsqu'ils sont recherchés pour eux-mêmes et qu'ils ne sont plus la conséquence d'une action belle, bonne et juste.

L'homme juste et appelé à de hautes fonctions politiques ne peut donc pas croire à ces mirages de l'argent et des honneurs. De plus, il ne veut passer ni pour un mercenaire ni pour un voleur.

La vanité d'une position sociale ou du pouvoir sur autrui est sans effet sur l'homme de bien, car elle engendre l'aliénation de l'âme. « L'esclave n'a qu'un maître. L'ambitieux en a autant qu'il y a de gens utiles à sa fortune », écrit La Bruyère, dans *Caractères*. Aliénation morale ou physique, la différence est imperceptible : l'ambition fait souvent accepter les fonctions les plus basses : c'est ainsi que l'on grimpe dans la même posture que l'on rampe.

Cependant, personne n'est mieux placé que l'homme de bien pour gouverner. Comment le méchant ou l'injuste pourraient-ils répondre au programme d'un gouvernement qui « se propose uniquement le bien du sujet dont il a la charge, que le sujet soit un Etat ou un simple particulier ?³³⁹ » Si aucune des récompenses proposées n'est une raison suffisante pour accepter de gouverner, il faut recourir à la contrainte ou envisager une « punition ».

En refusant de gouverner, l'homme de bien doit réaliser que le mal auquel il s'expose et expose les sujets est d'être dirigé par plus méchant que soi. Une

³³⁸ Aristote, *La Politique*, ivre I, 10, 1258a-b.

³³⁹ Platon, *La République*, Livre I, 345 d.

double responsabilité entre ici en jeu : instrument de son propre malheur, il l'est a fortiori de celui des autres.

Les fondements de toute la *République* sont ici jetés. Ce passage du livre V et la célèbre équivalence entre philosophes et gouvernants :

« Tant que les philosophes ne seront rois dans les cités, ou que ceux que l'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes, tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet (...) il n'y aura de cesse aux maux des cités. »³⁴⁰

Dans la perspective platonicienne, il n'y a donc aucun doute que la décadence morale au Bénin trouve sa source dans l'injustice et l'inconséquence de ceux qui ont eu la responsabilité première de changer le pays.

La suite se situe dans l'allégorie de la caverne, au livre VII. La cité platonicienne requiert des philosophes « qui se sont formés eux-mêmes », et d'autres éduqués « dans l'intérêt de l'Etat » ; la contrainte exercée est réelle. « Commettrions-nous ainsi l'injustice de les forcer à mener une vie misérable ? », c'est-à-dire loin de la lumière, s'insurge Glaucon. A ce reproche, Socrate répond par l'affirmative : « Le gouvernement de la cité qu'est la vôtre et la nôtre sera une réalité et non pas un vain songe, comme celui des cités actuelles ». Faire gouverner les philosophes, se serait enfin commencer à détruire la caverne.

Les honnêtes gens n'arrivent donc pas au pouvoir par hasard. Ce n'est « ni pour leur intérêt ni pour leur plaisir » puisque leur intérêt et leur plaisir sont placés ailleurs, dans une recherche de la vérité et un développement de l'âme. Gouverner devient une nécessité pour le philosophe : nécessité intérieure dans la

³⁴⁰ Platon, La République, Livre V, 473 c.

cité actuelle, contrainte extérieure dans la cité platonicienne – mais il est vrai que, là, la contrainte n’est pas violence.

Si les gouvernants béninois avaient toujours été honnêtes, s’ils avaient toujours exercé le pouvoir politique par nécessité pour le bien de leurs concitoyens, le pays ne serait pas dans les conditions où il se trouve aujourd’hui. En fait, la nécessité dépend d’une prise de conscience de l’état des affaires. Les honnêtes gens s’y installent parce qu’ils ne « peuvent les confier à des hommes plus dignes qu’eux-mêmes ». L’absence de cohérence dans la sphère politique entraîne une crise généralisée des valeurs dont le premier niveau de manifestation se situe dans l’administration publique.

1-3-Une administration publique d ficiante

L’incohérence de la sphère politique due à l’injustice persistante des gouvernants s’est transformée en un système pernicieux dont aucun secteur de la vie nationale n’échappe. Ainsi, le peuple béninois est finalement inculqué des pratiques insidieuses. Le citoyen béninois est un homme perversi, c’est-à-dire qu’à la faveur d’observation d’une série de pratiques sur la scène politique, il s’est établi au sein d’un univers d’où il faudra bien le sortir.

Le premier niveau de prolongement de l’injustice politique est naturellement le secteur de l’administration publique. Ainsi, à l’instar de la classe politique qui éprouve des difficultés à lutter de manière responsable pour le bien du peuple, le fonctionnaire béninois n’est pas non plus au service de la nation. Il est à son propre service. Dans trop de cas, en effet, il s’est laissé prendre au piège, il a implicitement admis la valorisation des mauvaises pratiques de fait et l’essentielle incohérence de la gouvernance politique et sociale. C’est alors qu’il adopte une attitude tout entière négative : soit qu’il mette son ambition à rectifier les choses et subir la colère ou les affres du système, soit qu’il s’efforce au contraire de suivre le système des choses et

démontrer son refus total du changement. Ces deux voies sont également sans issue bien que la seconde est souvent privilégiée. Judith Houédjissin fait remarquer que

« La pratique des pots-de-vin, la corruption, le trafic d'influence, l'abus de pouvoir, la prévarication et le détournement de deniers publics rongent l'administration, ce qui induit une image détestable du secteur public ainsi qu'un grand fossé entre les citoyens et l'administration. »³⁴¹

Cela signifie que les agents de l'administration publique béninoise ne font pas preuve de sens éthique dans l'exercice de leurs fonctions. En fait, la réalité aujourd'hui est qu'il existe au Bénin un système de corruption et d'injustice généralisé, et que ce système de corruption et d'injustice répandues est enfoui dans un même système de dysfonctionnement généralisé de l'administration de sorte que les fonctionnaires honnêtes et compétents, dont les pratiques professionnelles personnelles échappent à ces deux systèmes, ne sont pas en mesure actuellement de réformer.

Le fonctionnaire béninois est certainement un être humain bon. Mais il y a un rapport interne entre sa conscience et le contexte sociopolitique dans lequel il évolue, et s'il se trouve à ce point en porte à faux avec les valeurs, c'est parce qu'il vit dans un contexte sociopolitique qui rend possible ce comportement, dans un système politique qui tire sa consistance du maintien des mauvaises pratiques et qui affirme implicitement la supériorité des antivaleurs sur les valeurs. C'est dans l'exacte mesure où ce système politique lui fait des difficultés, que le fonctionnaire béninois se trouve placé dans une situation de non vertu.

³⁴¹ Judith Houédjissin, *Les Administrations publiques africaines. Sortir de l'inefficacité : le cas du Bénin*, L'Harmattan, Paris, 2008, 182 pages, p. 47.

Aujourd'hui, l'assainissement des mœurs qui sous-tend la lutte contre la corruption est devenue un impératif et rentre dans le cadre des mesures pour la mise en place d'une administration saine et efficace.

1-4-La mutation mentale corrélative

La possibilité d'avoir un ensemble de citoyens disciplinés et honnêtes est plus importante dans les pays où les fonctionnaires sont à la fois compétents, impartiaux et honnêtes et où prévalent la transparence et la responsabilité. Ainsi, l'écart entre les normes officielles et les pratiques aux plans politique et administratif ne peut qu'entraîner une déconfiture morale au sein de la société béninoise tout entière. Pour le citoyen lambda aujourd'hui, la mentalité dominante est celle de tricherie, de fraude et de facilité, et non de responsabilité, d'intégrité et de dignité.

La désagrégation ou la dissolution des valeurs sociales est le résultat d'un fatal dysfonctionnement prolongé de l'appareil étatique et des services de l'administration publique, au cours duquel, l'image platonicienne du monde, selon laquelle une valeur suprême absolue, confère à toute action de l'homme sa valeur et son sens relatif et échelonné dans une hiérarchie des valeurs : cette image est brisée. Chacun de ces fragments prétend maintenant à être absolu. Il en résulte non seulement une anarchie des valeurs où l'on peut à son gré quitter, pour un autre système, un système de valeurs formé sur lui-même et il n'existe plus d'absolu véritable, auquel ces revendications peuvent être mesurées. En d'autres termes l'anarchie de la société et le tourbillonnement désespéré du citoyen béninois à l'intérieur du pays est dû en premier lieu au fait que l'étalon s'est perdu et que la démesure, la prolifération cancéreuse des mauvais exemples de pratique politiques et administratives en ont été le résultat. La chose décisive, c'est que pour Platon, l'étalon absolu, valable pour tous les domaines de valeurs, peu importe de quelle espèce, est toujours un étalon moral. C'est seulement pour cette raison que lorsque l'on supprime l'étalon, tous les domaines de valeurs se

transforment pour ainsi dire automatiquement en domaines de non-valeurs, tout bien en mal. L'étalon absolu et d'une transcendance absolue est un absolu éthique, qui seulement confère d'une manière générale le caractère de chose de valeur à la vie de l'homme dans ses différentes formes de manifestation. Si la sphère politique et administrative n'incarne pas des valeurs positives, elle contribue nécessairement à une mutation mentale négative de la société. Or des études font état de dysfonctionnements dans l'administration publique dont l'essentiel se trouve concentré sans doute dans cette longue description :

« La corruption n'est pas la spécificité d'un secteur particulier de l'économie béninoise. Toutefois, l'on reconnaît qu'elle est prépondérante dans le secteur public et dans la sphère politique. Les formes couramment pratiquées au Bénin s'observant à travers les pots-de-vin, les largesses démesurées à des décideurs, les fraudes fiscales ou douanières, la surfacturation des services de l'Etat, la sous-facturation des redevances à l'Etat, les malversations, les trafics d'influence, la concussion, le favoritisme.

(...) les services publics ne se définissent pas d'abord par le culte de l'excellence, le sens de la communauté et de la créativité, le souci de l'efficacité et du rendement. Les nominations aux postes de responsabilité n'obéissent pas toujours aux critères de compétence permettant de gérer les affaires publiques à cause des liens de copinage et de l'« ethnicité » des carrières administratives. L'administration n'a pas été conçue comme une organisation dont la gestion exige une culture spécifique intégrant la notion de « bien commun » dans les pratiques habituelles.

On note clairement une « politique du ventre » qui constitue l'obsession majeure de ceux qui gouvernent (...). « Voler l'Etat n'est pas voler ». La petite corruption quotidienne banalisée et systématique, observée au sein de la sphère publique au Bénin, (...), est fortement liée au fonctionnement réel quotidien des services de l'Etat. En identifiant les formes élémentaires et les stratégies de la corruption, les auteurs montrent qu'elles sont enchâssées dans un contexte dysfonctionnel de production de services publics et qu'elles trouvent leur légitimation dans des logiques sociales et économiques.

