

**MINISTERE DE L'EDUCATION NATIONALE
ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE**

	<p>UNIVERSITE DE TOLIARA</p> <p>-----</p> <p>FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES</p> <p>-----</p> <p>DEPARTEMENT : FORMATION DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE</p>	
---	--	---

LA CONSTRUCTION DE L'IDEAL POLITIQUE CHEZ PLATON

**Projet de Thèse de Doctorat Nouveau Régime
SOUTENU PAR CHARRAF-EDDINE Houmadi**

**En vue de l'obtention du Diplôme d'Etudes Approfondies
Option : Philosophie
Sous la direction de Mr. SAMBO Clément
Professeur à l'Université de Toliara**

Année universitaire : 2006-2007

REMERCIEMENTS

Ce travail de recherches a été dirigé par Monsieur SAMBO Clément, Professeur à l'Ecole Normale Supérieure de Philosophie de l'Université de Toliara à qui nous tenons à exprimer notre reconnaissance pour ses conseils et sa patience. Issu d'une initiative personnelle, le travail n'aurait pu aboutir sans ceux qui, au cours des entretiens et discussions, nous ont stimulé par leurs critiques et encouragements. La liste est longue. Nos remerciements vont droit à leurs endroits.

Par la même occasion, nous tenons à remercier notre si chère famille pour ses efforts financiers surtout et ses différents soutiens, tous ceux qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à la réalisation de ce travail, sans oublier Mademoiselle KACHMINE Ahmed pour son amour et sa patience à nos côtés.

CHARRAF-EDDINE Houmadi

RESUME DU PLAN DETAILLE DE LA THESE

La première partie de cette recherche intitulée, **SOURCES ET FONDEMENTS DES IDEES POLITIQUES DE PLATON**, nous permet de vivre dans la Grèce Antique de Platon. La philosophie de Platon a été nourrie de la pensée présocratique, des dialogues que son maître Socrate avait avec ses adversaires, les sophistes et les rhéteurs. Il est bien connu que chaque philosophe est le produit de son époque et de sa société. Il est nécessaire de souligner que Socrate, le maître de Platon avait déjà tenté de faire sortir les gens de l'ignorance par la maïeutique. Cette dernière ne traduit pas un système d'éducation en toute rigueur à la manière de la pédagogie politique platonicienne. Malgré cette petite différence d'ordre méthodique, il est tellement difficile, sinon impossible de parler de Platon sans Socrate, car le maître et le disciple envisagent presque un seul but et une même visée dans leur démarche philosophique. L'an 399 avant Jésus-Christ fut marqué par l'un des premiers événements tragiques qui ont sérieusement bouleversé Platon : c'est la mort de Socrate. Selon Platon, pourquoi a-t-on tué injustement le juste? La réponse à cette question représente l'un des points centraux de son activité philosophico-politique. Et c'est la raison pour laquelle Platon s'est montré hostile à tous les pouvoirs qui sont loin de satisfaire les exigences éthico-politiques.

Cette situation nous amène à étudier dans la deuxième partie de cette recherche intitulée, **PLACE DE LA PEDAGOGIE DANS LA CONSTRUCTION DU PROJET POLITIQUE PLATONICIEN**, les différentes étapes de l'éducation chez Platon. Ce dernier s'est convaincu que la seule solution de toutes les vicissitudes qui animent la cité, c'est l'éducation. Elle est l'unique moyen qui permet à l'homme de devenir un sujet vertueux. Il s'agit d'une éducation très sélective et méthodique L'éducation reste conçue au fond de la philosophie politique de Platon comme étant le fondement et la source de toute connaissance. La procédure éducative de Platon est politique. Autrement, l'éducation se met au service de la politique, et doit être surveillée par les magistrats. Pour obtenir un bon roi, c'est-à-dire un roi philosophe, il faut partir d'une bonne éducation.

La troisième partie de cette recherche intitulée, ***SOCIOLOGIE JUSTE PLATONOCIENNE ET SA PORTEE DANS LA PENSEE ACTUELLE***, est la partie traitant le thème du mémoire, un thème déjà amorcé dans les autres parties. Cette partie nous fait comprendre qu'on ne peut pas parler de l'idéal politique de Platon sans parler de la cité idéale respectant une hiérarchie stricte des catégories des tâches lesquelles déterminent les classes sociales. Elle explique en détail la réforme politique envisagée par Platon et aboutira à la notion de vertu qui devrait animer tous les politiciens. La confrontation de la philosophie de Platon avec les réalités permet d'affirmer que l'auteur étudié est toujours d'actualité. La politique de Platon recommence à chaque époque et n'aura de fin qu'à la fin du monde. Le platonisme politique est partout, mais il n'est nulle part.

INTRODUCTION

La question de la politique chez Platon renvoie à sa vision d'un Etat fondé sur la base de la Raison et de la morale. *La République* fait figure de cette organisation qui se donne pour but d'asseoir la cité dans la justice sur le rapport des intellectuels à la politique. Platon fut le premier en philosophie à articuler le pouvoir politique avec la transmission des cultures dans la construction de son projet politique. Ici, la création de l'Académie en -387 reflète la mise en œuvre pratique d'un plan d'enseignement pour la formation d'une élite authentiquement intellectuelle, capable d'entreprendre la réforme de la cité. L'absence d'un tel homme dans la cité est due à l'ignorance, maladie grave de l'âme. L'effort de l'éducation politique consiste à détourner nos regards des ombres, puis nous orienter infatigablement vers les régions de lumières.

Toutefois, il est nécessaire de souligner que Socrate, le maître de Platon avait déjà tenté de faire sortir les gens de l'ignorance par la maïeutique. Cette dernière ne traduit pas un système d'éducation en toute rigueur à la manière de la pédagogie politique platonicienne. Malgré cette petite différence d'ordre méthodique, il est tellement difficile, sinon impossible de parler de Platon sans Socrate, car le maître et le disciple envisagent presque un seul but et une même visée dans leur démarche philosophique. L'an 399 avant Jésus-Christ fut marqué par l'un des premiers événements tragiques qui ont sérieusement bouleversé Platon : c'est la mort de Socrate. Selon Platon, pourquoi a-t-on tué injustement le juste ? La réponse à cette question représente l'un des points centraux de son activité philosophico-politique.

Etant profondément marqué par la perte de son maître, ce dernier va entreprendre différentes sortes de voyages dans le but d'enrichir ses connaissances sur les affaires politiques, et l'espoir de faire de la cité grecque, un Etat gouverné par la puissance philosophique. Il se rend en Egypte et en Grande Grèce, puis en Sicile près de Denys l'Ancien, tyran de Syracuse pour pouvoir s'intégrer et installer sa confiance sur la marche politique, afin que cette cité devienne un Etat gouverné par la philosophie. Cette expérience échoua car Platon fit victime. Ce tyran l'embarque dans un bateau spartiate comme es-

clave. Heureusement Anniceris qui le reconnaissait le rachète et le libère. Platon a pu regagner Athènes en -387. Toutefois, au lendemain de la mort de Denys l'Ancien, Platon entreprend une autre aventure, toujours à Syracuse, auprès de Denys le jeune, successeur de Denys l'Ancien mais cette dernière demeure infructueuse.

Force est de constater que l'ambiance de cette philosophie de Platon se base essentiellement sur des données politiques. Cette exigence est le fruit d'une très longue expérience centrée sur la morale et la pédagogie. La constitution politique de Platon s'applique sur des lois qui règlent les décisions de l'intelligence tout en suivant l'idéal de la Raison. Platon s'efforce de reformer l'ordre politique de la cité afin d'asseoir véritablement la liberté des citoyens. Son intérêt sur la politique se manifeste en faveur d'une très bonne administration basée sur l'idée de justice. Les trois races qu'il distingue, à savoir race d'or, race d'argent, race d'airain doivent toutes assigner chacune la responsabilité qui lui est confiée. Platon défend dans cette hiérarchie la thèse de l'orientation professionnelle. Ce model d'Etat aristocratique que Platon s'efforce de mettre en place ressemble peu à peu l'Etat Spartiate, comme l'écrit Russel :

« A un philosophe comme Platon, qui aimait à méditer sur la science politique, l'Etat spartiate apparaît comme très proche de l'idéal. »¹

Cela ne doit pas nous amener à l'idée selon laquelle la constitution spartiate est pareille à la constitution de l'Etat idéal platonicien. Nous voulons seulement montrer ici que l'Etat idéal de Platon s'est inspiré de nombreuses constitutions de l'Etat spartiate. Cet Etat spartiate que Platon essaie d'une manière ou d'une autre de modeler la sienne connaissait une stabilité constante tandis que les autres villes de la cité grecque traversaient de graves révolutions. Cette cité de puissance militaire et d'une expansion remarquable s'ouvre une immense intérêt sur le plan politique. Le bicéphalisme représentait pour cette constitution spartiate une source de stabilité. Malgré la supériorité militaire qu'a

¹ Bertrant RUSSEL, *Histoire de la philosophie occidentale*. Paris : PUF, 1953, p. 116.

connu cette cité, les Thébains ont réussi à la combattre, c'est cette défaite qui marque la fin de la grandeur militaire spartiate en 371 avant Jésus-Christ.

Platon, né à Athènes vers 428 et mort en 348 avant Jésus-Christ dans la même cité, a largement témoigné dans sa philosophie une grande importance sur la politique. Certes, plusieurs études ont été faites dans ce domaine depuis fort longtemps, et d'autres se font à présent. C'est dans ce cadre que nous nous sommes donnés la lourde tâche de porter une réflexion sur la politique de Platon, car elle nous permet non seulement de comprendre l'ordre politique grec de son temps, mais aussi les agitations politiques actuelles, afin d'envisager des mesures pour prévoir l'ordre futur. Nous avons choisi de travailler par rapport à ce thème pour des raisons très précises. D'abord l'exposé synthétique de la philosophie de Platon se rattache directement à la politique. Ensuite à travers ce problème politique l'auteur cherche à établir un système d'organisation capable de perpétuer l'ordre juste et éternel. L'élite épistémocratique doit toujours être au sommet de cette organisation.

Dans cette perspective, notre effort dans ce travail consiste à s'interroger autour des questions suivantes. Pourquoi Selon Platon, la cité de son temps était désorganisée ? Pourquoi tout se trouvait sens dessus dessous sur la marche politique ? Dans quelle mesure peut-on dire qu'une cité est organisée dans la philosophie politique de Platon ? La vision platonicienne de sa cité juste peut-elle se réaliser dans les cités actuelles ? En voulant apporter une réponse satisfaisante à cette problématique, nous avons entrepris au cours de cette recherche non seulement une lecture des oeuvres de Platon mais aussi nous sommes contenté de lire les autres penseurs qui ont traité le problème. Nous n'avons pas pu accéder à la documentation entière car certains livres sont inexistantes dans les rayons des bibliothèques consultées. La lecture faite jusqu'ici nous a permis de développer de façon précise notre connaissance dans ce sujet. Elle nous a servi de base pour saisir les argumentations différentes, leur articulation et leur portée dans la réflexion critique. Les hypothèses avancées tout au long de cette recherche nous ont permises de retracer et résumer l'esquisse de cet idéal politique de Platon, ces jeux et enjeux, ces envergures dans les politiques actuelles.

Au cours de cette démarche, nous avons adopté comme méthodologie, la méthode dialectique. La méthode dialectique est une méthode qui consiste à saisir le tissu de signification d'une notion, d'une idée, d'une pensée puis, chercher les différentes confrontations dans les autres systèmes de pensée. Elle requiert plusieurs niveaux : un niveau historique, qui cherche dans l'histoire ce qui intéresse l'objet de l'étude et fournir des éléments d'explications dans le présent, un niveau comparatif qui consiste à repérer les contradictions, enfin un niveau de synthèse qui représente une tentative d'explication à travers une prise de position donnée. La dialectique pour nous représente la meilleure méthodologie de cette recherche. En suivant cette méthode, nous étudierons : les sources et fondements des idées politiques de Platon ; la place de la pédagogie dans la construction du projet politique platonicien ; la sociologie juste platonicienne et sa portée dans la pensée actuelle; enfin nous présenterons une bibliographie commentée.

**PREMIERE PARTIE:
SOURCES ET FONDEMENTS DES IDEES
POLITIQUES DE PLATON**

I.1 PLACE DES PRESOCRATES CHEZ PLATON

D'une façon générale, l'histoire de la philosophie n'a jamais cessé de poser le problème de l'être et de la connaissance. Il s'agit ici de la connaissance de ce qui est réel, ce que nous pouvons appréhender par les sens. Les présocratiques font partir de ceux qui ont posé en premier le problème. Leur approche a sérieusement influencé Platon dans sa vocation philosophique.

I.1.1 Le poids du mobilisme héraclitéen

Selon la tradition, Héraclite fut le premier philosophe qui a influencé Platon si bien qu'il n'y a pas eu contact entre eux. Platon s'est convaincu qu'il est impossible d'expliquer la réalité intelligible sans saisir la réalité mouvante entraînée par le mobilisme, le sensible. La place de la pensée d'Héraclite sur Platon se justifie du fait que le mobilisme lui a permis de penser au non être nié par Parménide.