Tout douanier, gendarme, fonctionnaire du Trésor ou employé du tribunal sait distinguer aisément les postes « juteux » des « secs ». Les premiers (...) permettent une accumulation de nature rentière très rapide, leur attribution engendrant d'après compétitions et suivant habituellement des logiques de récompense politique. »³⁴²

Ainsi les fortes tendances des citoyens ordinaires à des pratiques non vertueuses au Bénin sont indissociables de toute une configuration de pratiques plus large banalisée au sein des administrations et des services de l'Etat, qui déterminent le fonctionnement réel des services publics. Autrement dit, les mauvaises pratiques sont enchâssées dans une gouvernance au quotidien dont elles sont inséparables. La gestion routinière au sein des administrations et services publics favorise ces pratiques, car la majorité des populations reproduit des comportements similaires mais à des échelles différentes.

Les proportions prises par la banalisation des valeurs au sein de la sphère politique et administrative tue l'éducation et l'empêche de porter des fruits. En effet, l'éducation véhicule des valeurs en même temps que des compétences et la dégradation du comportement moral des jeunes et même des enfants aujourd'hui est dû, moins à l'absence totale de l'éducation morale et civique dans l'école et dans les familles qu'à l'immoralité de la sphère publique. C'est peut-être Michel-Robert GOMEZ et Adrien HUANNOU qui ont mieux établi ce lien :

« Si l'on se fie à (...) l'historique Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation de février 1990, et aux alternances intervenues aux différentes échéances électorales, on peut conclure que ce dernier (le système politique béninois) jouit d'une bonne santé et se porte bien.

Mais l'observation attentive et, surtout, l'analyse des faits ne confirme pas cette bonne santé apparente. La vérité, c'est que le système politique béninois est malade ; la gestion politique souffre de nombreux maux, perceptibles surtout depuis 1990 ; il

³⁴² Judith Houédjissin, *op. cit.*, p. 107-110.

traverse aujourd'hui une crise sans précédent dont l'un des symptômes est qu'elle apparaît comme « une machine à fabriquer des apatrides. »³⁴³

Parmi les « autres faits qui attestent cet état de morbidité de la gestion politique béninoise », GOMEZ et HUANNOU notent la corruption grandissante ; la multiplication des partis politiques ; une jeunesse hostile aux valeurs, peu habituée à l'effort, qui cherche la facilité, la jouissance, les raccourcis et les voies de travers pour réussir ; le scepticisme quant à la capacité des gouvernements à opérer des changements qualitatifs ; des grèves dans tous les secteurs ; l'échec des différentes réformes depuis 1990 ; des signes évidents d'opulence contrastant avec le niveau réel de vie des intéressés³⁴⁴.

La question : Quel est le type de citoyen que le Bénin veut-il former et pourquoi ? n'est pas seulement une question à laquelle l'éducation formelle doit répondre. A cette question, les gouvernants doivent répondre en faisant en sorte que leurs pratiques politiques et administratives reflètent les valeurs qu'ils ont reçues par l'éducation. Autrement, aucune réforme dans l'éducation ne peut prospérer s'il n'est pas établi un lien nécessaire entre les valeurs inculquées par l'éducation et les pratiques officielles dans les administrations publiques. Cela suppose que les citoyens qui osent faire preuve de cohérence et de discipline morale dans l'exercice de leur charge publique ne soient plus ceux qui sont marginalisés.

Après ces analyses qui situent les causes et les effets de la mauvaise gouvernance, intéressons-nous à l'intérêt que revêt le recours à la théorie politique de Platon dans la politique béninoise.

³⁴³ Michel-Robert GOMEZ et Adrien HUANNOU (Expert au CAAREC), *L'Education au service du développement*, CAAREC Editions, CIPB, 2009, 178 pages, Introduction.

³⁴⁴ *Ibid.*

2-L'engagement intellectuel et moral

2-1-L'engagement intellectuel

Le premier enseignement que l'Afrique peut tirer de la philosophie politique platonicienne pour réussir la bonne gouvernance, c'est l'engagement intellectuel et moral. Platon fut en effet préoccupé par le perfectionnement de la cité et il travailla plus que jamais à préparer, par ses ouvrages, un état de choses où les philosophes, devenus les précepteurs et les gouverneurs de l'humanité, mettraient fin aux maux dont elle est accablée. *La République, La Politique et Les Lois* en particulier, renseignent avec une rare clarté sur la capacité qu'a eue Platon de théoriser certaines des pratiques sociales et politiques les plus importantes de l'Athènes de son temps. Il fut ainsi l'un des premiers penseurs à proposer une analyse systématique de la rectitude politique, le premier aussi à faire du philosophe politique le critique des réalités ambiantes et l'avocat de ses réformes, et le premier enfin à émettre l'idée que la réalisation d'une politique juste trouve sa condition dans une transformation radicale de l'homme.

Dans une perspective analogue à celle de Platon, l'Afrique, à l'instar des autres continents du monde, fait aujourd'hui du principe de la bonne gouvernance un impératif pour sortir les pays de la pauvreté et promouvoir l'éthique. La bonne gouvernance est reconnue par les gouvernants comme l'aiguillon de haute performance, un souffle d'énergie qui doit contribuer à la création de valeurs durables pour la nation. Cette prise de conscience politique des gouvernements africains s'est traduite, au Bénin par exemple, dans la *Charte nationale pour la gouvernance du développement du Bénin* :

«Nous affirmons que le succès de la gouvernance nécessite la synergie des efforts de tous et le respect des principes de gouvernance pour le développement que sont la transparence, la responsabilité, l'imputabilité, l'obligation de rendre compte, la subsidiarité, l'accessibilité de tous à une justice efficace et équitable, le droit à

l'information, la démocratie participative, la promotion des valeurs de solidarité, la prise en compte des conditions historiques et culturelles spécifiques du Bénin. »³⁴⁵

On peut dire ici que la nécessité de changement de cap dans la gestion sociopolitique du pays est bien perçue. Cependant, au-delà de l'affirmation des principes, l'instauration de la bonne gouvernance requiert des efforts intellectuels, empreints de courage et d'honnêteté, de la part des citoyens en général et des dirigeants politiques en particulier. Si les principes de la bonne gouvernance ont un caractère universel, elle constitue un changement majeur dans l'Etat et intervient toujours dans un contexte sociopolitique et culturel particulier. Ce contexte a donc besoin absolument d'être théorisé avant d'être inscrit dans le système des valeurs universelles porteuses d'une gestion politique de qualité. Une telle démarche offre l'avantage de permettre d'examiner les conditions nécessaires pour que la notion de bonne gouvernance puisse devenir un concept opératoire réapproprié et de ce fait légitimé par la société béninoise. En fait, il est important de remarquer avec Boumakani Benjamin³⁴⁶ que le concept a commencé à émerger dans le contexte de l'idéologie développementaliste néo-libérale occidentale. La bonne gouvernance constitue avant tout l'enveloppe formelle (notamment à travers l'idéologie de l'Etat de droit et des droits de l'homme) d'un rapport de domination, légitimant l'intervention des Etats étrangers et des organisations internationales dans le fonctionnement des Etats des pays en voie de développement. Seul un engagement intellectuel et moral des dirigeants permettra de poser les bases sur lesquelles viendront se poser ensuite les valeurs qui tiennent lieu de principes pour la bonne gouvernance, afin que ce concept puisse véritablement s'inscrire

³⁴⁵ République du Bénin, *Charte nationale pour la gouvernance du développement du Bénin*, Février 2012, Préambule, p. 5-6.

³⁴⁶ Boumakani Benjamin, *La bonne gouvernance et l'Etat en Afrique*, Laboratoire d'anthropologie juridique de Paris, (Revue, 1985-2001).

dans une perspective de refondation de l'Etat qui doit avoir des fondements endogènes, pour devenir, au sein de la société une valeur universelle.

L'engagement intellectuel dont a fait preuve Platon pour réformer la politique et que nous proposons comme modèle ici, montre que l'on ne parvient au changement qu'en passant par l'utopie. Tout changement réel, voulu et souhaité, passe nécessairement par la construction d'une utopie. Elle est une démarche théorique dans laquelle l'imagination pousse l'individu à la contemplation d'un idéal en vue de l'atteindre.

L'utopie a donné à la philosophie politique le moyen de questionner les gouvernements existants ; sa grande mission aujourd'hui comme hier, est de laisser le champ libre au possible en tant qu'il s'oppose à la soumission passive à l'état actuel des choses. Elle représente une authentique exigence de liberté et de justice, ainsi qu'un désir de bonheur. L'imagination propose des rêves séduisants, mais les utopies ont d'abord pour fonction de nous révéler par contraste la réalité en la dénonçant. Et quand l'imagination prend le pouvoir, elle propose des théories ou des modèles qui peuvent alors constituer de puissants moteurs pour l'action politique. Loin de nous offrir simplement une possibilité d'évasion, en suspendant pour un temps toute activité, la philosophie politique de Platon, grâce à l'engagement intellectuel de celui-ci, représente une force mobilisatrice pour l'action en esquissant un avenir différent du présent.

L'engagement intellectuel a conduit deux personnages clés de l'histoire du monde, à entraîner des changements majeurs à partir des visions que l'on pourrait qualifier en son temps d'utopiques. Le premier est Martin Luther King qui, dans son combat contre le racisme en Amérique laissa entendre :

«Je vous dis aujourd'hui mes amis, quand bien même nous sommes confrontés aux difficultés d'aujourd'hui et de demain, je fais pourtant un rêve. C'est un rêve profondément ancré dans le rêve américain. Je fais le rêve qu'un jour cette nation se

lèvera et vivra le véritable sens de son crédo : « Nous tenons ces vérités comme évidentes en soi que tous les hommes sont créés égaux. »³⁴⁷

Martin Luther King n'a pas vu la fin du racisme en Amérique, mais il a aidé par son engagement à porter l'idéal d'une nation américaine harmonieuse et multiraciale. Son rêve s'est traduit en réalité puisque Barack Obama, un Noir, est devenu Président des Etats-Unis d'Amérique.

Le deuxième personnage est Nelson Mandela qui a su façonner une Afrique du Sud véritablement nouvelle sur une base philosophique. Pour qui a lu l'histoire de l'apartheid, son combat contre ce système politique et économique reposant sur l'idée que les groupes raciaux devraient cohabiter le moins possible, traduisait aussi une utopie parfaite.

Combattre pour la bonne gouvernance revient, sur le plan intellectuel, à critiquer comme Platon les temps sombres de la politique béninoise ; c'est-à-dire examiner les sources essentielles de la mauvaise gouvernance au Bénin afin de se fixer un idéal politiquement réalisable. Ce qui nécessite aussi un engagement moral.