I.1.2 La théorie parménidienne de l'immobilisme

L'importance de la doctrine de Parménide sur Platon repose sur le fait qu'il a pris le contre pieds d'Héraclite en déplaçant le problème de l'être dans un lieu stable. L'être n'est pas ce qui est en perpétuel mouvement : l'être est, le non être n'est pas. Platon fait de l'identité de l'être la base de sa philosophie. Il s'appuie sur Parménide et l'analyse autrement.

I.1.3 L'importance de la doctrine d'Empédocle

Empédocle est l'auteur de la doctrine des quatre éléments suivants : feu, eau, air, terre sont pour lui les racines des choses. Sa philosophie nous apprend que l'amour et la haine sont des principes éternels. Ces deux forces de nature antagoniste exercent dans l'univers une action considérable. La place de la pensée d'Empédocle sur Platon est d'avoir déplacé l'amour vers un principe éternel. La haine pour Platon est la marque du conflit tandis que l'amour est la marque d'une solidarité meilleure.

I.2 LA NAISSANCE DE LA REFLEXION POLITIQUE

Entre les présocratés et les sophistes, la distance n'est pas si grande. La preuve en est que les plus vieux des sophistes ont connu Anaxagore. Ce qui distingue les physiciens et les sophistes c'est le souci d'une réflexion politique. Ainsi s'est définie une pensée proprement politique, avec son vocabulaire, ses principes, ses vues théoriques. Cette pensée a du même coup orienté les autres dans plusieurs domaines. Platon en a puisé de nombreuses références.

I.2.1 L'enseignement de l'art de convaincre

Le but avoué des sophistes consiste à persuader la foule par des analyses psychologiques ou des raisonnements vraisemblables. Ils se donnent le devoir de faire naître une conviction rationnelle. Leur art se voyait dans le maniement du langage. Cependant, ce à quoi Platon s'oppose fortement à l'attention de leur anthropologie portant sur l'estime de l'homme et sa pensée, c'est qu'ils ne veulent plus distinguer le critère de bien parler et le critère du discours bon.

I.2.2 Duel entre rhéteur politicien et rhéteur philosophe

Le V^e siècle avant Jésus-Christ, l'ébranlement de la cité s'accroissait sur de nombreuses crises. Il y avait d'une part une crise de moralité due à l'enseignement des sophistes, et de l'autre, une crise politique marquée par le manque d'hommes d'Etats à la fois authentiques et intégrés. La philosophie politique de Platon est surtout centrée sur l'intérêt et l'effort de trouver une solution face à cette désorganisation. L'intérêt de sa réflexion repose sur le problème ethico-politique. Avant lui, Socrate qui est d'ailleurs son maître s'efforçait déjà de faire sortir de cette impasse, la cité d'Athènes. Notons que Socrate n'a laissé aucune œuvre écrite. Il nous est connu grâce à ses contemporains. D'ailleurs, sa philosophie est d'abord une réponse à Anaxagore pour qui, l'homme est intelligent parce qu'il a des mains. La supériorité de l'homme en réalité est à chercher dans son âme intelligente qui gouverne le corps et participe au divin. Ce grand penseur arrive à s'en persuader du danger que les sophistes représentent dans la cité. Selon Socrate, les sophistes sont en grande

partie responsable de l'ignorance des jeunes. Leur politique est basée sur le maniement du langage. Leur art de parler se nomme la rhétorique.

La rhétorique des sophistes était tellement influente à l'assemblée, au tribunal, et dans les lieux où se tenaient les grandes manifestations. Cet art rend fort le discours faible. Face à un discours très fort, elle est en mesure de le rendre moins influent. L'originalité des rhéteurs politiques reposait sur le fait d'enseigner à soutenir n'importe quelle thèse. Pour eux, il est temps d'affronter seul la vie sur tous les plans. Cet enseignement n'a aucune référence. Son but est de bien faire parler l'homme, car la qualité de son discours lui confèrera le sens de sa liberté et de son existence. Leur raisonnement était fort et les sophistes sortent toujours victorieux. L'argument fondamental qu'utilisait le rhéteur visait à convaincre l'audience que c'était au nom du bien public que l'orateur s'adressait et s'exprimait.

Selon Socrate, tout comme Platon, les sophistes utilisent le langage pour des fins personnelles et, ne se soucient pas de l'ordre. Ces mêmes sophistes se prennent comme des véritables maîtres d'une sagesse universelle. Ils se considèrent comme des sages capables de répandre grâce à leur art de la parole une culture universelle. Ils sont des spécialistes de la vertu. Cette dernière pour eux, est une science qui s'apprend tout comme les autres. Dans cet art, il est possible d'être un homme vertueux et avoir un fils qui ne l'est pas. Il en est de même pour le contraire, on peut ne pas être le fils d'un homme vertueux et le devenir par la suite. La vertu s'acquiert par l'art de la parole. Une telle perspective est pour Socrate un signe de folie, c'est alors une maladie dans la mesure où, la vertu ne s'enseigne pas comme la grammaire ou la table de multiplication. C'est un savoir qui implique une conversion intérieure dont, le philosophe est capable de faire découvrir aux hommes.

Dans l'optique des sophistes, l'unique fin de toute discussion est la réussite. Cette dernière est l'unique critère de vérité et sagesse. Le vrai discours politique est toujours persuasif, car l'homme tel que l'entend Protagoras, est la mesure de toute chose. C'est une autre manière de justifier que tout est pos-

sible dans la vie. L'homme est la mesure de toute chose. Pour les sophistes, le véritable discours politique est celui qui est persuasif. Abel affirme que :

« La conclusion est qu'il n'y a pas de vérité en politique ou, ce qui revient au même mais prend une allure très concrète, que le discours politique vrai est celui qui réussit. Une bonne politique est une politique qui réussit, qui donc procure des avantages à un assez grand nombre pour que le consensus soit maintenu. Il y a une totale équivalence entre l'affirmation que l'homme est la mesure de toute chose et l'affirmation que le discours politique a pour seul fondement d'être un discours qui se veut persuasif. »²

Les rhéteurs politiques se donnent sur la politique une vision complètement différente de celle de Socrate. Il y a un duel entre Socrate d'une part et les sophistes de l'autre. Pendant que Socrate s'efforce de sortir la cité de cette grave maladie, l'ignorance, les sophistes l'introduisent tout en se considérant comme des vrais médecins de l'âme. C'est encore une preuve justifiant pourquoi leur enseignement était payant. La méthode éducative de Socrate va se démarquer de la leur. Il va disposer une pédagogie très bénéfique pour tous les membres de la cité. L'*Agora* représente pour lui l'endroit le plus adéquat de tout enseignement. Socrate, contrairement aux sophistes, cherche à partager ses connaissances avec les autres gratuitement car, s'instruire est un agréable devoir à remplir pour son bonheur et celui de la cité. Il se justifie ainsi dans ce passage rapporté par Platon :

« Je n'ai pas en effet d'autre but en allant par les rues que de vous persuader jeunes et vieux qu'il ne faut pas donner le pas au corps et aux richesses et s'en occuper avec autant d'ardeur que du perfectionnement de l'âme. Je vous répète que ce ne sont pas les richesses qui donnent la vertu. Mais que c'est de la vertu que proviennent les richesses et tout ce qui est avantageux soit aux particuliers soit à l'Etat. »³

Rappelons clairement que les sophistes dans leur art visent non seulement la réussite mais, également la fortune. Nous constatons qu'un tel métier

² Jeannière ABEL, *Lire Platon*. Paris : Aubier, 1990, p. 89.

³ PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*. Paris : Gallimard, 1950, p. 42.

va dans la même direction avec celui d'un avocat. La foule en principe représente le champ majeur de cet exercice rhétorique. Toutes les idées qui trouvent un écho dans la foule les intéressent. Leur art leur permet de soutenir successivement deux discours contradictoires se rapportant dans le même sujet. Les bonnes causes et les mauvaises sont soutenables dans un même discours. Une telle analyse nous permet d'affirmer que l'existence du relativisme est très fréquente. Or, la logique du relativisme peut aboutir à une logique de l'aléatoire, conditionnée par le hasard. Le plus souvent ils aboutissent à leur but, la réussite. Pour eux, la politique est une perpétuelle lutte sur le discours. C'est ainsi qu'ils se rendaient de ville en ville pour enseigner l'art de s'exprimer en public. Nous soulignons bel et bien le côté scientifique de cet art car, elle est remarquable en philosophie qu'en politique. Pour eux, le discours le plus fort est sans doute le plus juste comme l'écrit Platon :

« Le juste n'est autre que l'avantageux au plus fort »⁴.

L'art socratique est loin d'embrasser l'art sophistique. Selon Socrate, les rhéteurs politiques sont incapables de satisfaire les exigences de la vérité. Leur rhétorique ignore les véritables bases de la politique. Leur art est réellement incomplet, il représente un pseudo-art qui prive le rapport entre l'homme et la vérité. L'ironie socratique s'efforce de prendre ces hommes sérieux sur leur propre piège, puis les montrer que leur sérieux sombre dans une ignorance qui s'ignore. L'ironie socratique est une ironie interrogante, capable de percevoir l'autre, le vrai chemin de la connaissance et du bonheur. L'art éducatif de Socrate n'est pas à confondre avec celui des sophistes. L'art des sophistes à l'air très sérieux, mais au fond il ne l'est pas. Nous n'écartons pas entièrement la possibilité d'une vérité dans leur art. Seulement Socrate veut nous faire comprendre que cette vérité est accidentelle dans la mesure où ils ne sont pas des sérieux hommes si l'on croit à ces passages de Brun :

« Mais leur sérieux est un faux sérieux, un sérieux non sérieux, un sérieux qui n'est pas sérieusement sérieux. C'est à

⁴ PLATON, *La République*. Livre I, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 87.

ce sérieux là que s'attaque l'ironie socratique. Ainsi donc c'est le sérieux des interlocuteurs de Socrate qui doit nous faire sourire, alors que l'ironie du philosophe doit être prise au sérieux pour la bonne raison qu'elle est la véritable conscience. »⁵

Socrate va s'inspirer de cette formule delphique suivante : « Connais-toi toi-même », pour amener les jeunes à prendre conscience de leur ignorance afin de réfléchir sur les problèmes réels de la cité. Cette formule delphique est une invitation à approfondir la condition humaine. C'est un rappel pour opposer les prétentions des sophistes. Ce qui caractérise chez lui les règles du dialogue, ce n'est pas seulement de répondre à la vérité, mais aussi chercher à fournir une réponse jusqu'à ce que l'interlocuteur reconnaisse savoir lui-même. Cela se constate dans le *Menon*, ou à la suite d'une série de questions qu'il a posé à un jeune esclave, ce dernier arrive finalement à découvrir une loi géométrique qu'il ignorait auparavant. Ainsi apparaît la théorie de la réminiscence qui affirme que l'âme, avant son séjour terrestre a eu toute connaissance. Platon soutient également dans cette analyse la théorie de la métempsychose.

Passons l'examen de la rhétorique, celle des orateurs et des sophistes pour envisager la possibilité d'une bonne rhétorique, celle des philosophes. L'art de la parole socratique devient perturbateur pour les sophistes. Platon reproche à cette part de rhétorique qui se donne une destination politique d'ignorer la véritable nature du bien de la cité et d'y substituer tous les faux biens destinés à produire du plaisir, c'est à cause d'une telle erreur que Platon désigne la rhétorique des sophistes comme un fantôme de la politique. Rappelons très bien qu'au départ le terme sophiste n'avait rien de péjoratif, il désignait les détenteurs d'une *sophia*, d'une compétence, d'un savoir-faire, et d'une sagesse. Par la suite le mot en vint connoter l'habileté, l'astuce, la ruse de l'homme qui fait de la parole son « gagne-pain ». Les sophistes sont devenus des intellectuels de métier dont les prestations se voient axées à des conférences, à des leçons particulières qui sont toujours tarifées. Ce que cherche leur vaste clientèle est moins une vision du monde, qu'une technique de la pa-

⁵ Jean BRUN, *Socrate*. Paris : PUF, 1960, p. 97.

role. Les sophistes substituent aux idéaux traditionnels : beauté et force corporelle, habileté à la guerre et à la chasse, connaissance de poèmes et d'avis anciens, piété envers les dieux de la cité et de la famille, tout un système de valeurs ou dominant l'individualisme, l'utilitarisme, pour ne pas dire le pragmatisme cynique.

L'éducation pour eux n'a plus pour but de former les jeunes gens qui, adultes assureront sans doute les structures anciennes, mais de donner à chacun, lors des délibérations le moyen de briller et de faire triompher son point de vue. L'éducation a pour but, non de répéter les pratiques anciennes éprouvées par l'expérience ancestrale, mais de donner des aptitudes multiples aux individus, afin qu'ils sachent trouver des solutions originales. Dans cet exercice rhétorique, la parole est sans aucun doute reine.

Ces rhéteurs politiques se sont donnés de nombreux attributs : ils sont des chasseurs intéressés des gens riches, des maîtres aux combats de la parole, des médecins de l'âme qui savent la purifier. Ces différents attributs vont traduire définitivement la grande différence entre l'idéologie des sophistes et celle de Socrate d'une part et de l'autre Platon. La pensée de Socrate et de Platon constituent des ripostes dirigées principalement contre eux à cause de leur art. De nombreuses caractéristiques illustrent le désaccord entre ces deux philosophes.

Cependant, Socrate va être sérieusement suivi à cause de son art et va avoir des grands ennemis dans la cité, comme Meletos, Anytos, etc. Ces hommes vont par conséquent profiter de leur supériorité dans la cité athénienne pour accuser Socrate. Ces détracteurs vont lui attribuer des qualificatifs non mérités. Ils font de lui un dangereux homme, un être ridicule qui ne fait que corrompre la jeunesse athénienne et mépriser les valeurs traditionnelles. Pour eux, Socrate est un homme qui n'a aucun respect envers les dieux, sa méthode éducative est un facteur de discorde entre les membres de la cité. La preuve en est qu'il ne demande pas de salaire dans sa fonction. De nombreuses calomnies seront finalement fixées contre lui. Il est une personne à craindre dans la mesure où il arrive à faire réfléchir les insouciantes. Pour toutes ces raisons, ces

ennemis ne voient aucune autre manière de l'écartier dans la cité que de l'accuser injustement pour pouvoir le traduire en justice, un des célèbres lieux d'exercices de la rhétorique. Selon Socrate rapporté par Platon, une lettre d'accusation sera rédigée contre lui et son contenu paraît très choquant :

« Socrate est coupable, il cherche indiscrètement ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, il rend bonne la mauvaise cause et il enseigne à d'autre à faire comme lui. »⁶

Socrate de son côté est parfaitement conscient de ce qu'on est en train de lui organiser. Malgré l'amour et le courage qu'il éprouve en vue de réorganiser le système éducatif et politique de la cité, ce dernier n'y parviendra pas. Tous les efforts qu'il a déployé ne peuvent pas lui séparer du danger. Traduit devant le tribunal démocratique d'Athènes, Socrate fut déclaré coupable d'avoir corrompu la jeunesse et introduit une nouvelle divinité dans la cité. Finalement, il s'inquiète de ne pas avoir été condamné par une majorité très écrasante. Il quitte par conséquent le tribunal, en adressant un dernier adieu aux juges, et en leur léguant la responsabilité de sa mort tel que le rapporte Platon :

« Vous venez de me condamner dans l'espoir que vous serez quittes de rendre compte de votre vie, or vous venez croître le nombre de ces enquêteurs que j'ai retenu jusqu'à présent sans que vous en aperceviez. Car si vous croyez qu'en tuant les gens, vous empêcheriez qu'on vous reproche de vivre mal, vous êtes dans l'erreur. Cette façon de se débarrasser de censeurs n'est ni très efficace, ni honorable. »⁷

Mis en prison, il attend son châtement, la mort. En ce temps, la loi interdisait toute sorte d'exécution en l'absence du navire nommé « vaisseau sacré ». Socrate bénéficia de trente jours, soit un séjour d'un mois. Les visites ne lui étaient pas interdites. Tous les jours il recevait ses amis et s'entretenaient ensemble. Ces derniers ne restaient pas inactifs de voir leur maître emprisonné d'une manière injuste, mais ils organisaient un plan d'évasion. Autrement, plusieurs manœuvres ont été préparées pour le faire fuir de la prison. Surtout son

⁶ PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*. Paris: Gallimard, 1950, p. 29.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

ami Criton avait presque réuni tous les paramètres nécessaires pour l'opération. Il ne voulait pas lui voir mourir dans de telles conditions. Il supplie Socrate de lui suivre sans crainte pour son bonheur, comme nous l'apprend la citation suivante :

« De cela aussi, n'aie donc pas peur ! En fait, ce n'est même pas beaucoup d'argent que certains acceptent de mettre en sûreté et de te tirer d'ici, et les syncophantes, ne vois-tu pas qu'ils sont à bon marché, et qu'avec eux on n'aurait pas du tout besoin de beaucoup d'argent ! Or ma fortune est à ta disposition et serait à ce que je crois, bien suffisante. »⁸

Socrate refusa toutes sortes de défenses dans le but de lui évader de la prison, selon lui, fuir de cette prison dans laquelle il est mis n'est qu'une sorte d'injustice. Elle fait naître entre les hommes la haine, le désaccord. Pour les amis de Socrate, son jugement et son emprisonnement sont injustes. C'est la raison pour laquelle ils cherchaient à lui faire fuir. La position de Socrate était ferme. Il préfère mourir que de commettre un acte illégal, un acte qui n'est pas conforme au droit. Il se sent dans l'incapacité de se servir d'une injustice. Selon Socrate, rapporté par Platon, il vaut mieux mourir d'une injustice que de la commettre :

« Je suis un homme, vois-tu (et non pas seulement aujourd'hui, mais en tout temps), à ne donner mon assentiment à aucun autre de mes motifs, sinon au motif qui, après supputation, se sera révélé à moi être le meilleur. Or, les motifs que j'ai allégués auparavant, je suis à l'heure qu'il est impuissant à les jeter par dessus bord, sous prétexte qu'est survenu pour moi cet événement. »⁹

Ces défenseurs, surtout Criton sont convaincus de la position de leur maître. Cette tentative de faire fuir Socrate, bien qu'elle ne s'est pas réalisée n'a jamais découragé ces derniers à rendre visite leur maître. En prison, Socrate leur donnait des leçons de morale telles que l'immortalité de l'âme, la théorie de la réminiscence, etc. Un jour et de très bonne heure, Criton se rendit

⁸ PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*. Paris : Gallimard, 1950, p. 75.

⁹ *Ibid.*, p p. 77-78.

dans la geôle pour lui annoncer une très mauvaise nouvelle. C'est l'arrivée du « vaisseau sacré » au retour duquel Socrate doit mourir. En 399 avant Jésus-Christ, Socrate accepte de prendre la ciguë, et de la boire d'une manière brave. Après quelques temps c'est le silence. C'est ainsi que met fin la vie de Socrate. Cette mort ignominieuse a profondément marqué depuis ce temps jusqu'à nos jours le monde philosophique. Bon nombre de philosophes l'ont jugée injuste, scandaleuse, tragique, etc.

Parmi ces philosophes, Platon fut le premier à être sérieusement touché. Il ne voit pas le mal qu'a commis Socrate dans la cité athénienne, pourtant, on l'a fait courageusement mourir. Selon lui, la mort de Socrate n'est qu'une victoire du mal vis-à-vis du bien, du mensonge vis-à-vis de la vérité, de l'injustice vis-à-vis de la justice. L'injustice est le produit des vices politiques dans la cité. Dans l'optique platonicienne, il faut combattre toutes ces vicissitudes en apprenant aux jeunes Athéniens et autres, ce qu'est la justice, de quelle manière les citoyens devront-ils être éduqués afin qu'ils puissent jouir du bonheur. C'est ici que ressort le point de départ de la politique et du communisme platonicien.

I.2.3 Sens et valeur des concepts socratiques

Ce qui traduit l'importance des concepts socratiques sur Platon, c'est cette conversion méthodique et purement intellectuelle, donnant aux hommes la vraie science et la maîtrise de soi. Le platonisme est la suite logique du socratisme.

I.3 LE DECLIN DE LA CITE VUE PAR PLATON

La cité Athénienne a traversé plusieurs formes de pouvoirs dont, chacun correspond à une nouvelle constitution qui apparaît de plus en plus fragile dans la mesure où, les dirigeants ne se montrent pas favorables de l'intérêt général. Les guerres deviennent un moyen de transition pour toutes ces constitutions. La stabilité politique est quasiment absente dans la cité, car l'ébranlement est incessant et les constitutions dégénèrent. Dans l'optique de Platon, ceux qui se trouvent à la tête de la cité devront faire vivre le peuple dans le bonheur tant matériel que spirituel. Or tout ce qui naît est toujours soumis à la corruption. Selon lui, la désorganisation est due à ces différentes constitutions et à la soif d'y prendre part aux tâches suprêmes avant la maturité. Platon nous enseigne que ces constitutions sont au nombre de quatre, et le passage de l'une à l'autre se traduit par un renversement de celle qui est en place. Platon souligne que :

« Le premier et le plus loué, est celui de Crète et de Lacédémone, c'est-à-dire la timocratie, le second, que l'on ne loue aussi qu'en second lieu est appelé oligarchie : c'est un gouvernement plein de vice sans nombre, opposé à ce dernier vient ensuite la démocratie, enfin la noble tyrannie qui l'emporte sur tous les autres, et qui est la quatrième et dernière maladie de l'Etat. »¹⁰

I.3.1 La critique de la timocratie

La timocratie est une sorte de gouvernement qui tient le milieu entre l'aristocratie et l'oligarchie. Ici chaque race veut maintenir les charges les plus importantes, les plus hautes de la cité. Le gouvernement timocratique est un pouvoir de l'honneur. Cependant, Platon démontre qu'avec la timocratie les affrontements entre les membres de la cité sont permanents. Il y a manque de vertu. Si notre auteur a par conséquent adressé une critique sévère à ce système politique c'est parce que ce gouvernement est incapable d'assurer l'ordre dans la cité. L'homme timocratique est indigne de commander la magistrature suprême, il est un orgueilleux, un ambitieux entêté uniquement d'honneurs. A

¹⁰ PLATON, *La République*. Livre VIII, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 304.

cause de sa mauvaise gestion sur les affaires étatiques et sociales, cet homme est à craindre. Il prime le courage guerrier sur la sagesse philosophique, l'honneur sur la vertu tel que nous pouvons lire dans le passage suivant :

« L'homme timocratique est plus confiant en lui-même et moins affiné par les muses, il aime les discours, le pouvoir, les honneurs. Il fonde ses prétentions au gouvernement sur ses travaux guerriers et ses talents militaires. »¹¹

I.3.2 L'oligarchie

L'oligarchie est un régime politique dans lequel la souveraineté appartient à un petit groupe de personnes ou une classe restreinte et privilégiée. C'est un système politique qui ne favorise que les familles de ceux qui se trouvent à la tête du pouvoir. Le propre de ce régime consiste à adopter le cens comme mesure d'aptitude à l'exercice du pouvoir. Les chefs des cités oligarchiques se cantonnent toujours de fixer un cens plus élevés dans la fin de satisfaire hautement leur ambition. L'oligarchie vise la richesse et affiche une domination des riches sur les pauvres. Le clan des pauvres est celui d'obéissance. Dans ce pouvoir censitaire, l'administration suprême reste remise uniquement dans les mains des riches. Platon le souligne dans *La République* :

« Alors ils établissent une loi qui est le trait distinctif de l'oligarchie : ils fixent un cens plus élevé d'autant plus que l'oligarchie est plus forte [...] ils interdisent l'accès des charges publiques à ceux dont la fortune n'atteint pas le cens fixé. Ils font passer cette loi par la force des armes, ou bien, sans en arriver là, imposent par l'intimidation à ce genre de gouvernement. »¹²

Le pauvre, malgré sa supériorité et ses atouts dans les affaires politiques est toujours tenu pour eux, dans le rang des inférieurs. Selon Platon, l'oligarchie se rapproche à un pouvoir ségrégationniste. La cité n'a pas besoin d'hommes compétents pour la conservation du pouvoir. Les droits des autres seront toujours bafoués. L'ignorance est pour eux une sorte de salut. L'éducation et le

¹¹ Jean BRUN, *Platon et l'académie*. Paris : PUF, 1960, p. 107.

¹² PLATON, *La République*. Livre VIII, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 310.

bonheur des citoyens ne représentent rien pour eux. Leur but est de s'enrichir, d'économiser les biens d'autrui sans relâche. Une telle satisfaction n'est pas légitime pour Platon. La constitution oligarchique s'oppose systématiquement à la politique de Platon basée sur l'aristocratie. Ce n'est pas de la richesse que naît l'amour entre les citoyens, mais plutôt de la vertu. L'oligarchie pour Platon est loin de réorganiser le système politique qui se trouve confronté à des sérieux troubles. Ce régime est celui des avarés. Il est animé par la négligence. Il ne reconnaît pas son devoir envers ses membres. L'amour des oligarques se rattache uniquement sur le goût de la richesse et de l'honneur. Les inconvénients de ce régime sont si nombreux. Les oligarques n'ont pas un esprit cultivé sur les affaires politiques. Par conséquent, le mal sera toujours présent. L'homme oligarchique ne s'intéresse qu'à la richesse. Il est le plus injuste et déconsidère toute une foule dans l'administration suprême. L'éducation n'a pour eux aucune valeur significative.