2-2-L'engagement moral

L'autre aspect de la théorie politique de Platon qui peut servir utilement dans le processus d'instauration de la bonne gouvernance en Afrique, est l'engagement moral. En effet, Platon, dans le Livre V de *La République*, préconise l'avènement du gouvernement des philosophes-rois pour mettre fin aux maux qui minent la gestion politique des Etats. Grâce à la maîtrise de lui-même, le philosophe peut devenir un guide, un législateur. La philosophie rend apte à gouverner et conduit à gouverner car elle fait de celui qui s'y adonne une personne de bien. Cette condition est indissociable de l'engagement moral pour

³⁴⁷ Martin Luther King, discours au Lincoln Memorial de Washington, 28 août, 1963.

la promotion des valeurs : pour inculquer les valeurs à ses concitoyens, il faut que le gouvernant soit lui-même un individu qui aime et vit ces valeurs. Ainsi, même s'il est difficile d'imaginer un gouvernement composé uniquement de gens de bien, la bonne gouvernance restera un vain mot si les dirigeants qui la prônent ne font pas preuve de vertu à travers leurs propres comportements. Dans la même logique que Platon, Aristote soutient que le philosophe est bien la personne la plus apte à gouverner. D'après lui,

« C'est en premier lieu dans l'être vivant qu'il est possible d'observer l'autorité du maître et du chef politique ; l'âme en effet gouverne le corps avec une autorité de maître et l'intellect règle le désir avec l'autorité de chef politique et de roi. »³⁴⁸

Comment un homme qui ne parviendrait déjà pas à œuvrer pour le bien de son corps, qui laisserait gouverner la partie basse de lui-même, pourrait-il œuvrer pour le bien général ? S'abandonner aux passions revient à prendre le risque d'abandonner le peuple à celles-ci ; tel n'est pas le but recherché.

En fait, est philosophe-roi, tout gouvernant qui s'illustre en toutes circonstances par sa grande discipline morale : intégrité, lucidité, prudence, justice etc. Le philosophe-roi correspond à peu près aux qualités de l'intégrité et de la lucidité telles que décrites ici par Patrick Dobel :

« L'intégrité, c'est pour un homme ou une femme en charge des affaires publiques, la capacité de donner un sens à sa vie et d'établir un lien entre ses convictions et sa pratique quotidienne. C'est la possibilité de tenir ses engagements, de faire cohabiter harmonieusement les obligations de la charge, les engagements personnels et la prudence politique. La lucidité, c'est la capacité d'analyser une situation, de discerner les aspects les plus importants d'une affaire, de les mettre correctement en perspective et de prendre des décisions pratiques les plus judicieuses. C'est, ensuite, la capacité d'expliquer et justifier honnêtement ses choix en des termes compréhensibles pour l'ensemble de ses concitoyens. L'intégrité

³⁴⁸ Aristote, *Politique*, I, 13, 1260a.

contribue à la clarté de la réflexion et à résister à la tentation de se duper soi-même. Elle apporte, lors des prises de décisions, la cohérence et la discipline morale indispensables.»³⁴⁹

C'est dire que l'une des conditions indispensables à la promotion de la bonne gouvernance reste l'engagement de l'individu en tant qu'être moral, eu égard la difficulté, sur le plan de la morale, de toute action publique. Ici, l'intégrité est moralement pour l'individu qui entend bien gouverner, la base de la fidélité aux engagements moraux qui le lient aux responsabilités de sa charge. L'environnement politique exerce une pression constante qui force à la prudence dès lors qu'il s'agit d'affronter autrui et d'obtenir des résultats durables. Elle constitue une force morale et le moyen le plus sûr qui permet de naviguer au milieu des écueils que présente la vie publique.

L'Afrique connaît actuellement une faillite morale qui atteint tous les secteurs de la vie sociopolitique. C'est pour cela que l'objectif essentiel doit être de réhabiliter les valeurs morales et républicaines indispensables au développement humain durable. L'atteinte de cet objectif sera facile si le référentiel pour des citoyens africains en matière de valeurs ce ne sont pas des Chartes en tant que recueils de valeurs, mais les dirigeants eux-mêmes en tant qu'ils incarnent la justice. Faire face politiquement à la déconfiture morale en Afrique suppose la construction de sociétés dont la matière première n'est point faite seulement de lois et de belles théories, mais de capacité morale, d'engagement et de force de caractère des gouvernants.

Finalement, l'action des pouvoirs publics doit tout à la fois modeler les valeurs et l'intégrité des citoyens et être en accord avec elles. Une société disposant d'un gouvernement responsable devant les individus qui la composent a besoin d'ouverture et d'honnêteté dans ses relations politiques et sociales.

³⁴⁹ J. Patrick Dobel, op. cit., Avnant-Propos, p. XIV.

Faute de quoi rien de bon ne peut y prospérer. Cette société doit reposer sur l'injonction kantienne de ne pas utiliser les hommes comme s'il s'agissait de moyens et sur l'acceptation de la responsabilité personnelle au regard des conséquences de ce qu'on fait. La promotion des valeurs qui sont au cœur de la bonne gouvernance doit bien mettre cet aspect en lumière dans la mesure où les enjeux importants de la morale collective et les politiques des gouvernants exercent une pression constante sur les citoyens.

L'indignité des personnages publics constitue une trahison de la confiance populaire et contribue à la montée du désenchantement des citoyens à l'égard de la politique, activité qu'ils estiment gangrenée par la corruption. C'est pourquoi les politiciens africains doivent prendre aujourd'hui leur place au premier rang de ceux qui réclament une étude méthodique des conséquences de la politique dans la perte progressive des valeurs dans leur pays. Ils doivent se sentir impliqués dans cette déconfiture morale en même temps que dans la quête de moyens nécessaires pour susciter le supplément de sagesse et d'organisation qui est l'indispensable corollaire de l'évolution dans les pays civilisés.

L'engagement intellectuel et moral du gouvernant est un facteur important dans le processus d'instauration de la bonne gouvernance dans un Etat. Cependant, un tel engagement ne prend tout son sens et ne porte tous ses fruits que s'il s'inscrit dans un processus plus large et conscient de lui-même de rationalisation de la politique.

3-La rationalisation de la gestion politique

L'intérêt le plus important du platonisme dans l'amélioration de la gouvernance politique en Afrique, c'est qu'il offre un modèle de processus de rationalisation de la gestion politique. Comme toute la philosophie de Platon, sa philosophie de l'Etat est sous le signe du rationalisme. L'essentiel pour une

bonne cité est d'être gouvernée par la raison. Tout comme la tête commande au corps, c'est aux philosophes de diriger la société.

La rationalisation de la gestion politique telle que envisagée par Platon est la condition ultime pour donner un sens à la bonne gouvernance au Bénin. C'est elle qui soustrait l'individu aux pressions trop fortes du groupe qui conduit plutôt à générer très souvent des actions de types affectifs ou traditionnel que rationnel.

En effet, la bonne gouvernance implique l'intégrité, la lucidité, la prudence, la maîtrise de soi et d'autres valeurs du même ordre. Aucune de ces valeurs n'est possible sans un usage discipliné de la raison, c'est-à-dire sans la capacité de voir et de penser clairement sans céder aux passions ou à l'égoïsme comme il est souvent le cas en politique. Un bon dirigeant doit avoir aussi peu de hargne que de rancune. Si la raison ne les refrène pas, les impulsions émotives peuvent conduire à des décisions irresponsables qui empêchent la transparence de l'action politique. La rationalisation, écrit Edgar Morin,

« est la construction d'une vision cohérente, totalisante de l'univers, à partir de données partielles, d'une vision partielle, ou d'un principe unique. (...) La rationalisation peut, à partir d'une proposition de départ totalement absurde ou fantasmagorique, édifier une construction logique et en déduire toutes les conséquences pratiques. »³⁵⁰

La rationalisation se présente ainsi comme le moyen le plus efficace de bien poser les problèmes auxquels est confrontée la gestion politique africaine. Plus préoccupés par la conservation du pouvoir au détriment de la qualité de la gouvernance, les dirigeants n'ont pas mis des erreurs politiques au centre de leurs échecs, ils n'ont jamais attribué les malaises sociaux, politiques et économiques à des erreurs de gestion dues à l'absence de logique et de

³⁵⁰ Edgar Morin, Science avec conscience, Fayard, Paris, 1982, p.255.

cohérence dans la sphère politique. Perdant ainsi de vue la nécessité de donner une orientation rationnelle à l'action politique, ils se sont toujours accusés d'incompétence ; et comme la cause de cette incompétence n'a jamais été située de manière conséquente et courageuse, les uns ont toujours perpétué les erreurs des autres qu'ils prenaient pour incompetents.

Pour sortir de ce cercle vicieux, la démarche intellectuellement et moralement bénéfique aujourd'hui, est de tenter de comprendre, d'expliquer ou de justifier rationnellement le phénomène de l'effritement des valeurs dans nos pays, en prenant pour proposition de départ l'incohérence des sphères politiques afin d'en mesurer l'impacte sur la santé morale de la société.

L'un des traits les plus caractéristiques d'un contexte politique rendu conforme à la raison, est le règne de la légalité. Pour Platon, le respect des lois, signe de l'engagement intellectuel et moral des dirigeants, est indispensable pour la bonne gouvernance des Etats. .

Ainsi, le respect des lois dans une République rend rationnelle l'action politique car cela préserve le dirigeant contre la tentation du plaisir et de l'égoïsme qui sont pour les gouvernants, l'une des sources de leur incompétence qui finit par pervertir la société tout entière. Ces tendances sont surtout la conséquence d'un usage insuffisant de la raison dans l'exercice du pouvoir politique. Il faut unir pouvoir politique et raison pour réaliser le bonheur de nos Etats actuels.

La rationalisation de la politique permettra surtout d'éviter la relativisation pernicieuse qui a cours depuis toujours dans un pays comme le Bénin et que l'on traduit par la « béninoiserie ». Ce mot présente le citoyen béninois comme un être humain particulier et qui est congénitalement pervers. La description suivante rend mieux compte du caractère péjoratif de la « béninoiserie » :

«La « béninoiserie » se présente à la fois comme un discours en grande partie subjectif et comme une réalité éminemment concurrentielle et conflictuelle pour l'accès à un ensemble de ressources rares. (...) On obtient ainsi un mélange prononcé de défiance, de jalousie et de stratégies diverses de détournement et de sabotage à des fins à première vue personnelles, que d'aucun appellent péjorativement « béninoiserie ».