I.3.3 La démocratie

La démocratie est un régime politique dans lequel la souveraineté est exercée par le peuple. C'est un régime qui exprime la volonté générale des citoyens qui sont à la fois législateurs et sujets des lois. L'homme se trouvant à la tête de ce régime doit être élu par le peuple. Nous constatons que dans la démocratie, le peuple reste un dirigeant, mais un dirigeant dirigé. Cependant, le véritable problème reste à savoir pourquoi l'auteur de *La République* s'est montré hostile à ce régime. De ce fait, l'hostilité de Platon au pouvoir démocratique se justifie du fait que pour accéder aux plus hautes fonctions de la cité, on n'a pas besoin d'être formé par les biens faits d'une excellente éducation. On n'a pas également besoin de fournir une preuve de sa sagesse et de son honnêteté comme le rapporte Platon :

« A l'homme qui entre dans la carrière politique on ne demande pas de fournir la preuve de sa science, et sa sagesse, non plus d'honnêteté de son passé. Il suffit, pour qu'on lui fasse confiance, qu'il affirme son dévouement à la cause du peuple. Car c'est un esprit large et point vétilleux qui règne dans cet état où l'on se contente de vagues promesses sans chercher à savoir si celui qui les formule est

capable de les tenir ! C'est un esprit doux qui par aversion pour toute hiérarchie légitime proclame l'égalité d'éléments par nature inégaux. »¹³

Ce pouvoir favorise les hommes non instruits à accéder à la tête du gouvernement. Il n'est pas le meilleur et ne peut assurer l'unité de la cité qui est dispersée. Loin d'asseoir la justice, il se caractérise par le mensonge, la corruption et toutes sortes d'injustices. La démocratie installe la haine, les guerres n'y manquent pas. Tout le monde peut diriger le peuple une fois élu. Si bien que ce régime se démarque des autres sur plusieurs plans, il n'est pas étonnant si Platon a adressé une critique sévère à ce pouvoir à cause de ses nombreuses incohérences. D'ailleurs, c'est cette démocratie qui a condamné injustement Socrate qui fut son maître.

L'homme démocratique s'empare des biens qu'il ne mérite pas en réalité. Les intérêts du peuple tombent encore une fois dans les mains des gens qui sont au plus haut rang de la cité. Etre à la tête d'un pouvoir démocratique est un des moyens les plus faciles de satisfaire ses désirs. C'est la plus grande occasion de devenir le riche des riches. Généralement, les chefs des cités démocratiques privilégient une concurrence de fortune. Une pareille situation s'observe aujourd'hui dans la quasi-totalité des pays démocratiques du monde en général, et plus particulièrement ceux de l'Afrique. L'intérêt particulier l'emporte sur l'intérêt général. Selon Platon, la démocratie est le seul régime qui permet aux cancre d'arriver au pouvoir par le simple jeu d'élection. On trouvera des hommes de toutes sortes dans ce gouvernement plus que dans aucun autre.

Ce pouvoir constitue en quelque sorte une ruine pour la cité. L'homme démocratique est indigne de respecter l'intérêt de la politique. La démocratie est le régime des aveugles. On ne saurait devenir homme de bien, que si dès l'enfance, on a joué au milieu des belles choses et cultivé de tout ce qui est beau. La conduite de cet homme démocratique se fait sans règle et se nourrit de la démagogie. Selon Platon, il est loin de satisfaire les exigences ethico-

¹³ PLATON, *La République*. Paris : Garnier Frères, 1960, p p. 51-52.

politiques. L'idéal politique dont rêve Platon ne se réalisera point dans ce régime, car il ne préconise pas la sélection des meilleurs dans l'administration suprême. L'inégalité entre les citoyens est très fréquente. La division du travail que préconise Platon n'a pas de signification. Le désordre se manifeste couramment à cause d'un manque de compétences pour les administrateurs. Depuis son temps, Platon a su démontré qu'avec ce pouvoir, les guerres succéderont aux guerres, les expéditions aux expéditions, les hostilités d'une si grande brutalité se déclencheront toujours et la cité restera épuisée. La violence et la volonté de domination sont des thèmes majeurs dans les démocraties actuelles. Théoriquement le régime démocratique préconise l'intérêt général du peuple mais pratiquement, il est loin de satisfaire cette exigence, car il rejette les bases d'une cité juste. La cité ne manquera toujours point à sombrer dans le désordre parce que tout le monde est appelé à l'administration.

Selon Platon, la démocratie athénienne fait d'une partie des citoyens des actionnaires fournissant à la politique une matière extrêmement riche. Elle fait de ces citoyens des personnes intéressées aux bénéfices des affaires communes. Ces actionnaires démocratiques ont toujours la possibilité d'intervenir d'une manière injuste dans la gestion de la chose publique. La politique de la démocratie s'organise d'une manière originale entre des tendances diverses. Cette distinction pose pour le développement de cité sur tous ces plans, un obstacle majeur. C'est la raison pour laquelle la pensée politique de Platon s'est attachée sérieusement à comprendre comment et pourquoi, pour quelles causes internes et externes, plus profondément pour quelles raisons la cité réussit à voir progressivement son organisation se défaire, et ses institutions se dégrader. Une grande partie de la philosophie politique de Platon aboutit à la conclusion selon laquelle le pouvoir démocratique préconisant l'égalité entre tous les membres de la cité est un échec de méditation.

I.3.4 La tyrannie

L'hostilité de Platon aux différents systèmes politiques ne s'arrête pas à la timocratie, à l'oligarchie et à la démocratie. L'auteur va encore plus loin en montrant le danger d'un autre pouvoir qui est sans doute la tyrannie. Cette dernière se définit comme étant un régime politique dans lequel le pouvoir est exercé, même maintenu par la force. Le tyran est celui qui s'empare dans la cité du pouvoir absolu par la violence. Le propre de ce pouvoir repose sur l'usurpation. Platon s'oppose à ce régime, car l'individu qui vit dans une cité tyrannique est dépourvu de sa liberté. La tyrannie n'est pas le meilleur des régimes qui convient à la cité idéale à cause de ces nombreuses vicissitudes. Dans ce pouvoir s'affiche une dictature nette. Le tyran est pervers, il est très loin de se soucier aux biens des citoyens, ceux de la cité, et se livre à tous les désirs de la concupiscence. Il donne des promesses qu'il n'a jamais respectées. De plus, nous constatons que la tyrannie est un pouvoir dangereux par rapport aux trois autres déjà étudiés, en vicissitudes. Le tyran est un homme qui, détenant le pouvoir suprême, l'exerce avec cruauté et sans respect de la loi. Platon écrit :

« Le tyran est un parricide et un triste soutien des vieillards, et nous voilà arrivés, ce semble à ce que tout le monde appelle la tyrannie : le peuple, selon le dicton, fuyant la fumée de la soumission à des hommes libres, est tombé dans le feu despotisme des esclaves et en échange d'une liberté excessive et inopportune, a revêtu la livrée de la plus dure et de la plus amère des servitudes. »¹⁴

La tyrannie est un système politique qui ne possède aucune constitution garantissant la liberté des individus et l'organisation de la cité. Le pouvoir est toujours pris sans aucune autorisation constitutionnelle. Dans la conception politique de Platon, la tyrannie est certainement un régime qui détruit violemment les biens et valeurs de la nation. L'âme du tyran sera toujours pauvre et inassouvie. C'est en jetant les yeux sur toutes ces vicissitudes que l'auteur de *La République* nous inscrit la formule suivante :

« Par conséquent, l'âme tyrannisée ne fera pas du tout ce qu'elle veut. Je parle de ce que veut l'âme tout entière, sans

¹⁴ PLATON, *La République*. Livre VIII, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 329.

cesse et violemment entraînée par un désir furieux, elle sera toujours en plein trouble et de remords.»¹⁵

Le pouvoir tyrannique reste conçu au fond de la réflexion politique platonicienne comme étant un composé de plusieurs constitutions. Le tyran est un malfaiteur de premier rang dans la cité. Il se donne une liberté extrême qui ne se soucie pas de celle d'autrui. Il fomenté la guerre et se rend de plus en plus odieux aux citoyens. Dans la cité, son bonheur traduit par conséquent le malheur des autres. Pour toutes ces raisons, il en ressort que chez Platon, le tyran est un des organisateurs des affaires sociales, comme le souligne très bien dans *La République* :

« Il est évident, dit-il que si la cité possède des trésors sacrés, le tyran puisera, et tant que le produit de leur vente pourra suffire, il n'imposera pas au peuple de trop lourdes contributions.»¹⁶

Rien d'important ne manque à un homme pour devenir tyran, il suffit d'être agressif et violent, être un usurpateur de premier rang. Cet homme est dépourvu d'un amour envers le peuple et détruit les valeurs de la cité. Ruiner le bonheur des uns et des autres dans la fin de retrouver une très haute satisfaction est un idéal pour lui. Le tyran est une personne ayant une âme très gourmande. C'est à cause de cette gourmandise qu'il ne veut pas voyager nulle part pour voir ce qui excite les hommes libres. Il reste souvent là où il se trouve et ne pense qu'à la manière dont, il peut davantage exploiter les droits des autres pour les faire siens. Nous remarquons que cet homme qui passe sa vie dans une pareille condition ne peut ni administrer la cité, ni sauvegarder la liberté du peuple. Platon écrit :

« Ainsi en vérité, et quoi qu'en pensent certains gens, le véritable tyran est un véritable esclave, condamné à vivre une bassesse et à une servitude extrême, et le flatteur des hommes les plus pervers, ne pouvant d'aucune façon satisfaire ses désirs, il apparaît dépourvu d'une foule, en vérité, à

¹⁵ PLATON, *La République*, livre IX, Paris Garnier frères, 1960, p. 340.

¹⁶ *Ibid.*, p. 329.

celui qui sait voir le fond de son âme, il passe sa vie dans une frayeur continuelle, en proie à des convulsions et à des douleurs. »¹⁷

Dans un tel régime, les affaires publiques sont toujours mal gérées. C'est à cause de cette mauvaise gestion que Platon s'est catégoriquement montré hostile à tout pouvoir qui se veut être tyrannique. Nous sommes convaincus des raisons pour lesquelles l'auteur ne se conforme pas de ce pouvoir politique dans la construction de la cité idéale. Ceci nous amène à comprendre que la tyrannie est un pouvoir totalitaire qui sépare sous plusieurs plans les citoyens. Nous enchaînons dans cette même visée en soulignant qu'Aristote, contemporain de Platon, a aussi sévèrement critiqué ce système politique. Suivant la voie tracée par son maître, ce grand penseur a su également démontrer les méfaits et handicaps de nombreux systèmes politiques. Ainsi affirme Aristote :

« La tyrannie n'est en effet que la monarchie tournée vers l'utilité du monarque, l'oligarchie à l'utilité des riches, la démocratie à l'utilité des pauvres, aucune des trois ne s'occupe de l'intérêt public. On peut encore dire un peu autrement que la tyrannie est le gouvernement despotique exercé par un homme d'Etat, que l'oligarchie s'entend du gouvernement des riches, et la démocratie, celui des pauvres ou des gens peu fortunés. »¹⁸

¹⁷ PLATON, *La République*. Livre IX, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 342.

¹⁸ ARISTOTE, *La Politique*. Paris : J.Vrin, 1977, p. 96.

DEUXIEME PARTIE :
PLACE DE LA PEDAGOGIE DANS LA
CONSTRUCTION DU PROJET POLITIQUE
PLATONICIEN

II.1 LA MYTHOLOGIE DE LA CONNAISSANCE

Le mythe est une réalité culturelle extrêmement complexe, une réalité qui peut être abordée et interprétée dans des perspectives multiples. La connaissance était d'abord mythique. Cependant, le déclin du mythe date du jour où les sages ont mis en discussion l'ordre humain, et ont cherché à le définir en lui-même, à le traduire en formule accessible à l'intelligence. Toutefois, nous soulignons que Platon en a donné du mythe une place importante dans ses idées politiques. Il existe donc des mythes proprement platoniciens.

II.1.1 La structure des mythes et notions politiques

Le mythe est un récit fabuleux de caractère plus ou moins sacré que l'on se donne en vue d'expliquer quelque chose. Il permet à l'esprit d'approfondir davantage toute réflexion. Platon dans la construction des idées politiques ne se prive pas des mythes. Il les adapte au contraire, pour en faire des mythes proprement platoniciens. Le mythe chez lui joue un rôle pédagogique, car il nous permet de rendre sensible tout développement abstrait. Il joue également un rôle spirituel dans la mesure où, il nous prépare à visionner les Idées qui se trouvent hors des réalités apparentes. L'usage du mythe chez Platon se présente sous forme d'un agencement intelligible qu'il faut toujours rechercher.

II.1.2 La théorie gnoséologique ou épistémologique

Notre effort dans cette théorie consistera à s'interroger sur la démarche que suit l'âme pour aboutir aux Idées véritables.

II.1.3 La théorie de la connaissance comme une nécessité ontologique

La contemplation du Bien est une affaire de l'âme. L'âme ressortie du sensible tend vers l'intelligible pour saisir l'ordre du Bien. Le Bien est nécessairement condition de sa liberté. La réminiscence rend possible l'accessibilité de l'âme dans le monde des Idées.

II.2 LE RAPPORT DE L'ÉDUCATION ET DE LA POLITIQUE

Dans l'optique platonicienne, la pédagogie ne saurait exister en dehors d'une visée politique. Certes, la pédagogie nous permet de distinguer ce qui est conforme au Bien et au juste. Elle est en ce sens au service de la politique.