Car au-delà du statut de chacun, ce qui est réellement en jeu est l'accès à un ensemble d'avantages matériels dans un contexte où les acteurs possèdent leurs réseaux de solidarité et s'y trouvent engagés dans des relations de dépendance réciproque. »³⁵¹

La mauvaise gouvernance politique au Bénin serait due au fait que les Béninois sont naturellement réfractaires à tous progrès moral surtout dans le domaine public. C'est pourquoi la mentalité nationale se pervertit de jour en jour et que les Béninois ont tendance à accepter avec une facilité déconcertante que le pays est condamné à n'avoir que des systèmes politiques faibles, favorisant des antivaleurs omniprésentes telles que la corruption, le détournement des deniers publics, l'ethnocentrisme et le népotisme. Il y a ainsi un scepticisme clairement exprimé à divers niveaux au sujet de la capacité des gouvernants à opérer des changements qualitatifs. Au nom de cette relativisation pernicieuse de la nature humaine, le Bénin donne l'impression d'un pays qui ne veut pas avancer et où il ne faut pas surtout démontrer que l'on est meilleur que les autres.

En reconnaissant que les citoyens béninois ne sont pas des anges, il convient de réaffirmer ici que cela ne doit pas faire d'eux des êtres humains d'une nature particulière. Il ne saurait avoir une multitude de natures humaines, mais une

³⁵¹ Arthur FLORET (Sous la direction de Jean-Joachim ADJOVI), *Réussite de soi, réussite de l'entreprise ? Perceptions et attitudes des acteurs du secteur privé formel béninois*, CIPB (Conseils des Investisseurs Privés du Bénin), Cotonou, 2010, 148pages, p. 54-55.

seule. Et, s'il est possible de doigter un seul pays au monde où les choses se passent mieux qu'au Bénin (et il y en a), où les hommes politiques et les citoyens sont capables d'un minimum d'ordre, de cohérence et de discipline morale, c'est que le Béninois le peut aussi.

En fait, l'Africain est un être humain tout simplement. En tant que tel il est doué de raison ; il est capable de faire la différence entre les choses, donc d'analyser. Son esprit dispose des mêmes capacités que celui des autres hommes et on ne peut lui fixer aucune limite. L'Africain en tant qu'être humain, est capable de conduites morales, c'est-à-dire que sa raison lui montre ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire et que sa volonté libre se décide en conséquence : il est capable de régler ses impulsions intérieures et ses actions extérieures. Comme tout être humain, les Africains possèdent dès leur naissance, une sorte de semence de vertu, puisqu'ils aiment les vertueux, admirent les vertus chez les autres, quoiqu'ils ne les imitent pas, s'imaginant qu'ils ne sauraient vaincre leurs mauvaises habitudes. Ils sont capables d'établir un sage équilibre entre leurs désirs et leurs inclinations grâce à la raison à laquelle la volonté obéit.

La rationalisation de la gestion politique en Afrique contribuera à l'instauration d'une gouvernance politique de qualité avec des effets multiplicateurs pour l'ensemble des citoyens. L'absence de méthode rationnelle est la caractéristique essentielle de l'histoire politique africaine; cela a empêché jusqu'à présent l'émergence d'une gestion politique de qualité. La solution à toutes les crises que connaissent les pays relève avant tout de l'amélioration de la gouvernance politique.

CONCLUSION

La philosophie politique platonicienne est à la fois moraliste et idéaliste. La république envisagée par Platon est un Etat idéal c'est-à-dire un Etat modèle ou « utopique », dirigé exclusivement par des hommes de bien, des hommes moralement droits et qui incarnent la vertu. Aussi, la préoccupation principale qui a sous-tendu ce travail était-elle de savoir si, compte tenu de cette place qu'elle accorde aux valeurs dans la gestion de la cité, cette philosophie ne serait pas d'une importance majeure pour la gouvernance politique moderne. Au terme de notre travail, nous ne pouvons que répondre par l'affirmative et dire que l'avenir de l'action politique se trouve dans le platonisme, si nous y considérons, non Platon en tant qu'individu, mais l'objet de sa recherche ou de sa réflexion³⁵². En effet, alors qu'en ce qui concerne la science et la technique, il n'y a pas de commune mesure entre le temps de Platon et le nôtre, sur le plan des mœurs et de la politique il y a des ressemblances étonnantes. En ce qui concerne les formes de gouvernement, on voit que la timarchie, la démocratie, l'oligarchie et la tyrannie correspondent en gros à ce que nous nommons fascisme, démocratie, oligarchie et dictature. Pour ce qui est des mœurs, les mêmes passions et vices humains sont toujours à l'œuvre et produisent les mêmes effets sociopolitiques désastreux. S'ils sont toujours présents, c'est qu'ils viennent de la nature humaine et par conséquent, demandent une solide éducation, reconduite à chaque génération, pour les endiguer.

Certes, il a semblé et il semble encore aujourd'hui assez normal de craindre que la politique ne constitue un mauvais secours pour une entreprise collective de retour aux valeurs, et qu'il soit chimérique de prétendre édifier un monde de valeurs avec des hommes (hommes politiques) perpétuellement amenés à nier

³⁵² En vue de permettre à ses concitoyens de tirer le plus grand profit de la réflexion philosophique, Socrate conseillait déjà dans le *Criton*, de considérer dans la philosophie, non les individus qui s'y adonnent, mais l'objet de leur recherche.

malgré eux l'efficacité des bonnes pratiques. C'est que l'histoire politique universelle montre que le pouvoir est plus un facteur d'immersion des valeurs qu'une condition de leur émergence dans l'homme, et par conséquent dans la société. Les valeurs morales, sociales, politiques et économiques se ternissent sous l'action du pouvoir, de l'opposition, de la frustration, de l'inachèvement et de la contrainte. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les obligations morales qu'impose l'exercice zélé du pouvoir peuvent engendrer plus de mal que de bien. L'avidité, l'agressivité, la trahison et les limites mêmes de la nature humaine peuvent faire naître la rancune, l'esprit de vengeance et la recherche du pouvoir pour le pouvoir. Les impératifs liés à la défense des grandes causes et le poids des responsabilités risquent un jour de s'opposer aux principes moraux fondamentaux et aucune sphère politique au monde n'échappe encore vraiment à cette réalité. L'exercice du pouvoir par le détenteur d'une charge publique tend à inciter ce dernier à modifier ses conceptions, ses croyances, ses appréciations morales et sa façon d'agir dans le sens d'une trahison des obligations de la charge. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre certains partisans du réalisme politique qui, sans confondre la politique et la morale, hésitent cependant fortement à les opposer. Ainsi, pour Julien Freund,

« Désirer le pouvoir, l'exercer, c'est faire de la politique au sens péjoratif et laudatif du mot, et tous les sophismes et arguties ne modifieront jamais cette situation de fait. Il n'a jamais existé, il n'existera pas de politique absolument pure, absolument droite, absolument désintéressée à côté d'une autre qui serait irrémédiablement corrompue, malhonnête et déplorable. L'histoire ne fournit pas d'exemples d'un homme d'Etat qui dans l'exercice de sa charge serait toujours resté à l'écart de ce que l'on appelle le jeu politique, il y en a seulement qui, par inconscience, croient qu'ils y échappent. Cela ne veut pas dire que tout homme politique a des manœuvres de couloirs, des chantages et des passe-droits, mais qu'à l'occasion tout homme politique se prête invariablement à ce jeu, l'utilise, sans y succomber nécessairement. La grande faute

consisterait à faire passer, comme il arrive souvent, ces manœuvres et marchandages pour le but de la politique. »³⁵³

Les tentations du pouvoir naissent de l'expérience psychologique que représente l'exercice dudit pouvoir, expérience qui vient miner les engagements, talents et vertus de l'homme ou de la femme qui s'y engage. Au nombre des expériences qui entourent l'exercice du pouvoir figurent le stress, les dissensions, les frustrations, le ressentiment, les attitudes de déférence et de supériorité, les effets du groupe. Chez celui qui détient une charge publique, ces expériences peuvent entraîner des réactions d'ordre moral ou psychologique que l'on peut comprendre mais qui sont souvent des manières inopportunes de s'adapter aux pressions du pouvoir. Nul ne saurait atteindre un objectif d'intérêt public sans se heurter à la résistance de gens qui contestent cet objectif ou s'y opposent.

L'incapacité des acteurs politiques à résister aux tentations du pouvoir est donc due, *a priori*, à l'environnement auquel tout le monde se voit obligé de s'adapter. Dans le souci de conserver leur pouvoir et de poursuivre leurs objectifs, ils se mettent de surcroît à justifier des actes manifestement contraires aux valeurs éthiques, morales et civiques. C'est dire qu'en politique, essayer d'agir comme il faut n'est pas chose facile.

Cependant, le monde court à sa perte si, dans un élan de liberté, l'humanité ne s'oppose avec efficacité à cette réalité en remettant officiellement au centre de la réflexion politique, le projet philosophico-politique de Platon. Il s'agit de prouver que nous sommes des êtres libres et que nous sommes par conséquent capables de transformer les choses dans le sens de nos aspirations les plus profondes. Dans le contexte de la politique comme idée, d'abord, mais aussi comme pratique, la théorie politique platonicienne représente plus que jamais

³⁵³ Julien Freund, *Qu'est-ce la politique ?*, Editions Sirey, 1965, p. 18-19.

aujourd'hui, la théorie de toutes les chances car elle s'oppose à toutes formes de résignation, à toute soumission passive à un quelconque réalisme politique qui se désolidarise des luttes pour les grandes causes morales. Il n'y a plus aucun mérite pour les acteurs politiques qui pensent encore que faire de la politique, c'est nécessairement se laisser transformer négativement.

Tout changement politique profond et efficace est toujours difficile et repose nécessairement sur une base utopique puisqu'il s'agit toujours au départ de s'opposer à un état actuel des choses. Il faut pour ce faire, des politiciens qui prennent leurs responsabilités et qui ne sont pas que de simples figurants sur la scène de l'histoire des valeurs, mais des pilotes aguerris. Dans ce sens, l'étude de la philosophie politique platonicienne a pour vocation de donner des repères dans l'action et de permettre une meilleure connaissance de la nature humaine ; car, animé par la certitude de l'absolu, Platon explorait la condition humaine dans ses relations avec les valeurs suprêmes du beau, du vrai et du bien. Sur le plan des principes, il est même assez commode de remarquer comme un triomphe de cette théorie au sein de la gouvernance mondiale, dans la mesure où il est désormais évident pour la communauté internationale que seule l'amélioration de la qualité de la gestion politique, au plan moral et rationnel, peut permettre réellement une émergence des valeurs dans la société ; d'où le concept très prisé aujourd'hui de : « bonne gouvernance » présenté comme la condition à toute aide aux pays en voie de développement. Ici, la philosophie politique de Platon est encore plus digne d'intérêt. Elle incite à focaliser la réflexion sur l'individu cherchant à agir avec intégrité dans un univers politique complexe qui, non seulement soulève en permanence des problèmes d'ordre éthique, mais aussi des défis à l'intégrité morale et à la conscience personnelle. Elle contribue, de ce fait, à élargir l'éventail des ressources morales dont peuvent disposer des dirigeants.

Il ne s'agit pas de changer la nature de la politique ; mais de se convaincre du fait que le dirigeant, dans le domaine politique, reste toujours responsable de ses actes, même s'ils exigent trahison, souffrance, sacrifice. L'action politique comporte des dangers et des angoisses, mais aussi des joies, la satisfaction que l'on trouve à améliorer la vie de ses concitoyens et la dignité que confère le respect des obligations de la charge. Il n'existe, peut-être, en politique aucune garantie de cohérence ni de succès. Mais on peut choisir une logique qui consiste en une longue marche dont les étapes quotidiennes sont marquées par le souci de concilier action et réflexion et dont la morale et l'intégrité constituent à la fois la fin et les moyens. Dans ce sens, la théorie politique platonicienne nous permet de renouer avec l'interrogation sur nous-mêmes et sur nos rapports à la politique, à l'éthique. Sur le plan politique, recourir à Platon aujourd'hui, c'est donc apprendre à redécouvrir des interrogations fondamentales, moins pour s'approprier des thèses aux contenus définis que pour questionner nos pratiques et nos modes de pensée, dans un domaine qui ne cesse de nous concerner, et pour examiner notre capacité à articuler pluralisme et recherche d'un bien commun. C'est aussi une invitation à apprendre du passé et à questionner notre présent dans ses fondements, pour en renouveler notre approche.

En Afrique, la théorie politique platonicienne peut être une source d'inspiration idéale pour les gouvernants et les théoriciens comme étant la première réflexion sur la bonne gouvernance : ses enjeux et ses contraintes. Elle met la gestion politique de la cité sous le signe du rationalisme. En posant comme condition au bon fonctionnement des Etats, l'avènement du gouvernement des philosophes-rois c'est-à-dire des gens de bien, Platon invitait simplement les gouvernants à saisir l'importance et le rôle essentiel qu'ils doivent jouer dans l'élévation du niveau de conscience de la population. C'est l'engagement intellectuel et moral des politiciens qui va réduire les dysfonctionnements et les écarts entre les normes officielles et les pratiques dans

la gestion publique de l'Etat ; et si celui-ci doit être bien gouverné, c'est avant tout pour le bien des citoyens et non pour le bonheur personnel de ceux qui sont aux affaires.

La gestion politique a donc pour rôle de rendre les citoyens meilleurs. La bonne gouvernance doit être comprise comme une immense force active, comme un stimulant du progrès des valeurs positives. Elle ne réside pas dans la forme du régime, c'est pourquoi malgré la démocratie, rien ne parvient jusqu'à présent à restaurer l'image dégradée de la politique au Bénin, dont on observe même une nouvelle dégradation. Mais elle est surtout le fait de dirigeants qui authentifient leurs choix par des actes pleinement réfléchis, pleinement volontaires. Cela suppose que ces acteurs ne soient ni déterminés extérieurement et intérieurement, ni esclaves ou aliénés par la société au point de ne plus avoir aucun atome d'indépendance aux yeux d'un observateur impartial. Ils pourront ainsi se donner à une grande cause au point de lui subordonner tous les autres intérêts. Dans ce sens, nous empruntons à Platon la conviction que s'il était permis aux anciens dirigeants du pays « de réformer les relations qu'ils ont eues entre eux, ils n'épargneraient aucune peine pour mériter une autre réputation que celle qui s'attache aujourd'hui à la leur³⁵⁴ », vu que la vertu et la justice semblent être de plus en plus ce qu'il y a de plus estimable pour l'homme dans les actions politiques.

L'instauration de la bonne gouvernance en Afrique et partout ailleurs, passe nécessairement par l'exemplarité de la conduite qui s'impose d'abord à tout le personnel d'Etat parce que c'est lui qui incarne le pouvoir dans tous les sens du terme.

D'abord au sens institutionnel où le pouvoir désigne justement l'appareil d'Etat qui gouverne un pays et règne sur les citoyens qui sont ses assujettis. Les

³⁵⁴ Platon, *Lettre*, livreII, 311d.

pouvoirs publics gèrent le pays, promulguent des lois et des décrets, et les font appliquer, notamment par l'Administration et les forces de l'ordre. Le pouvoir se distingue ainsi de l'opposition, qui conteste ceux qui dirigent le pays ; elle désire aussi obtenir le pouvoir. Ensuite, cet appareil d'Etat donne aux agents publics une attribution qui leur confère un certain capital leur permettant d'obtenir certains résultats. Ils détiennent ainsi une certaine capacité d'action sur la réalité, du fait de leur compétence et/ou de la délégation d'autorité qui leur est attribuée du fait de leur rôle social et politique. C'est donc au personnel d'Etat, en premier lieu, de se montrer capable de modifier le comportement d'autrui conformément à son attente.

De façon indiscutable, l'Etat a d'autant plus de pouvoir qu'il a une chance élevée d'obtenir que les citoyens agissent conformément à sa volonté grâce à l'exemplarité de la conduite de ses dirigeants. Ce sont donc les qualités morales, que renvoie le pouvoir, qui fondent l'autorité de l'Etat et lui donnent la possibilité de se faire respecter en obtenant des populations des actions conformes à ses buts et valeurs. Un Etat qui a ainsi de l'autorité, obtient non seulement de la discipline mais aussi du travail et des résultats de son peuple. C'est pourquoi la philosophie politique de Platon invite à toujours recentrer le débat sur la responsabilité intrinséquement irremplaçable des acteurs de la scène politique dans la transformation qualitative (et non quantitative) de l'état moral d'une nation.

La nécessité du recentrage du débat politique sur les valeurs en Afrique s'impose parce que les actions et les attitudes attachées à la sphère politique, aujourd'hui comme hier, sont si désastreuses, que la responsabilité morale impose de prendre en considération, au fil du temps, l'avenir des mœurs dans les pays. Cette nécessité rentre donc dans le cadre de ce qu'on pourrait appeler,

avec Hans Jonas, « l'éthique du futur³⁵⁵ » sur le plan de la gestion politique de l'Etat ; et qui consiste ici à se soucier de l'avenir moral de la nation et à le protéger pour nos descendants des conséquences de l'immoralité de nos attitudes politiques présentes. Il convient de reconnaître en effet, qu'un environnement politique corrompu et donc non vertueux, compromet nécessairement les efforts d'éducation des citoyens. Platon s'était déjà posé la question de savoir s'il « est possible qu'un seul des hommes qui habitent dans ce monde, eût-il les plus heureuses dispositions, si on l'élève dès son enfance dans des mœurs si corrompues, devienne jamais sage » ; et il avait trouvé que cet homme « ne sera jamais tempérant ; et de même des autres vertus. »³⁵⁶

Si donc il est constaté de plus en plus que les citoyens africains se trouvent déconnectés des valeurs, c'est qu'il vit dans un environnement politique qui rend la chose possible ; c'est dans l'exacte mesure où l'exercice du pouvoir politique leur fait des difficultés, qu'ils se trouvent placés dans une situation de non valeur. Les valeurs morales, civiques et éthiques inculquées par la famille et l'école n'auront jamais l'impact souhaité sur le comportement du citoyen sans une gouvernance politique empreinte des mêmes valeurs. Certes, la famille et l'école représentent les bases sociales desquelles montent les forces qui dynamisent le sommet politique et lui permettent de fonctionner de manière juste. Mais ce rapport étroit qui existe entre le système des pouvoirs publics et l'éducation familiale et formelle, fait que si les mauvaises pratiques sont dominantes dans la sphère politique, elles entraînent automatiquement une recrudescence des contre- valeurs dans les familles et dans le système éducatif

³⁵⁵ Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, Rvages, 1998, p. 69-71. A travers ces pages, Hans Jonas ne parle pas de l'action politique, mais de la responsabilité de l'homme dans l'utilisation de la technique afin que celle-ci ne compromette pas, par la faute ou l'insouciance des acteurs d'aujourd'hui, la vie de ceux qui vont naître. Selon lui, l'homme doit éviter que la technique d'aujourd'hui puisse avoir des conséquences demain sur le bien-être de ceux qui ne sont pas encore nés.

³⁵⁶ Platon, *Lettre VII*, 326 e.

formel. L'enfant qui sort du milieu familial et scolaire est forcément perdu s'il n'y a pas continuité des valeurs entre la base dont il est issu et le sommet politique qui régit la vie de la nation. C'est pourquoi, pour l'instauration de la bonne gouvernance et le réarmement moral en Afrique, il n'y a qu'une seule solution pour les gouvernants : donner l'exemple en tout temps, en tout lieu et en toute circonstance.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Principales œuvres de Platon

1-PLATON, *Protagoras, Gorgias, Ménon*, Traduction d'Alfred Croiset, Paris, Editions Gallimard, 1987, 205 p.

2-PLATON, *Apologie de Socrate, Criton*, Traduction de Luc Brisson, Edition corrigée et augmentée, Paris, Garnier-Flammarion, 2005, 264 p.

3-PLATON, *La République*, Traduction de Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 510 p.

4-PLATON, *Théétète- Parménide*, Traduction d'Emile Chambry, Paris, Editions GF Flammarion, 1966, 307p.

Philosophie fondamentale

5-AUGUSTIN, saint *La cité de Dieu*, Paris, Editions Garnier, 1957.

6-ARISTOTE, *De la philosophie*, Paris, Editions Vrin, 1981.

7-ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. J. Tricot Vrin, 1985, A6, 987a.

8-ARISTOTE, *LA Politique*, traduction de J. Tricot, Paris, Editions Vrin, 1962.

9-ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 1987.

10-ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Livre V, La justice, Paris, Vrin, 1987.

11-FREUD, Sigmund, *Actuelles sur la guerre et la mort*, traduction A. Bourguignon, A. Cherki, P. Cotet, *Œuvres complètes*, tome XIII, Paris, PUF, 1988.

12-HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Editions Gallimard, 1940, 380 p.

13-HEIDEGGER, Martin, *Le principe de raison*, Traduit de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard, 1962, 270 p.

14-HOBBS, Thomas, *Du Citoyen*, Préface, Traduction C. Mairet, Le Livre de poche, Coll. « Classiques de la philosophie », 1996.

15-HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Traduction de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

16-HUME, David, *Traité de la nature humaine* (Livres II et III), Traduction de Ph. Saltel, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1991.

17-JASPERS, Karl, *Introduction à la philosophie*, Traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 2009, 188 p.

18-KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition (texte intégral), traduction de Barni et Archambault, 1787.

19-KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », traduction française avec notes par A. TREMESAYGUES et E. PACAUD, Paris, PUF, 1994, 584p.

20-KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction de Victor Delbos, Paris, Editions Delagrave, 1983, 210 p.

21-LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Traduction de D. Mazel, Paris, GF-Flammarion, 1984.

22-MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Editions Bordas, 1987, 280 p.