II.2.1 Signification et valeur de l'éducation chez Platon

Platon préconise une profonde éducation dans le but de bien former les enfants. L'enfant nécessite un très bon encadrement qui lui permet de devenir un sujet vertueux. Il vient au monde dépourvu de toute connaissance. Seule l'éducation formera sa conscience. Elle lui fait sortir de son état initial, et lui prépare à mener une vie harmonieuse. L'éducation fait de lui un instrument de bonheur. Il ne faut point mésestimer l'éducation platonicienne, car elle est à l'origine des plus grands biens qui puissent arriver aux enfants en développant leurs facultés morales, physiques et intellectuelles. Selon Rousseau :

« Nous naissons faibles, nous avons besoin de la force, nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance, nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement, tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands nous est donné par l'éducation. »¹⁹

L'éducation de Platon est un lien de réforme, elle rend meilleur les gens en leur donnant un développement progressif de leurs facultés. Elle nous donne une lumière qui nous permet non seulement de reconnaître les choses, mais aussi qui nous aide à faire régner dans la cité, l'ordre. Henri Irène Marrou, dans son *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, montre très bien que c'est par elle que les individus deviennent vertueux. Ainsi écrit-il :

« On donne le non éducation, une formation pour qui, dès l'enfance, entraîne un sujet à la vertu et lui inspire le désir

¹⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation*. Paris : Garnier Frères, 1964, p. 7.

passionné de devenir citoyen accompli, sachant commander et obéir selon la justice. »²⁰

L'éducation chez Platon devient le fondement et la source de tout savoir. C'est grâce à elle que la cité vivra en paix. Platon n'est pas seulement un philosophe, mais aussi un pédagogue, un moraliste. Dans l'optique platonicienne, la seule solution de toutes les vicissitudes qui animent la cité, c'est avant tout l'éducation. Si le peuple demeure toujours dans l'ignorance, c'est tout simplement parce que les gens ne sont pas instruits à la manière souhaitée. L'éducation rend les gens honnêtes, comme l'affirme Platon :

« Car une éducation et une instruction honnêtes, quand on les préserve de toute altération, créent de bon naturels, et d'autre part, d'honnêtes naturels ayant reçu de cette éducation deviennent meilleurs que ceux qui les ont précédés, sous divers rapports et, entre autres, sous celui de la procréation. »²¹

L'éducation de Platon est finalement disposée pour combattre les maladies qui freinent le développement politique de la cité. L'effort de Platon est centré sur la nécessité d'une observation stricte de cette éducation à travers ces principes. Son centre d'intérêt n'est rien d'autre que l'instruction des hommes dans le but d'avoir des sujets qui savent protéger la cité sur tous les plans. L'organisation d'un système éducatif préoccupe sérieusement notre auteur. Il s'agit d'un mode d'organisation fondé sur la base de la morale. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette formule suivante :

« C'est l'homme tout entier qu'il faut former ou reformer, c'est le système d'éducation qui doit concourir à former ces vertus par l'habitude et l'exemple, par l'aménagement d'une vie artificiellement épurée de tout ce qui pourrait contrarier le projet politique et pédagogique. »²²

²⁰ Henri Irené MAROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris : Seuil, p p. 113-114.

²¹ PLATON, *La République*. Livre IV, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 175.

²² Pierre KAHAN, André OUZOULIAS, Patric THIERRY, *L'éducation : approche philosophique*. Paris : PUF, 1990, p p. 47-48.

Platon, dans son processus éducatif cherche à bien orienter l'individu, le tourner vers les choses merveilleuses de la cité. La philosophie platonicienne privilégie considérablement l'éducation pour la construction d'un projet politique. L'éducation des individus représente le seul fondement le plus solide pouvant leur apporter paix et bonheur. Le souci de Platon est avant tout centré sur l'effort d'éduquer le peuple pour sauver son bonheur en train de se détruire. En ce sens, l'éducation s'impose dans la fin de mettre aux termes les différentes sortes de corruptions qui fécondent la cité. Chez Platon, elle est une fonction politique. Puisque ce sont les philosophes rois ou les rois philosophes qui savent ce qu'est la vertu, la sagesse, ils sont alors ceux qui puissent instruire les enfants dans le chemin droit. L'éducation est alors une affaire des spécialistes et doit être surveillé par l'Etat. Platon écrit :

« Donc, pour le dire en peu de mots, il faut que ceux qui ont charge de la cité s'attachent à ce que l'éducation ne s'altère à leur insu, qu'en toute circonstance, ils veillent sur elle et, avec tout le soin possible. »²³

La pédagogie platonicienne cultive la liberté de l'esprit dans l'apprentissage des disciplines rationnelles. C'est l'entente entre les hommes qui fera naître sans doute l'amour dans la cité. Il représente le principal nœud qui garantit une meilleure organisation.

II.2.2 La place de la méthode dans cette démarche

Une des originalités de cette pédagogie platonicienne, c'est qu'elle est réglée par une méthode. Elle aide les éducateurs aussi bien que les éduqués. Nous comprenons pourquoi dans la pédagogie platonicienne, il y a différentes étapes. Il y a ceux pour devenir guerriers et ceux pour devenir véritables gardiens de la cité.

²³ PLATON, *La République*. Livre IV, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 175.

II.2.3 Analyse de la gymnastique

Nous avons parmi les premières disciplines fondamentales de cette éducation, la gymnastique. Elle est pour Platon une formation du corps. Il faut préciser que dans cette formation du corps, il y a deux aspects différents. Le premier c'est la lutte et le second, la danse. En ce qui concerne le premier, ce n'est pas n'importe quelle lutte qui convient à la gymnastique platonicienne. La lutte convenant à cette discipline est une « lutte droite ». Cette lutte que l'auteur met ici en valeur prépare de bons corps et de bons soldats. Platon soutient la thèse selon laquelle il faut apprendre les enfants la lutte pour se préparer à la guerre et non pas le contraire, la guerre pour se préparer à la lutte. Dans le passage suivant il rapporte :

« Les mouvements du combat guerrier ont vraiment, de tous leurs analogues les plus proches dans les mouvements de cette lutte, et qu'il faut par suite pratiquer celle-ci pour se former à celle là et non apprendre la guerre pour se former à la lutte. »²⁴

Quant à la danse, il faut également mentionner que ce n'est pas n'importe laquelle qui entre dans le cadre de cet exercice. Il y a d'une part une danse qui ne prépare pas des bons corps, et une autre qui les prépare. Par conséquent, la danse que l'auteur met ici en valeur est, par exemple, celle qui était pratiquée à Lacédémone et en Crète. La danse gymnique permet facilement aux soldats d'affronter les luttes défensives et offensives. Pour plus des précisions Platon ajoute ceci :

« Quant à la danse guerrière [...], elle imite, d'une part, les mouvements qu'on fait pour éviter les coups portés de près ou de loin, se jeter de côté, reculer, sauter en hauteur, se baisser, et d'autre part, le jeu de l'arc ou du javelot . »²⁵

La formation du corps qui passe par cette danse et qui se sert de la lutte droite nous procure la santé, la patience, la force, le courage, la souplesse, etc.

²⁴ PLATON, *Les lois*. Livre VII, Paris : Les Belles Lettres, 1976, p. 814d.

²⁵ *Ibid.*, 1976, p. 815d.

II.2.4 Analyse de la musique

La musique est une discipline qui consiste à former nos esprits. Elle a une importance majeure chez Platon. Grâce à elle, l'enfant aura le courage de prendre part aux différentes récitations qui gardent une harmonie. Cette discipline éveille son intelligence et le rend heureux. Elle reste conçue au fond de la pédagogie platonicienne comme étant le fondement et la préparation à toute vie communautaire.

Ce n'est pas n'importe quelle musique qui entre dans le cadre de la formation de l'enfant chez Platon. Il existe des récitations qui ne gardent pas l'harmonie. Ces dernières véhiculent des paroles mensongères et peuvent conduire l'enfant dans l'ignorance. Les chants dont, l'auteur met en valeur sont ceux qui honorent et valorisent l'existence des dieux. Ils sont par nature bons. Toute récitation qui ne respecte pas la divinité est à mettre en écart. L'enfant mérite d'apprendre les fables qui entraînent des progrès considérables de son âme et son esprit. Voici ce que dit Platon :

« La musique comprend l'ensemble des arts auxquels président les muses. Elle enferme donc tout ce qui est nécessaire à la première éducation de l'esprit. C'est par elle qu'on modèle pour la vie des âmes encore tendres : aussi importe-t-il qu'elle soit pure de tout élément douteux. »²⁶

Dans ces conditions, Platon insiste sur la nécessité de sélectionner les mélodies, choisir celles qui sont favorables pour l'enfant, et laisser celles qui ne le sont pas. Cette discipline doit être une sorte d'hymne dans lequel l'harmonie est toujours présente. Apprendre aux enfants des meilleures récitations est un devoir indispensable à remplir dans la cité. Le plan d'enseignement de cette discipline est toujours réglé par une méthode et des lois.

Cette éducation musicale platonicienne se fait en vue de sélectionner dès l'enfance, les véritables guerriers. Platon distingue également des récitations propres aux hommes et d'autres aux femmes. Cette distinction doit être

²⁶ PLATON, *La République*. Paris : Garnier Frères, 1960, p. 24.

prise en considération dans cette discipline, car le fait de mélanger les récitations des hommes et celles des femmes ne reflètent pas une harmonie chez Platon, c'est en quelque sorte le désordre. Or, le désordre est une des graves maladies de la cité. Dans cette formation musicale, il faut donner aux hommes des récitations qui chauffent leur corps et leur élèvent le courage, concernant les femmes, il faut à leur tour leur raconter des récitations qui leur prouvent le sens de la modestie.

La musique et la gymnastique sont pour Platon, deux disciplines fondamentales pour la formation des guerriers de la cité. L'éducation platonicienne est très sélective. Platon veut qu'on sélectionne les plus doués musiciens et harmonistes pour leur accorder de plus grands honneurs, afin de pouvoir les initier à la dialectique qui constitue le sommet de l'éducation politique. C'est à partir d'elle, que l'administration de la cité d'une manière juste sera possible. L'éducation chez Platon, se présente sous la forme d'un cursus par lequel les jeunes ont intérêt à s'y conformer pour faire naître la justice dans la cité. Vernant s'exprime ainsi :

« Platon est un philosophe. Il présente une théorie de l'éducation, telle que les grecs la concevaient, comme dressage des jeunes et sélection des meilleures à travers un cursus d'épreuves adaptées à la psychologie de leur âge et répondant aux besoins d'une cité parfaitement juste. »²⁷

II.2.5 Les cultures scientifiques

Les cultures scientifiques nous fournissent une explication indépendante de la qualité du sensible. Un certain rapprochement entre mathématiques et dialectique est envisageable chez Platon. Il s'observe loin de l'espace et n'entraîne pas une confusion entre ces deux arts. Ce rapprochement se trouve dans l'esprit. Les mathématiques pour Platon sont intermédiaires entre le degré le plus bas de la connaissance, le monde sensible et le degré le plus haut, le monde intelligible.

²⁷ Jean Pierre VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour*. Paris : Gallimard, 1989, p. 177.

II.2.6 La dialectique

Platon place au sommet de son éducation politique la dialectique. Elle est la dernière étape de sa réforme pédagogique. La dialectique témoigne un jugement équilibré à l'égard de toute chose. La dialectique ou l'art de raisonner est le fruit de l'activité de la Raison. Pour mieux la comprendre, il est nécessaire de se référer à la procédure de Socrate à propos de son art de la parole, un art qui vise comme objectif principal la vérité. Bien que Platon dans sa dialectique aille au-delà de Socrate, rappelons du moins que le point d'appui de la dialectique platonicienne est celui de Socrate. Cette interprétation semble soutenue par Paul Foulquié dans *la dialectique* :

« La dialectique platonicienne c'est d'abord la dialectique socratique : l'art du dialogue et de la discussion, celui de s'élever à la définition générale en partant de faits concrets et de la vérifier en se référant à d'autres faits. Mais Platon va plus loin que Socrate : non content de s'élever des individus aux espèces et des espèces aux genres, il cherche à établir une hiérarchie de genres et atteindre par intuition les types mêmes auxquels participent les êtres dont nous avons l'expérience. »²⁸

De ce fait, nous constatons que cette dialectique platonicienne a surtout deux aspects fondamentaux : un aspect de discussion et un aspect métaphysique. C'est ce second aspect qui est vraiment constitutif de la dialectique platonicienne. Cela ne signifie pas que l'autre est à négliger, mais c'est pour montrer que l'aspect métaphysique a une importance capitale chez Platon.

La dialectique est une discipline qui demande une très longue préparation en matière d'éducation, mais aussi une formation sur les connaissances mathématiques. Elles sont indispensables dans l'apprentissage de la dialectique. En ce sens, sans ces connaissances là, on ne peut pas s'initier à la dialectique. Les mathématiques sont intermédiaires entre la connaissance sensible et la connaissance intelligible.