23-MARX, Karl, *L'Idéologie allemande*, traduction de Gilbert Badia, Paris, Editions sociales, 1968.

19-MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1951, Livres I, XI et XII.

24-NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Par-delà le Bien et le Mal*, Traduction d'H. Albert, § 17, Paris, Editions Mercure de France, 1929.

25-NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Le Gai Savoir*, Traduction d'A. Vialatte, Paris, Editions Gallimard, Collection Idées, 1950.

26-NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Le Crépuscule des idoles*, Traduction d'H. Albert, Paris, Editions Mercure de France, 1952.

27-NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *La Généalogie de la morale*, Traduction d'H. Albert, Paris, Editions Gallimard, Collection Idées, 1968.

30-NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Considérations inactuelles*, Traduction de P. Rush, Paris, Editions Gallimard, Collection Folios-Essais, 1990.

31-NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Sur la vérité et le mensonge, Introduction théorique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, in *Le Livre des philosophes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

32 -ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité des hommes*, Paris, Hatier, Coll. « Classiques de la philosophie », 1999.

33-ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992, 187 p.

34-ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile ou De l'éducation*, Paris, Larousse, 2008.

35-RUSSELL, Bertrand, *Problèmes de philosophie*, Paris, petite bibliothèque payot, 1968, 189 p.

36- d'AQUIN, Thomas saint, *Somme théologique*, Question 66, Le vol et la rapine, Traduction de Marie Roguet, Paris, Editions du Cerf, tome III, 1985.

37-SARTRE, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1945.

38-SARTRE, Jean-Paul, *Les mains sales*, Paris, Editions Gallimard, 1948, 247 p.

39-SMITH, Adam, *Théorie des sentiments moraux*, P.U.F, Paris, 1990.

40-TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Editions Garnier-Flammarion, 1981, 569 p.

41- d'AQUIN, Thomas saint, *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1986.

Etudes et critiques

42-ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

43-ARENDT, Hannah, *Vies politiques*, traduit de l'anglais et de l'allemand par Eric Adda et al, Paris, Gallimard, 1974, 330 p.

44-BAECHELER, Jean, *Précis de la démocratie*, UNESCO, 1993, 145 p.

45-BALLADURE, Edouard, *Machiavel en démocratie. Mécanique du pouvoir*, Paris, Fayard, 2006.

46-BATTISTINI, O., CASANOVO, J. et DAHL, C., *Platon, République, Livre I*, Paris, Editions Nathan, Collection Les Intégrales de philo, 1992.

47-BESNIER, Jean-Michel, *Tocqueville et la démocratie*, Collection Profil, Série Textes philosophiques, Paris, Hatier, 1995, 158 p.

48-BRUN, Jean, *Platon et l'Académie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1989.

49-BRUN Jean, *Socrate*, PUF, « Que sais-je ? », 1988.

50-CHATELET François, *La Naissance de l'histoire*, (2 vol.), Col. « Points », Paris, Seuil, 1996.

51-CHATELET, François, *Platon*, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1989.

52-DEWEY, John, *Démocratie et Education*, Paris, Armand Colin, 1990, 446 p.

53-DEBBASCH Charles, *La réussite politique. Recettes pour prendre le pouvoir*, Paris, Economica, 1987.

- 54-DOBEL, J. Patrick, *Intégrité et vie publique*, Paris, Nouveaux Horizons-ARS, 2003, 3^e tirage, 2011, 278 p.
- 55-FINLEY, Moses I., « Socrate et Athènes », « Platon et la politique réelle », in *On a perdu la guerre de Troie*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- 56-FINLEY, Moses I., *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1984.
- 57-FINLEY, Moses I., *Les anciens Grecs*, Paris, Maspero, 1979.
- 58-FINLEY, Moses I., *L'Invention de la politique*, Paris, Flammarion, « Nouvelle Bibliothèque historique », 1985.
- 59- FREUND, Julien, *Qu'est-ce que la politique ?* Editions Sirey, 1965, 192 p.
- 60-HUMMEL, Charles, « Platon », in *Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO, 2000, p.339-348.
- 61-JEANNIERE, Abel, *Platon*, Paris, Aubier, 1990.
- 62-JAFFRO Laurent et LABRUNE Monique, *Gradus philosophique*, Paris, Editions Flammarion, 1994, p. 82-107.
- 63-KADJA, Germain, *Platon et la politique*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1994, 190 p.
- 64-PIETTRE, Bernard, *Platon, République, Livre VII*, Paris, Editions Nathan, Collection Les Intégrales de philo, 1981.
- 65-STRAUSS, Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1953.
- 66-STRAUSS, Léo, *Etudes de philosophie politique platonicienne*, Traduit par Olivier Sedeyn, Paris, Editions Belin, 1992, 366 p.

67-VIDAL-NAQUET, Pierre, « Athènes et Atlantide », « Le Mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire », in *Le Chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981.

68-VIDAL-NAQUET, Pierre, « La société platonicienne des dialogues », « Platon, l'histoire et les historiens », in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, « Histoires », 1990.

69-WALZER, Michael, *Traité sur la tolérance*, Traduit de l'anglais par Chaim Huntner, Paris, Gallimard, 1998, 184 p.

Histoire de la philosophie

70-BREHIER, Emile, *Histoire de la philosophie* (1^{er} vol.), Paris, PUF, « Quadrige », 1997.

71-LAËRCE, Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de poche, « La pochothèque », sous la direction de Marie-Odile Goulet-Gazé, 1999.

72-CHATELET, François (sous la direction de), *La philosophie de Kant à Husserl*, Paris, Editions Marabout, 1979, 320 p.

73-CHOMIENNE, Gérard, *Lire les philosophes, 33 auteurs à découvrir*, Paris, Hachette Livre, 1998, 528 p.

74-GODIN, Christian, *La philosophie pour les nuls*, Paris, First Editions, 1999.

75-ROUX-LANIER Catherine et al (sous la direction de), *Le temps des philosophes*, Paris, Editions Hatier, 1995, 640 p.

76-REVEL, Jean-François, *Histoire de la philosophie occidentale. La philosophie classique*, Humanistes et cartésiens, Paris, Editions Stock, 1970, 403 p.

77-VERNAN, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Editions de la découverte, Paris, 1988, 428 p.

Sur la politique béninoise et africaine

78-ADJOVI, Séverin, *Election d'un chef d'Etat en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2003, 264 p.

79-AIVO, Frédéric Joël, *Le président de la République en Afrique noire francophone : Genèse, mutations et avenir de la fonction*, Paris, L'Harmattan, 2007, 644 p.

80-AKPO, Philippe, *Rôle et implication des forces armées béninoises dans la vie politique nationale : Ma part de vérité sur les faits et les non-dits*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 2005, 276 p.

81-*Constitution de la République du Bénin*, Décembre 1990.

82-*Charte Nationale pour la gouvernance du développement du Bénin*, Février 2012.

83-DATONOU, K. Dieudonné, *Lettre à deux chefs d'Etat africains*, Cotonou, Ruisseaux d'Afrique, 2006, 249 p.

84-DUMONT, René, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Editions du Seuil (nouvelle édition), 2012, 286 p.

85-EL GHISSASS, Hakim, *Regard sur le Maroc de Mohamed VI*, Paris, Editions Michel Lafon, 2006, 215 p.

86-GBEDJINO, Rodrigue, *Le changement : Idéologie ou réalité. Hommage à Mgr Isidore de Souza*, Cotonou, Star Editions, 2008, 161 p.

87-GONIDEC, Pierre-François, *Les systèmes politiques africains*, 2^e édition, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1978, 431 p.

88-HOUEDJISSIN, Judith, *Les administrations publiques africaines. Sortir de l'inefficacité : Le cas du Bénin*, Paris, L'Harmattan, 2008, 184 p.

89-HOUNGNIKPO, C. Mathurin, *Des mots pour les maux de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004, (Collection Etudes Africaines), 268 p.

90-HOUSSOU, Brice, *Les secrets du KO*, Cotonou, Editions COPEF, 2012, 490 p.

91-GBADO, Lalinon Béatrice, *En marche vers la liberté*, Tome1, Bénin : Passage d'un régime autoritaire à un Etat de Droit. Mai 1985-Février 1990, Cotonou, Editions Ruisseaux d'Afrique, 2^e édition, 1998, 127 p.

92-GBADO, Lalinon Béatrice, *En marche vers la liberté*, Tome2, BENIN : La période transitoire (Février 1990-Avril 1991), Chroniques et Analyse, Cotonou, Ruisseaux d'Afrique, 1996, 143 p.

93-KABOU, Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'Harmattan, 1996, 207 p.

94-MADOUGOU, Réckya, *Mon combat pour la parole, Les défis d'une mobilisation citoyenne pour la promotion de la gouvernance démocratique*, Paris, L'Harmattan, 2008, 229 p.

95-MAMA DEBOUROU, Djibril, *L'Assemblée nationale du Bénin (, 2007-2011) : histoire d'une décadence*, L'Harmattan, Paris, 2013, 219p. 5^e législature

96-MAWOUTON, Justice-Amours, *Les manipulations avant et sous Yayi : Stratégies pour une véritable stabilité*, Porto-Novo, Imprimerie SPEI AVE MARIA, 2010, 188 p.

97-METINHOUE, G. Pierre, *Les Gouvernements du Dahomey et du Bénin : 1957-2005*, Cotonou, C.N.P.M.S., 2005, 226 p.

98-METINHOUE G. Pierre, *Les ministres du Dahomey et du Bénin : mai 1957-avril 2006*, C.N.P.M.S., 2006, 370 p.

99-M.M.D, Barri (sous la direction de), *Edification d'un Etat moderne : Le Maroc de Hassan II*, Paris, Albin Michel, 1986, 472 p.

100-SAHGUI, Mathieu, *Clientélisme politique et mobilisation électorale à Tanguéta : enjeux et défis*, mémoire de DEA, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, Université d'Abomey-Calavi, Cotonou, Bénin, 2011.

101-N'GOUPANDE, Jean-Paul, *Racines historiques et culturelles de la crise africaine*, Abidjan et Cotonou, AD Editions et Editions du Pharaon, 1994, 60 p.

102-WIDNER, A. Jennifer, *Construire l'Etat de droit. Francis Nyalali et le combat pour l'indépendance de la justice en Afrique*, Paris, Nouveaux Horizons-ARS, 2003, 458 p.

103-YACOUBA, Fassassi, *En route vers le futur. Du régime de « changement » au développement intégral du Bénin*, Cotonou, Star Editions, 2009, 332 p.

104-YAYI, Boni, « Message du Chef de l'Etat à l'occasion du 49^e anniversaire de l'indépendance du Bénin » in *La Nation*, N°4796/Lundi 03 Août 2009 (Quotidien national d'information de la République du Bénin).

Biographies et Mémoires

105-AFFOGBOLO, Idelphonse, *Emile Derlin Zinsou : Un humaniste en politique*, Cotonou, Editions Esprit Libre, 2008, 511 p.

106-AKPO, Philippe, *Mathieu Kérékou : Mythe et Réalité*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 2007, 248 p.

107-AMOUSSOU, Bruno, *L'Afrique est mon combat*, Paris, Editions L'Archipel, 2009, 209 p.

108-AMOUSSOU, Bruno, *La banque, la politique et moi*, Paris, Editions L'Archipel, 2011, 231 p.

109-BARBEAU, Philippe, *Nelson Mandela, humble serviteur de son peuple*, Oskar Editions, 2010, 107 p.

110-GUILOINAEU, Jean, *Mandela*, Payot, 2004, 384 p.

111-HOUNGBEDJI, Adrien, *Il n'y a de richesse que d'hommes*, Paris, Editions L'Archipel, 2005, 240 p.

112-*Jeune Afrique*, Hors séire, n° 33, Juin 2013, « Nelson Mandela, 1918-2013 ».

113-LOKO, Edouard, *Abdoulaye Issa, trop tôt à Setto...*, Cotonou, Les Editions SNAÏ, 2011, 109 p.

114-MANDELA, Nelson, *Un long chemin vers la liberté*, Livre de poche, 1996, 768 p.

115-MANDELA, Nelson, *Conversation avec moi-même*, La Martinière, 2010, 512 p.

116-MANDELA Nelson, *L'Apartheid*, Les Editions de Minuit, 1985, 128 p.

107-SAMPSON, Anthony et GUYANNET, René, *Mandela, un homme d'exception*, Editions du Jaguar, 2006, 162 p.

108-TEVOEDJRE, Albert, *Le bonheur de servir, Réflexions et repères*, Paris, Editions L'Archipel, 2009, 336 p.

109-VIOLET, Bernard, *Mandela, un destin*, Payot, feryane, 2012, 329 p.

Romans

110-LOPES, Henri, *Sans tam-tam*, Yaoundé, Editions Clé, 1977, 127 p.

111-OKIKI ZINSOU, Edgar, *Le remaniement*, Cotonou, Editions COPEF, 2006, 176 p.

112-PLIYA, Jean, *Les tresseurs de corde*, Paris, Editions Hatier International, 2002, 240 p.

Ouvrages sur la gouvernance

113-BELLINA, Séverine, MAGRO, Hervé, DE VILLEMEUR, Violaine (dir.), *La Gouvernance démocratique : Un nouveau paradigme pour le développement ?*, Editions Karthala, Collection Hommes et sociétés, 2008, 608 p.

114-CABANE, Pierre, *Manuel de gouvernance d'entreprise*, Editions Eyrolles, Mai 2013.

115-CALAME, Pierre, *La Démocratie en miettes*, éditions Charles Léopold Mayer/ Editions Descartes et Cie, 2003.

116-DELCOURT, Barbara, OLIVIER, Paye, PIERRE, Vercauteren, *La Gouvernance européenne : Un nouvel art de gouverner ?* Éditions Académia Bruylant, 2003, 188 p.

117-GAUDIN, Jean-Pierre, *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris, Presses de Sciences Po, « La bibliothèque du citoyen », 2002, 137 P.

118-HERMET, Guy, KAZANCIGIL, Ali, PRUD'HOMME, Jean-François, *La Gouvernance : un concept et ses applications*, Paris, Karthala, 2005, 228 p.

119-HOARAU, Christian, LAVILLE Jean-Louis (dir.), *La Gouvernance des associations*, Editions Eres, 2008, 297 p.

120-JOUVE, Bernard, *La Gouvernance urbaine en questions*, Paris, Elsevier, 2003.

121-MOREAU DEFARGES, Philippe, *La Gouvernance*, P.U.F, Collection Que sais-je ?, 2003 (réédition 2006).

Ouvrages sur les valeurs

122-BOUDON, Raymond, *Le sens des valeurs*, Paris, P.U.F., 1999, 397 p.

123-BOUDON, Raymond, *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris, P.U.F., 2002, 114p.

124-BOUGLE, Célestin, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, Armand Colin, 1922, 298 p.

125-DUMOUCHEL, Paul, *Emotion et perception : Etude critique de Tappolet, Christine. Emotions et valeurs*, Paris, P.U.F., 2000, 296 p.

126-DURKHEIM, Emile, *Sociologie et philosophie*, Paris, P.U.F., 2004, 147 p.

127-JONAS, Hans, *Le principe responsabilité*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990, 470 p.

128-KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1989, 192 p.

129-MEDA, Dominique, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995, 360 p.

130-NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, *Généalogie de la morale*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, 311p.

131-OGIEN, Ruwen et Tappolet, Christine, *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste ?*, Paris, Editions Hermann, 2009, 233 p.

132-SCHELER, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, Paris, Gallimard, 1991, 656 p.

133-SCHIFFTER, Frédéric, *Le bluff éthique*, Paris, Flammarion, 2008, 193 p.

134TAPPOLET, Christine, *Emotions et valeurs*, Paris, P.U.F., 2000, 304 p.

135-VLADIER, Paul, *L'Anarchie des valeurs*, Paris, Albin Michel, 1997, 224 p.

136-WEBER, Max, *Economie et société*, tome1 : Les catégories de la sociologie, Paris, Nouvelle Pocket, 2003, 416 p.

Articles sur la gouvernance

137-ALMALEH, François, "Dynamique et frontières des gouvernances de famille et d'entreprise", mars 2013.

138-CHATELIN et TREBUCQ, "Stabilité et évolution du cadre conceptuel de la gouvernance".

Autres ouvrages

139-BLANCHARD, Ken et MILLER, Mark, *Comment développer son leadership. 6 préceptes pour les managers*, Traduit de l'américain par Lucien Chardon, Groupe Ereyolles, Paris, Nouveaux Horizons-ARS, 2005, 127p.

140-COLLIGNON, Gérard, *Comment leur dire... Le Process Communication*, Inter Editions-Dunod, 2010, 268 p.

141-Conseil des Investisseurs Privés au Bénin (CIPB), Michel-Robert Gomez et Adrien Houannou, *L'Education au service du développement de l'Afrique*, CAAREC Editions, Collection Etudes, CIPB, 2009, 178 p.

142-FLORET, Arthur, *Réussite de soi, réussite de l'entreprise ? Perception et attitudes des acteurs du secteur privé formel béninois*, Cotonou, C.I.P.B., 2010, 148 p.

143-FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, 209 p.

144-Frantz, Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Editions François Maspéro, 1961, 241 p.

145-HAVEL, Vaclav, *L'amour et la vérité doivent triompher de la haine et du mensonge*, La Tour-d'Aigues, Editions de l'Aube, 1990.

146-HINTEREDER, Peter (sous la direction de), *Allemagne. Faits et réalités*, Societäts-Verlag, Francfort-sur-le-Main, en coopération avec le ministère fédéral des Affaires étrangères, Berlin, 2008, 192 p.

147-KROTKY, Etienne, *Former l'homme, L'éducation selon Corménius*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1996, 392 p.

148-KLITGAARD, Robert, *Combattre la corruption*, Traduit de l'américain par Bernard Vincent, Paris, Nouveaux Horizons, 1995(2^e tirage, 2006), 227 p.

149-MAURER, Pierre, *A quoi sert la sociologie ?* Fribourg, Editions Delval, Cousset, 1989, 224 p.

150-MBAYE, Sanou, *L'Afrique au secours de l'Afrique*, Paris, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, 2009, 227 p.

151-NOUHOUAYI, J. Albert, *Valeurs animales de la civilisation*, Cotonou, Editions du Flamboyant, 1996, 223 p.

152-ROBERT, Anne-Cécile, *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Les Editions de l'Atelier/Les Editions Ouvrières, 2006, 207 p.

153-SAMPLE, B. Steven, *Devenez un grand leader*, Traduit de l'américain par Sabine Rolland, Paris, Editions Nouveaux Horizons, 2010, 239 p.

Webographie

154-BODIN, Jean, *Les six Livres de la République*, Librairie générale française, 1993, 607p. 21 Septembre 2013 : [bodin_six_livres_republique.pdf](#)

155-de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 13 Août 2013 : classiques.uqac.ca

156-CHATELIN et TREBUCQ, ‘‘Processus d’élaboration d’un cadre conceptuel en gouvernance’’ <http://ungaro.u-bourgogne.fr/WP/10211201.pdf> 20 [Juillet 2014](#);

157-CROWLEY, John, « Usage de la gouvernance et de la gouvernabilité », *Critique internationale*, Presses de Sciences Po., p. 52-61, 20 Juillet 2014 : http://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=CRIL_021_0052

158-DESSETTO, Sébastien, « La pensée politique occidentale de Platon à saint Augustin, de la cité ancienne à la naissance du politique » (intervention du 19 novembre 2011), 22 août 2013 : http://www.ceis.fr/doc_conference/La_pensee_poitique_occidentale_Platon_Saint_Augustin.pdf

159-DUQUETTE, Michel et LAMOUREUX, Diane, *Les idées politiques de Platon à Marx* (1993), 22 août 2013 : <http://www.erudit.org/revue/ss/1993/v42/n3/706635ar.pdf>

160-Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, 21 Septembre 2013 : [JOSEPH DE MAISTRE-Considerations sur la france.pdf](#)

143-JOUMARD, Robert, « Le concept de gouvernance » (novembre 2009), 22 août 2013 : http://halshs.archivesouvertes.fr/docs/OO/48/92/37/PDF/rapport_gouvernance_RJ_LTE0910.pdf

161-LAURENT, Jérôme, « Platon », *La Gaya Scienza* (octobre 2011), 22 août 2013 : http://www.ac-grenoble.fr/Philosophie/file/platon_laurent.pdf

162-MACCHIARELLI, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Traduction Toussaint Govraudet, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980, 372 p. 13 Août 2013 : classiques.uqac.ca

163-PLATON, *Le Politique ou de la royauté*, Traduction de Didier Grou, 05 août

2013, Daniel Banda : <mailto:banda@noos.fr> : [http://www.uqc.quebec.ca/zone30/Classiques des sciences sociales/index.html](http://www.uqc.quebec.ca/zone30/Classiques%20des%20sciences%20sociales/index.html)

164-PUECH, Michel, *Nouvelles technologies, nouvelles valeurs, nouvelles finalités*, <http://fundraising.publicis-technology.com/images/stories/does/conf-michel-puech.pdf>, 12 Avril, 2016.