²⁸ Paul FOULQUIÉ, *La dialectique*. Paris : PUF, 1953, p. 18.

Certes, avec la dialectique, le philosophe accède à l'anhypothétique, à la connaissance immuable. La différence comprise entre les mathématiques et la dialectique est simple. La connaissance du mathématicien et du dialecticien ont une clarté différente. La connaissance du mathématicien a une portée logique pendant que, la connaissance du dialecticien a une portée téléologique. Autrement, les mathématiques nous aident à concevoir une vie de l'ensemble du monde intelligible. Leurs faiblesses reposent sur le fait que leurs résultats sont hypothético-déductifs.

A l'opposé des connaissances mathématiques, la connaissance dialectique nous permet de visionner le soleil intelligible. La connaissance dialectique n'est pas une connaissance hypothétique qui remonte d'hypothèse en hypothèse. Elle est plutôt une connaissance noétique, une connaissance qui se dirige droit vers le principe inconditionné, le principe du Bien.

D'ailleurs, pour pouvoir s'initier à la dialectique, Platon élabore plusieurs conditions : il faut avant tout une très bonne mémoire, un amour de tout espèce de travail, une connaissance sur les autres disciplines telles que, la musique, la gymnastique, les cultures scientifiques telles que l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie. Avec toutes ces connaissances, il ne suffit pas toujours de s'initier à cette formation. Il y a encore une autre condition qui est capital chez Platon. Il est recommandé d'atteindre un âge bien défini, trente ans au minimum. Il est nécessaire d'avoir également un amour dans cette discipline, comme le rapporte dans ce passage suivant :

« D'abord, celui qui veut s'y appliquer ne doit pas être boiteux dans son amour pour le travail, c'est-à-dire laborieux pour une moitié de la tâche et paresseux pour l'autre, ce qui est le cas de l'homme qui aime la gymnastique, la chasse, et se livre avec zèle à tous les travaux corporels, mais n'a par ailleurs aucun goût pour l'étude, la conversation, la recherche, et déteste tout travail de ce genre. Est boiteux aussi celui dont l'amour pour le travail se rapporte du côté opposé. »²⁹

²⁹ PLATON, *La République*. Livre VII, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 294.

Chez Platon, les jeunes qui n'ont pas les compétences déjà soulignées n'ont pas le droit d'apprendre cette science, car elle est réservée aux adultes. Être adulte ne signifie pas seulement être âgé, mais, être en possession de la maîtrise de soi, être un amoureux. L'amour n'est pas à comprendre au sens d'une satisfaction du désir sexuel. L'amour de Platon dont, il est question ici est un amour philosophique. Un amour qui conduit sans doute l'intéressé vers les régions nocturnes et purificatrices, les régions divines, les régions intelligibles. Platon écrit :

« Ainsi donc, je déclare, l'amour est entre les dieux, celui qui a le plus d'ancienneté, le plus de dignité, le plus d'autorité pour conduire les hommes à la possession de la vertu et du bonheur. Aussi bien dans leur vie qu'après leur mort. »³⁰

Ceux qui se lanceront à apprendre la méthode dialectique sans avoir les qualités recommandées, la mépriseront pour toujours dans leur vie. Ils interpréteront mal cette science et seront loin de comprendre les avantages qu'elle renferme. Une telle discipline regroupe plusieurs connaissances. C'est une preuve de plus qui conduit Platon à interdire aux jeunes gens de s'adonner à elle sans être digne. Pour lui, ça serait une grave erreur si les hommes s'initient à elle sans la maturité. Seuls les hommes authentiques accéderont à la formation dialectique. A ce sujet il s'exprime ainsi :

« La faute que l'on commet aujourd'hui, repris-je, et qui est cause du mépris qui retombe sur la philosophie, tient comme nous l'avons précédemment dit, à ce que l'on s'adonne à cette étude sans être digne, en effet, il ne fallait point que l'abordent des talents bâtards mais seulement des talents authentiques. »³¹

Philosophie et dialectique ont la même clarté dans le vocabulaire platonicien. Un vrai philosophe est sans doute un vrai dialecticien. Autrement, la puissance dialectique et la puissance philosophique ont les mêmes fins. Platon remarque que les jeunes gens qui s'appliquent à la dialectique sont ceux à peine

³⁰ PLATON, *Phédon, Le Banquet, Phèdre*. Paris : Les Belles Lettres, 1983, p. 108.

³¹ PLATON, *La République*. Livre VII, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 294.

sortis de l'enfance. Par conséquent, ils rencontrent d'énormes difficultés et l'abandonnent finalement. Ces genres d'hommes se croient être des philosophes et nous avons aussi tendance à leur attribuer le véritable titre de dialecticien. Selon Platon, ces hommes ne sont ni des dialecticiens, ni des philosophes authentiques. La preuve est simple à comprendre : le temps passe, leurs ardeurs s'éteignent et ne se rallument plus. Ils ne sont pas en mesure de contempler le soleil intelligible, afin de venir rendre compte du sensible. Leur inauthenticité est la marque d'un dispositif tourné vers le désespoir, la désorganisation sociale, même politique.

Pour sortir de cette impasse, les hommes doivent partir sur la base de l'éducation, et cela doit se faire dès leurs enfances. Le bon dialecticien est celui qui a su en entier et sans relâche la logique platonicienne de la pédagogie. Platon est un réformateur socio-politique. Il a bâti un système d'éducation préconisant la sélection de ceux qui seront les meilleurs pour l'administration des affaires étatiques.

Platon s'est sans doute convaincu que sans la connaissance du bon dialecticien, l'administration de la cité sera toujours handicapée. C'est la raison pour laquelle ceux qui doivent l'administrer seront ceux qui ont l'esprit propre à la philosophie, à la dialectique. Dans le système éducatif platonicien, la dialectique est certes, la plus dure formation par rapport aux autres. Elle est alors dangereuse pour tout individu qui ne s'est pas conformé à la méthode éducative platonicienne. Dans le cas opposé, elle est très utile pour celui qui a été longuement préparé. La puissance dialectique est finalement un couteau encore à double tranchant. Mangalaza nous écrit :

« Car la dialectique est comme un couteau tranchant : pour celui qui sait convenablement s'en servir, elle est d'une grande utilité pratique, dans le cas contraire, elle est sérieusement nuisible. »³²

³² Eugène Régis MANGALAZA, *Lire et comprendre Platon*. Publication du Centre de Recherche Pédagogique de Toliary, 1979, p. 59.

Platon souligne clairement qu'apprendre la dialectique, et aboutir à son terme, est indispensable pour la gestion des affaires de l'Etat. C'est une tâche qui réclame un parcours long. La dialectique est une méthode d'examen et de discussion. Elle est ensuite une méthode cathartique et de cosmologie rationnelle dans la mesure où, elle demande que soit connue l'essence, la nature réelle des choses. Seule la pensée du dialecticien a des ailes capables de réactiver le souvenir pour retrouver la contemplation originaires qui est la source de tout savoir. La dialectique est la voie par laquelle, si les hommes s'y conforment et suivant ces lois, la contemplation des idées intelligibles ne sera pas vouée à l'échec.

La dialectique est une méthode qui, rejetant les hypothèses non fondées, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions. Elle retire peu à peu l'œil de l'âme tombé dans l'ombre pour le conduire vers la lumière éternelle. Par ces démarches rigoureuses, elle facilite l'élan vers l'intelligible. Au fond de la philosophie politique de Platon, la dialectique reste une science noble qui n'est pas à la portée de tout le monde. Grâce à elle, l'âme s'habitue à contempler la connaissance du Bien.

La dialectique a une très grande importance dans l'éducation politique de Platon. La puissance dialectique nous oriente vers choses nécessaires et utiles de la cité. Elle élève l'âme vers les régions suprêmes afin qu'elle contemple le Bien. Elle est une des véritables bases de l'organisation de la cité chez Platon. La dialectique conduit l'homme vers le droit chemin, chemin de la justice. Par elle, notre esprit se libère et devient habile dans toutes les autres sciences. La dialectique apparaît pour Platon comme l'unique et véritable science du Bien dans la mesure où, sa démarche tend vers la source de la connaissance qui se situe sur l'intelligible.

La méthode dialectique exige au minimum cinq ans de formations. Puisqu'on s'initie à elle à partir de trente ans, force est de constater que le benjamin des dialecticiens aura au moins trente cinq ans. Il est important de préciser également que la dialectique a une démarche double. La première démarche est dite ascendante. Elle consiste à nous élever petit à petit jusqu'au dernier fon-

dement de la connaissance. La deuxième démarche est dite descendante. Elle consiste à retourner sur le point de départ, afin de rendre compte aux autres.

L'allégorie de la caverne symbolise nettement cette double démarche. En dernière analyse, la dialectique ascendante nous permet d'atteindre l'inconditionné pour organiser le conditionné, l'anhypothétique pour fonder l'hypothétique. Aux termes de cet exercice, les véritables dialecticiens peuvent effectivement administrer la cité. Cette administration ne se fait pas à l'âge de trente cinq ans, mais c'est plutôt à l'âge de cinquante ans au minimum. Platon se montre ici comme un défenseur de la gérontocratie et s'exprime ainsi :

« Et lorsque ils auront atteint l'âge de cinquante ans, ceux qui seront sortis sains et saufs de ces épreuves et seront distingués en tout et toute manière dans leur conduite et dans les sciences, [...], ils s'en serviront comme d'un model pour régler la cité, les particuliers et leur propre personne. »³³

L'administration de la cité chez Platon exige cinq ans de formation dialectique au minimum et quinze ans de stage pratique au moins. Ces deux conditions sont impératives pour diriger la cité. L'authenticité d'une telle administration nécessite une très sérieuse compétence. Mugnier se lie à Platon en écrivant ceci :

« [...], Platon nous enseigne que l'homme ne sera digne de commander aux autres que s'il est sorti de la caverne et s'est élevé de la région de l'ombre et des ténèbres à la région de la lumière, c'est-à-dire du monde des apparences, des phénomènes, au monde des réalités de ce qui n'apparaît pas, des idées ou des essences, bref au monde intelligible. »³⁴

Selon lui, c'est cette ascension longue qui lui permettra de visiter la Beauté absolue, afin de la contempler. Les dialecticiens seuls sont capables de regagner cette Beauté qui s'oppose véritablement à la beauté sensible. C'est

³³ PLATON, *La République*. Livre VII, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 299.

³⁴ René MUGNIER, *Le sens du mot divin chez Platon*. Paris : J. Vrin, p. 113.

sous cet angle que Schuhl nous résume sa position qui cadre bien avec celle de Platon :

« La Beauté absolue s'oppose, non seulement aux beautés sensibles, prises dans le flux mouvant du devenir, mais aussi, et à plus forte raison, aux beautés toutes relatives de l'art, à celles surtout d'un art sophistiqué qui, elles sont belles vues d'ici, l'aides vues delà. »³⁵

La Beauté intelligible ne se réduit point à la beauté sensible. La première dépasse largement la seconde si bien en clarté qu'en puissance. La Beauté intelligible est très supérieure dans la mesure où, elle représente un principe absolument Un, et incomposé qui est le fondement de tout. En résumé, nous aboutissons à la conclusion selon laquelle la dialectique est la science du Bien. Or, ce Bien ne se retrouve que dans les régions de l'intelligibilité et celles de la divinité. Ce qui nous pousse à dire que chez Platon la purification intellectuelle et la purification spirituelle ont logiquement la même clarté. Nous constatons en tout cela, un commun accord entre le véritable philosophe et le véritable croyant. La philosophie platonicienne a toujours donné un poids considérable à la séniorité. Le refus de l'apparence dans l'exercice dialectique est un fait remarquable qui se retrouve partout dans l'œuvre de Platon. Ce qui préoccupe sérieusement notre auteur dans cet exercice consiste à découvrir sous le rapport de la multiplicité, un principe unique à partir duquel participent les autres. Ce principe est certes, celui du Bien.

³⁵ Pierre-Maxime SCHUHL, *Platon et l'art de son temps*. Paris : Librairie C. Kleicsei, 1960, p. 60.

II.3 L'EVOLUTION DE LA THEORIE DES IDEES

Platon s'est convaincu du fait que la réalité est toujours soumise à un devenir perpétuel. La quête des Idées est donc, une condition sine qua non pour notre salut. Ces Idées ne sont pas dans le sensible, elles sont dans l'intelligible. Selon Platon, la pluralité des idées sensibles pose un problème sur la vraie connaissance. Les Idées sont des principes anhypothétiques qui fondent la certitude et la vraie science. D'où, le rapport entre le monde des Idées et la bonne gouvernance.

II.3.1 Les caractéristiques des Idées

Chez Platon, les Idées ont les caractéristiques suivantes : la réalité, la spiritualité l'immutabilité, la pureté, etc.

II.3.2 L'éclat de l'idée de beauté et son imitation

Platon fut l'un des premiers grands penseurs de l'Antiquité à avoir renoncé aux théories de ces prédécesseurs qui étaient partout rependues. Ces théories avec lesquelles il s'oppose nous apprennent que les plus belles choses qui se trouvent dans l'œuvre de la nature sont des réalités purement vraies. Aux yeux de Platon, ces réalités apparentes ne sont pas originales. Elles ne sont que des archétypes des vraies réalités qui se trouvent hors de la sphère mouvante. La beauté apparente imite cette création intelligible. La véritable Beauté n'est pas belle d'un côté et laide de l'autre. Elle se manifeste en soi et par soi, dans l'éternité sous une forme unique. Son genre est immuable et indestructible.

II.3.3 La supériorité de la théorie de l'amour platonicienne

Chez Platon, il y a un lien étroit entre l'amour et la philosophie. L'amour fait naître le vrai savoir, la vraie sagesse, et permet de bien distinguer le bien du mal. L'amour platonicien se présente comme une force qui active les ailes de l'âme.

TROISIEME PARTIE :
SOCIOLOGIE JUSTE PLATONICIENNE ET
SA PORTEE DANS LA PENSEE ACTUELLE

III.1 LES QUATRE VERTUS CARDINALES

La cité que nous voudrions construire doit renfermer les vertus demandées pour qu'elle soit juste. La vertu est un savoir qui implique un travail de conversion dont, le philosophe est capable de nous faire découvrir.

III.1.1 La sagesse

Dans la tradition philosophique grecque, la sagesse est synonyme vague de savoir, de connaissances parfaites, de philosophie etc. Elle est pour Platon, la vertu suprême de l'Etat. elle se trouve en ce sens dans la classe des magistrats. Les philosophes aiment toujours la sagesse parce qu'elle leur permet de reconnaître les essences éternelles qui ne sont point soumises au devenir.

III.1.2 Le courage

Le courage est une vertu réservée aux guerriers de la cité. Le véritable courage est celui qui s'observe beaucoup et longtemps, qui n'avance qu'avec lenteur et réflexion.

III.1.3 La tempérance

Elle est une vertu qui cherche à inscrire un parfait accord entre le supérieur et l'inférieur. C'est une sorte de calme, de pudeur, c'est la pratique du bien. Elle n'appartient pas exclusivement à une des classes sociales, comme c'est le cas des autres vertus précédentes.

III.1.4 La justice

En quoi consiste la justice dans la philosophie politique de Platon ? Avant de répondre à cette question, il nous est indispensable de voir sa définition habituelle. Malheureusement, c'est très difficile de donner une définition exacte et pratique de cette notion. La justice est le plus souvent employée pour désigner tout ce qui est conforme avec le droit. Elle signifie l'égalité, traduit l'impartialité. La justice vise en ce sens la répartition égale des avantages dans le groupe social.

Cependant, Platon analyse la vertu de justice dans une approche différente. La justice représente avant tout une des quatre vertus qu'il distingue. Elle est une vertu comme la sagesse, le courage, et la tempérance. La justice représente la base de toutes ces vertus. Elle constitue également le complément des autres vertus que nous avons examinés. Platon nous rapporte ceci :

« Je crois que dans la cité le complément des vertus que nous avons examinées, tempérance, courage et sagesse, est cet élément qui leur a donné à toutes le pouvoir de naître et après leur naissance, les sauvegarde tant qu'il est présent. Or nous avons dit que la justice serait le complément des vertus cherchées, si nous trouvions les trois autres. »³⁶

La justice vue selon les mots de Platon se démarque de la conception courante. Cette conception habituelle vise l'égalité sans prendre compte des différences de fait et de nature qui existent entre les individus dans la cité. La conception courante suppose un traitement égal pour tous en dépit de ces différences. Selon Platon, personne ne soutiendrait jamais que les hommes soient égaux naturellement. Il y a ceux qui sont faibles, ceux qui sont moyens, ceux qui sont très forts. Toutefois, ils partagent tous la même terre. Mangalaza affirme de nouveau :

« La terre est mère nourricière, il y a un attachement profond qui lie l'homme à cette terre qui a reçu ses premiers vagissements, l'a vu grandir et qui accueillera plus tard son dernier soupir. Il y a un mystère qui lie l'homme à sa partie. »³⁷

Le souci primordial de Platon consiste à cohabiter tous les individus dans le bonheur. C'est cette cohabitation de tout un chacun dans la paix qui traduira la justice. C'est la raison pour laquelle l'auteur de *La République* met profondément l'accent sur la division du travail. Platon s'est montré convaincu que les hommes sont appelés d'une manière naturelle à vivre ensemble pour remplir des fonctions vitales, telles que la nutrition, la conservation, la reproduction, etc.

³⁶ PLATON, *La République*. Livre IV, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 185.

³⁷ Eugène Régis MANGALAZA, *Lire et comprendre Platon*. Publication du centre pédagogique de Toliary, 1979, p. 15.

Chez lui, la division du travail doit naître même dans cette vie collective. La justice se réalisera à partir du moment où, chaque groupe social honore respectivement la fonction qui lui est assignée dans la cité. Platon écrit :

« Vous êtes tous frères dans la cité, leur dirons-nous, continuant cette fiction, mais le dieu qui vous a formés a fait entrer de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander : aussi sont-ils les plus précieux. Il a mêlé de l'argent dans la composition des auxiliaires, du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans. »³⁸

Certes, l'unité de la cité est une condition principale chez Platon. Elle est une unité d'une multiplicité. Dans l'optique platonicienne, elle ne peut dès lors se réaliser que dans une organisation bien déterminée. Les citoyens de la cité, comme nous venons de le souligner autrement, ne sont pas doués de la même manière. Les uns sont lents, les autres sont vifs et accessibles à la colère. Il y a aussi ceux qui sont attirés vers les choses de l'esprit. Faire régner la justice dans la cité signifie ordonner ces diversités naturelles. Ordonner selon le vocabulaire de Platon, c'est faire correspondre à chaque groupe social la charge qui lui appartient. Cet agencement fraternel se nomme la *philia* platonicienne. Mangalaza se lie à lui en affirmant ceci :

« La *philia*-platonicienne (fraternité, amitié) qui lie les membres de la cité est une re-actualisation de l'action divine. Les rapports réellement authentiques qui lient les membres de la communauté entre eux sont d'ordre religieux et non seulement une pure convention. Dieu a fait tous les hommes frères dans la mesure où ils sont tous fils de la terre : La philosophie politique de Platon débouche donc sur la philanthropie. En dépit de leur différence qualitative (classe d'or, classe d'argent, classe d'airain), il y a une égalité originelle du fait de l'appartenance à une seule et même origine »³⁹

³⁸ PLATON, *La République*. Livre III, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 166.

³⁹ Eugène Régis MANGALAZA, *Lire et comprendre Platon*. Publication du centre de recherche pédagogique de Toliary, 1979, p. 18.

Parler de la justice sociale chez Platon laisse entendre que chaque classe accomplit son travail et chacun selon ses aptitudes propres. La bonne marche du corps politique requiert des services différents comme la production, la défense du territoire, et l'administration. C'est bien ce principe qui détermine la sociologie de Platon basée sur l'idée de justice. Le vrai problème de la politique chez lui, est alors d'organiser d'une manière adéquate les relations entre ces différentes classes sociales. Platon se justifie ainsi :

« Le principe que nous avons posé au début, lorsque nous fondions la cité, comme devant toujours être observé, ce principe ou l'une de ses formes est, ce me semble la justice. Or nous posions, et nous avons souvent répété, que chacun ne doit s'occuper dans la cité que d'une seule et unique tâche, celle pour laquelle, il est le mieux doué par nature. »⁴⁰

L'analyse politique de la justice constitue une nouveauté dans la philosophie grecque en particulier, mais aussi dans l'histoire de la philosophie en générale. Lorsque la classe des hommes d'affaires, la classe des gardiens, et la classe des auxiliaires exercent les mêmes fonctions, ou une d'elles exerce la fonction d'une autre, ou encore à l'intérieur d'une, un individu s'empare de plusieurs tâches, la cité sera interprétée injuste et désorganisée. Platon cite :

« La révolte d'une partie contre le tout pour se donner une autorité à laquelle elle n'a point droit, parce que sa nature le destine à subir une servitude que ne doit point subir ce qui est de race royale. C'est de là, dirons-nous, de ce trouble et de ce désordre, que naissent l'injustice, l'incontinence, la lâcheté, l'ignorance, et tous les vices en un mot. »⁴¹

Nous savons parfaitement distinguer la cité juste de l'injuste, l'homme juste de l'injuste. La justice chez Platon n'est pas le fait de respecter une loi qui ne tient pas compte des inégalités naturelles. Elle est plutôt le fait de voir chaque classe et individu se cantonner strictement de son propre travail, comme l'écrit dans la citation suivante :

⁴⁰ PLATON, *La République*. Livre IV, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 185.

⁴¹ *Ibid.*, p. 185.

« Ainsi donc, poursuivis-je, ce principe qui ordonne à chacun ou à chacune de remplir sa propre fonction pourrait bien être, en quelque manière, la justice. »⁴²

Par ailleurs, il est nécessaire de préciser que dans *La République*, l'auteur privilégie une compatibilité entre l'étude de l'âme et celle de la cité. Il y a alors un rapport étroit entre la psychologie et la sociologie chez Platon. Pour mieux asseoir la cité dans le bonheur, dans la bonne gouvernance, Platon s'efforce à nous démontrer que la justice dans la cité et dans l'individu sont deux thèmes inséparables. Ainsi affirme-t-il :

« Donc l'homme juste, en tant que juste ne différera point de la cité juste, mais il lui sera semblable. »⁴³

Platon applique le principe de l'organisation de la cité juste à l'âme humaine. Dans la cité, il met en valeur la présence de trois classes sociales. Dans l'individu, il attribue à l'âme trois facultés. Certes, le souci premier est le côté social dans la mesure où notre auteur dans sa politique s'efforce pour organiser une cité juste. Toutes fois, cet aspect sociologique a pris ces différentes sources dans un aspect psychologique qui débouche sur les multiples attributions que Platon donne à l'âme humaine.

Ce Schéma tripartite est pareil dans la cité aussi bien que dans l'individu. En ce sens, le microcosme de l'individu et le macrocosme de la cité se rapportent à un seul objectif. Ainsi, la relation étroite entre l'individu et la cité apparaît définitivement. L'angle psychologique qui débouche sur l'étude de l'âme et l'angle sociologique qui débouche sur l'étude de la cité forment un tout inséparable. Ce tout inséparable est pour Platon la condition de la réalisation de la cité juste. Abel défend ce propos en rapportant ceci :

« Aux trois fonctions sociales : gardiens ou magistrats guerriers et producteurs, correspondent chez l'individu trois fonctions psychologiques. Et la relation fonctionne tout aussi bien au sens inverse. Aux trois fonctions psychologiques des

⁴² PLATON, *La République*. Livre IV. Paris : Garnier Frères, 1960, p. 185.

⁴³ *Ibid.*, p. 187.

individus correspondent trois fonctions sociales. C'est cette relation réciproque qui constitue profondément une cité vivante. »⁴⁴

Le thème de la justice se trouve en majorité à toutes les pages de *La République*, il est le plus dominant. Platon attache en grande partie sa réflexion autour de ce thème, dans l'espoir de faire vivre l'individu et la cité dans le bonheur. Si les différentes parties de la cité ne sont pas en ordre, directement celles de l'âme ne le sont pas. Il en est de même pour le cas inverse : si les différentes parties de l'âme ne sont pas en commun accord, automatiquement celles de la cité ne le sont jamais. L'âme et la cité sont liées. L'équilibre entre les parties de l'âme et celles de la cité sont à bon droit ce principe qui fonde la justice chez Platon. Auguste Dies en a fait fort justement la remarque :

« Or l'ordre de l'âme est, comme l'ordre du monde, fait d'égalité géométrique pour l'individu comme pour la cité, il n'y a de salut que dans la justice. »⁴⁵

Enchaînement sur la même voie, nous constatons qu'il y a clairement chez Platon, la volonté de conférer à chaque individu une plus juste place dans la cité. Le statut de l'âme et le statut social se lient ensemble. C'est cette articulation qui fera que l'homme juste vivra dans une cité juste et parfaitement organisée. Le projet sociologique de Platon l'a encore orienté dans une psychologie. Le couple âme, cité ou cité, âme fonde la vertu de justice dans le langage platonicien. Ce principe logique nous pousse à comprendre en dernière analyse que la vertu de justice se présente comme une vertu de synthèse, exigeant une maîtrise de soi, un ordre et, en fin, une hiérarchisation.

⁴⁴ Jeannièrè ABEL, *Lire Platon*. Paris : Aubier, 1990, p. 245.

⁴⁵ Auguste DIES, *Autour de Platon*. Paris : Les Belles Lettres, 1972, p p. 405-406.

III.2 LA PSYCHOLOGIE PLATONICIENNE

La psychologie de Platon porte sur l'étude de l'âme. Parler d'elle, c'est d'une manière ou d'une autre parler d'une réalité dont, il faut maîtriser une existence qui ne peut y avoir ni description directe, ni appréhension immédiate. Elle nous est uniquement présentée comme une réalité évidente.