165-d'AQUIN, Thomas saint, *Du Royaume*, 18 Septembre 2013 : classiques.cqac.ca

166-PLATON, *Le Politique*, Traduction d'Emile Chambry, La Bibliothèque électronique du Québec, 22 août 2013 : <http://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-politique.pdf>

167-PLATON, *Lettres*, 05 août 2013, Victor Cousin : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/Cousin/lettres.htm>

168-PLATON, *Les lois*, Livre 12, J. P. Murcia, 05 août 2013 : [http://remacle.org/bloodwolf/philosophe/platon/lois livres12.htm](http://remacle.org/bloodwolf/philosophe/platon/lois%20livres12.htm)

169-PLATON, *Le Sophiste*, Traduction d'Emile Chambry, Bibliothèque électronique du Québec, 22 août 2013, <http://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-sophiste.pdf>

170-POLERE, Cédric, « La démocratie, de quoi parlons-nous ? », Millénaire Le Centre de Ressources Prospective du Grand Lyon (avril 2007), 22 août 2013 : [http://www.millenaire3.com/fileadmin/user_upload/synthese/democratie Polere.pdf](http://www.millenaire3.com/fileadmin/user_upload/synthese/democratie_Polere.pdf)

171-RENS Ivo, *Histoire des doctrines politiques* (31mai 2000), 22 août
2013 :[http://classiques.uqac.ca/contemporain/rens_ivo/histoire_doctrines_](http://classiques.uqac.ca/contemporain/rens_ivo/histoire_doctrines_politiques/histoire_doctrines%20pol.pdf)
[politiques/histoire_doctrines%20pol.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporain/rens_ivo/histoire_doctrines_politiques/histoire_doctrines%20pol.pdf)

TABLE DES MATIERES

Dédicace.....	2
Remerciements.....	3
Résumé.....	4
Abstract.....	5
SOMMAIRE.....	6
INTRODUCTION.....	7
PREMIERE PARTIE : LA POLITIQUE ET LES VALEURS CHEZ PLATON.....	24
Chapitre I : CLARIFICATION CONCEPTUELLE.....	25
A-La gestion politique.....	25
B-La gouvernance : Etymologie, généalogie et définition.....	26
1-Etymologie.....	26
2-Généalogie.....	27
3-Définition.....	30
C-Les valeurs.....	32
1-Le sens philosophique du concept de valeur.....	34
<i>1.1-Qu'est-ce qu'une valeur ?.....</i>	<i>34</i>
<i>1.2-Fonder les valeurs sur la rationalité axiologique.....</i>	<i>36</i>
2-Modernité et crise des valeurs.....	39
<i>2.1-Objection du nihilisme axiologique et valeurs vitales.....</i>	<i>39</i>

2.2-Réconcilier relativité et objectivité des valeurs dans une perspective de développement de l'humanité.....	42
3-La morale et l'éthique.....	44
4-La vertu et l'intégrité.....	46
5-La perte des valeurs ou la crise des valeurs.....	47
Chapitre II : PLATON : DES ORIGINES POLITIQUES A LA PHILOSOPHIE.....	49
A-Les origines de Platon et une éducation confrontée à l'influence des sophistes.....	49
1-Les ambitions politiques déçues.....	49
2-Une éducation confrontée à l'influence des sophistes.....	51
B-Le tournant philosophique.....	54
1-La rencontre avec Socrate.....	54
2- Socrate	57
C- Le contexte historique de la pensée politique platonicienne.....	62
1-Platon : témoin critique d'une organisation politique.....	62
2-L'Atlantide, un mythe politique.....	65
3-La démocratie.....	67
4-Le procès et la mort de Socrate.....	76
Chapitre III : Platon et la politique : la question des valeurs.....	84
A-Les fondements de la politique.....	84
1-La rationalité et l'Idée.....	84

<i>1-1-Bref aperçu sur les sophistes.....</i>	84
<i>1-2-L'opposition entre sophiste et philosophe.....</i>	87
<i>1-3-Le problème politique : de la dictature de l'opinion à la dictature politique.....</i>	90
<i>1-4- Le remède : le discours démonstratif et la recherche des valeurs.....</i>	92
2-Les valeurs : la vertu et la justice.....	93
<i>2-1-La vertu.....</i>	<i>93</i>
<i>2-2- La justice et l'organisation sociale.....</i>	<i>95</i>
B-Le but de la politique selon Platon.....	97
<i>1-L'orientation socratique.....</i>	<i>97</i>
<i>2-Platon sur les traces de Socrate.....</i>	<i>102</i>
<i>2-1-La justice de l'Etat</i>	<i>102</i>
<i>2-1-1-La justice de l'homme, la justice de l'Etat.....</i>	<i>102</i>
<i>2-1-2-L'Académie ou la philosophie au service de la politique.....</i>	<i>104</i>
<i>2-2-Les voyages de Platon : la transformation de la politique à l'épreuve de la réalité.....</i>	<i>106</i>
<i>2-2-1-Les premiers voyages.....</i>	<i>106</i>
<i>2-2-2- Les deux derniers voyages de Platon en Sicile.....</i>	<i>107</i>
DEUXIEME PARTIE : LES FONDEMENTS DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA POLITIQUE.....	111
Chapitre IV : De l'idéalisme à l'idée de la cité idéale chez Platon.....	112

A-Les aspects conceptuels de l'idéalisme platonicien.....	112
1-Les concepts clés.....	112
1-1-La dialectique.....	112
1-2-Le sensible et l'intelligible : le dualisme et l'immortalité de l'âme.....	116
1.2.1-La dualité de la réalité.....	116
1.2.2-L'immortalité de l'âme.....	119
1.2.3-Le sensible et l'intelligible.....	120
1-3-Les mathématiques : leur portée cosmologique et philosophique.....	123
1.3.1-Propédeutique à la science vraie.....	123
1.3.2-La portée cosmologique et philosophique des mathématiques.....	124
1-4-Le bien.....	127
2-Quelques conceptions fondatrices de la théorie politique de Platon.....	129
2-1-Le mythe de Prométhée : pourquoi Platon devait inventer l'art politique ?	
.....	129
2-2-La réalité des Idées.....	131
2-3-L'allégorie de la caverne ou la possibilité d'un dirigeant idéal.....	132
B-La nécessité d'une cité modèle selon Platon.....	134
1-Les raisons d'ordre politique et philosophique.....	134
2-La quête de la justice et de la vertu.....	136
C-La cité idéale : une cité juste gouvernée par les philosophes.....	138
1-La division des classes.....	139

2-L'éducator des gardiens.....	139
3-Féminisme et eugénisme.....	140
4-Les philosophes- rois ou les rois- philosophes.....	141
4-1- <i>Les philosophes à la tête de la cité</i>	141
4-2- <i>La philosophie doit s'élever à la connaissance du bien</i>	142
4-3- <i>L'apprentissage de la philosophie passe par les mathématiques et la dialectique</i>	145
Chapitre V : La philosophie politique platonicienne : de la théorie aux mesures pratiques	147
A-Le rôle du politique dans l'Etat idéal de Platon	147
1-Le politique : un pasteur du troupe au humain.....	147
2-L'art politique : la science qui commande aux autres sciences dans la société.....	150
3-Le politique : créateur de liens dans la société.....	154
B-Les aspects pratiques de la conception politique platonicienne	157
1-L'éducation comme base de la réalisation d'une politique juste.....	157
1-1- <i>L'Académie dans le projet de réforme politique de Platon</i>	157
1-2- <i>La politique de l'éducation dans la cité idéale</i>	160
1-2-1- <i>L'éducation dans La République</i>	160
1-2-2- <i>L'éducation dans les Lois</i>	162
2-Les lois et les constitutions.....	167

Chapitre VI : Critique de la philosophie politique platonicienne.....	172
A-La conception politique platonicienne : entre théorie et pratique.....	172
1-Laphilosophie et la politique chez Platon : un choc des rationalités.....	172
2-Critique de l'argumentation platonicienne sur le rôle du politique.....	174
3-Platon ou le radicalisme politique.....	177
B-Le réalisme politique contre le platonisme politique.....	180
1-Machiavel contre Platon.....	180
2-Contre le moralisme de Platon, le « retour à lavérité effective ».....	182
3-Contre les rois-philosophes, la ruse : qualité fondamentale du prince.....	183
C-La République de Platon ou l'utopie politique en perspective.....	185
1-La personne de Socrate.....	186
2-La rupture de méthode entre Socrate et Platon.....	187
3-Le rôle imprécis du philosophe dans la cité idéale de Platon.....	191
4-L'idéalisme de Platon : une théorie politique de la bonne gouvernance.....	193
TROISIEME PARTIE : ACTUALITE DE PLATON : POUR UNE CONTRIBUTION A LA BONNE GOUVERNANCE	196
Chapitre VII : La pertinence de Platon.....	197
A-Platon et les réalités sociopolitiques contemporaines : quelques continuités.....	197
B-Les objectifs de la philosophie politique de Platon : des quêtes permanentes pour l'humanité.....	200

1-La quête du changement.....	200
2-La quête de rationalité.....	204
C-Les fondements pratiques de la pertinence de Platon.....	208
1-L’homme : moteur de l’action politique.....	208
2-Du platonisme au héroïsme, un exemple de réussite politique de notre temps : Nelson Mandela.....	211
2.1- <i>Les sources d’inspiration de Mandela : un dialogue indirect avec Platon.....</i>	211
2.1.1- <i>La tradition africaine : le ubuntu.....</i>	211
2.1.2- <i>La pensée politique occidentale.....</i>	212
2.2- <i>Les idées politiques de Platon et l’action politique de Mandela.....</i>	215
2.2.1- <i>Mandela et les principes socratiques.....</i>	215
2.2.2- <i>Mandela et les vertus platoniciennes.....</i>	216
2.3- <i>Mandela ou le roi-philosophe.....</i>	218
3-Les idées politiques de Platon et l’avenir de l’action politique : une convergence de vues.....	223
Chapitre VIII : Platon et la quête de la bonne gouvernance	228
A-La bonne gouvernance comme projet philosophico-politique de Platon.....	228
1-La théorie politique platonicienne : une philosophie de la bonne gouvernance	228

2-La Justice comme fondement de la bonne gouvernance politique chez Platon.....	232
2-1- <i>Les sens de la notion de Justice</i>	232
2-2- <i>La Justice chez Platon</i>	235
3-La bonne gouvernance à la lumière du mythe de la caverne.....	246
B-Apport du platonisme à l'amélioration de la gouvernance politique en Afrique : cas du Bénin.....	251
1-Etat de la gouvernance politique et son impact sur la société au Bénin.....	251
1-1- <i>Le clair-obscur de la sphère politique</i>	251
1-2- <i>Les effets pervers de la vie publique : l'absence de tempérance et ses conséquences</i>	255
1-3- <i>Une administration publique déficiente</i>	260
1-4- <i>La mutation mentale corrélative</i>	262
2-L'engagement intellectuel et moral.....	266
2-1- <i>L'engagement intellectuel</i>	266
2-2- <i>L'engagement moral</i>	269
3-La rationalisation de la gestion politique.....	272
CONCLUSION.....	277
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	286
TABLE DES MATIERES.....	303