III.2.1 La vision de l'âme chez Platon

L'analyse de l'âme a conduit Platon dans une réflexion psychologique. Nous notons ici que Platon n'arrive pas vraiment à nous préciser clairement et distinctement ce qu'elle est. Il pense au corps à partir de l'âme. ce qui est nettement affiché chez lui, c'est que l'âme est spiritualisé, elle est immortelle.

III.2.2 L'âme et ses différents modes d'existences

Platon suit une démarche psychologique dans le but de nous montrer que l'âme est bien un principe automoteur et du mouvement. C'est donc un principe immortel. Le mouvement constitue les différents modes d'existences de l'âme.

III.2.3 La tripartite de l'âme

L'intériorité de l'âme est obscure, raison pour laquelle l'âme ne se renferme jamais sur elle même. Elle est tirée vers le haut, tout comme vers le bas. Platon en donne à elle une référence tripartite : La concupiscence, c'est d'elle que dépendent les besoins naturels tels que la faim, la soif, le désir sexuel. Le cœur, c'est d'elle que dépende le courage. La Raison, c'est d'elle que dépende la compréhension.

III.3 LA CITE IDEALE

Dans la cité idéale, Platon a beaucoup insisté sur la division du travail. Chaque classe doit respectivement assumer la fonction qui lui correspond. La classe des aristocrates doit prendre en charge l'administration suprême, la classe des soldats garantit la sécurité, et la classe d'airain assure la production, le commerce, l'économie etc. Si une classe parmi les autres n'effectue pas son travail dans les meilleures conditions, la cité ne sera jamais harmonieuse, juste et, organisée. Platon se justifie ainsi :

« La confusion et la mutation de ces trois classes entre elles constituent donc pour la cité le dommage suprême, et c'est à très bon droit qu'on appellerait ce désordre le plus grand des méfaits. »⁴⁶

III.3.1 La classe des travailleurs

Cette classe occupe chez Platon le dernier rang de la cité idéale. Elle se trouve derrière les deux premières, elle est au plus bas degré. La classe d'airain est certes, la plus inférieure par rapport aux autres. Malgré son infériorité, Platon l'a conférée un rôle très important. Evidemment ceux qui représentent cette classe ne peuvent, ni administrer la cité, ni garantir le territoire en sécurité. La première fonction est réservée aux magistrats et la seconde, aux guerriers. La tâche principale qui lui est réservée c'est d'assurer le pain quotidien de la cité.

De ce fait, il convient de constater que les partisans de cette classe sont directement les plus nombreux par rapports aux deux autres. Les commerçants, les artisans, les cultivateurs, les pêcheurs, les charpentiers font tous partir. Nous constatons qu'elle est composée de plusieurs catégories de personnes. Apparemment, elle est la plus riche, car elle alimente la cité en objets utiles dans la vie courante. C'est elle qui produit la nourriture. Sans elle, la cité risque

⁴⁶ PLATON, *La République*. Livre IV, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 186.

de tomber dans la famine. Il faut comprendre que malgré sa force de produire, cette dernière a toujours besoin de l'assistance des autres classes.

Platon a attribué à cette dernière une très haute valeur significative. Ensuite, pour que l'ordre trouve sa raison d'être, chaque individu de cette classe ne doit s'occuper que son propre travail. Ce n'est pas légitime qu'un homme entreprenne par exemple, le métier de commerçant en même temps celui de cultivateur ou d'artisan. Pour que la désorganisation sociale ne trouve pas sa place, chaque personne doit exercer sa fonction sans se mêler de celle d'autrui. Soit, on est commerçant, soit, on est charpentier, soit, on est cordonnier. S'emparer de plusieurs fonctions n'est que le signe d'une injustice. Platon écrit :

« Qu'un charpentier entreprenne d'exercer le métier de cordonnier ou un cordonnier celui d'un charpentier, et qu'ils fassent échange de leurs outils ou de leurs salaires respectifs, ou bien qu'un même homme tente d'exercer ces deux métiers, [...], crois tu que cela puisse nuire grandement à la cité. »⁴⁷

Ici, le souci profond de Platon s'affiche d'une manière définitive. Il cherche à réorganiser la cité, tout en nous donnant de nombreux détails sur les différentes mesures à prendre, notamment au sein de chaque classe sociale. Le but à atteindre est l'entente entre les hommes dans la division et répartition des fonctions. L'une des remarques la plus importante de cette organisation est la suivante : avoir les trois classes sociales ne suffisent pas pour traduire juste et organisée la cité, dans la mesure où, la classification et le respect des fonctions à l'intérieur de chacune, est une nécessité. Abel se lie à Platon en nous rapportant ceci :

« La cité est juste quand chacun de ses membres, dans chacune des trois classes, possède tout ce qui lui appartient, dispose vraiment de ce qui est indispensable, mais ne s'aventure pas à prendre des responsabilités dans un domaine où il est incompétent. »⁴⁸

⁴⁷ PLATON, *La République*. Livre IV, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 186.

⁴⁸ Jeannière ABEL, *Lire Platon*. Paris : Aubier, 1990, p. 243.

III.3.2 La classe des soldats

Quels sont les représentants de cette classe dans la philosophie politique de Platon ? La réponse à cette question est simple. Dans la hiérarchisation des classes, Platon place derrière la classe des magistrats suprêmes, les gardiens. Ces derniers pour lui, ne pensent pas à assurer l'administration de la cité, car c'est une fonction qui ne leur appartient pas. Ils ne pensent non plus à la production, car c'est une tâche qui correspond à une autre partie de la cité.

Ceci étant, nous comprenons que les guerriers ont une fonction bien déterminée dans la cité idéale. La tâche qui leur est conférée c'est la défense de l'Etat et du peuple. Ces personnes sont formées pour être des soldats. En suivant la route que nous avons prise, nous trouvons qu'il n'est pas étonnant à ce que les guerriers restent toujours guerriers, et ne cherchent pas à s'emparer des autres fonctions de la cité. En ce sens, ils sont heureux dans leur métier. Leur effort est essentiellement centré dans le courage de veiller à la garde et au respect de la loi. Ils sont des hommes très courageux.

Notre cité est courageuse parce qu'elle possède des hommes courageux, capables d'assurer la défense du territoire. Ils sont durs et solides. Ils possèdent un pouvoir physique, mais aussi une souplesse qui leur permet d'affronter les malfaiteurs. Les soldats se chargent de lutter contre toutes les attaques en provenance de la cité elle-même et celles, en provenance d'une autre. Nos guerriers sont très combatifs, et se préoccupent de défendre la cité contre les ennemis qui veulent nuire l'ordre. Platon souligne :

« Donc, selon les apparences, nos guerriers lutteront facilement contre les hommes en nombre double et triple. »⁴⁹

Les soldats ne se lanceront pas aux combats d'une manière hasardeuse. Bien au contraire, ils réfléchissent au maximum possible sur les dispositions à prendre. Le courage pour eux, est la marque d'une disposition tournée vers l'espoir. Les guerriers par leur courage se différencient des hommes lâches.

⁴⁹ PLATON, *La République*. Livre IV, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 174.

L'homme courageux est d'une manière ou d'une autre l'opposé du lâche. Aristote nous écrit :

« Le lâche est dès lors une sorte d'homme sans espoir car il s'effraie de tout. Pour l'homme courageux, c'est tout le contraire, et sa bravoure est la marque d'une disposition tournée vers l'espérance. »⁵⁰

Grâce à leur présence dans la cité, la loi n'est pas transgressée. Celui qui osera la violer, les soldats l'arrêteront. Avec eux, les hommes vivent heureux et tout le monde trouve sa liberté. Il est légitime chez Platon d'affirmer qu'une cité sans guerriers est loin de reconnaître l'ordre, la stabilité, car il n'y a plus d'hommes qui empêchent les agressions. Selon Platon, leur présence dans la cité est indispensable pour son salut. Ils témoignent la fonction qui leur est assignée en mettant du sérieux dans l'exercice de leur fonction.

Ces soldats ne se soucient pas des fortunes. Leur unique fortune se trouve dans le courage de poursuivre et combattre les hommes qui cherchent à plonger notre cité dans l'ombre, dans la décadence. Ils visent une fin noble. C'est en vue de cette fin que les soldats ne craignent pas à faire face au danger pour leur bonheur, celui des autres, et de la cité. C'est cette force qui sauvegarde l'opinion droite et légitime de la cité. La sécurité de la cité idéale dépend forcément des soldats. Hors d'eux, la cité risque en permanence d'être confrontée aux vicissitudes politiques.

III.3.3 La classe des aristocrates

Etymologiquement, l'aristocratie désigne un gouvernement des meilleurs. Dans le platonisme, elle n'implique pas l'idée d'une transmission héréditaire des privilèges sociaux. Elle représente au contraire, un régime politique dans lequel le pouvoir est exercé par une minorité qui se prétend l'élite de la société. Le propre du pouvoir aristocratique selon Platon, c'est que le philosophe roi ou encore le roi philosophe est le seul apte aux commandements. L'aristocratie est alors le pouvoir des intellectuels et se fonde sur un sacerdoce. Ce régime lie

⁵⁰ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*. Livre III, Paris : J.Vrin, 1972, p. 152.

inexorablement savoir et politique. Il n'est pas étonnant que les rois philosophes prennent en charge le commandement de la cité.

Dans la politique de Platon, le gouvernement aristocratique est essentiellement instauré par une bonne gestion des charges de la cité. La corruption, la démagogie, l'injustice, la partialité n'ont pas de place ici. Les chefs conservent le pouvoir tout en tenant compte des intérêts généraux de la nation ou du peuple, c'est pour cette raison que Platon confie l'autorité suprême aux magistrats. Ainsi, se justifie-t-il :

« Tant que les philosophes ne sont pas rois dans la cité, ou 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 rencontrent pas dans le même sujet, tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces bruts de façon exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y aura pas de cesse, [...], aux maux des cités, à ceux du genre humain, et jamais la cité que nous avons décrite tantôt ne sera réalisée, autant qu'elle peut l'être, et ne verra la lumière du jour. »⁵¹

La cité doit être une incarnation de la justice, elle doit se fonder sur la base de la philosophie. Ce n'est pas n'importe quelle personne qui doit accéder à sa tête. Platon s'efforce à nous décrire le modèle d'un Etat où les philosophes seuls accéderont à la magistrature suprême pour gouverner le peuple. Selon lui, ils sont les seuls à connaître le Bien et à le faire vivre dans la cité. Grâce à leur sagesse et du fait qu'ils sont des hommes vertueux, ils sont capables de faire régner dans la nation le bonheur.

Selon lui, il est logique de donner à ces magistrats bien formés l'administration de l'Etat. Dans la politique de Platon, les individus intelligents et doués prendront les hautes responsabilités de la cité. Les gouvernants sont choisis parmi les mieux, parmi ceux qui ont montré le plus grand dévouement aux biens publics. Ce gouvernement est représenté par des rares élites, quelques poignets d'hommes y accéderont. Ces hauts responsables n'exercent

⁵¹ PLATON, *La République*. Livre V, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 229.

pas cette fonction pour l'honneur, ni pour la richesse, mais pour l'amour et le bonheur de tout le monde. Ce sont des hommes censés concilier les bonnes intentions de l'efficacité, comme l'écrit Platon :

« Les gens de bien ne veulent gouverner ni pour les richesses, ni pour l'honneur, car ils ne veulent point être traité de mercenaires en exigeant ouvertement le salaire de leur fonction, ni de voleurs en tirant de cette fonction des profits secrets, ils n'agissent pas non plus pour l'honneur : car ils ne sont point ambitieux. »⁵²

Les problèmes politiques ne devront pas se réduire à des querelles d'intérêts particuliers. La politique est une science qui s'intéresse au développement de la cité. Son but est la paix, l'harmonie, l'équilibre entre les différentes classes sociales. Ainsi, apparaît la véritable tâche du vrai politicien et de celui qui dirige la cité, comme l'affirme Takidy :

« Le rôle de celui qui détient le pouvoir politique, de celui qui gouverne une ville ou un Etat, c'est de concilier, d'harmoniser, de réduire les oppositions entre divers individus qui cherchent chacun leur intérêt. Il faut aussi concilier les besoins des divers groupes composant la cité [...]. Il faut concilier des individus et des groupes avec les intérêts d'un ensemble plus vaste : Etat, fédération, monde. »⁵³

La politique de Platon cherche à unir harmonieusement les membres de la cité. Nous remarquons ici que la cité platonicienne ressemble à une communauté républicaine qui veut rééduquer les individus, et qui aspire au bonheur. Ici, l'esprit des dirigeants ne tourne pas tout au tour de l'individualisme, ni de l'égoïsme. Bien au contraire il s'efforce d'établir entre les hommes l'entente pour que ces derniers arrivent à valoriser leurs intérêts, et réagir selon la loi de la justice. Chez Platon, le problème de la politique est posé philosophiquement. Force est de constater ici que la politique platonicienne se démarque de la poli-

⁵² PLATON, *La République*. Livre I, Paris : Garnier Frères, 1960 p.95.

⁵³ Emile TAKIDY, *Introduction à la philosophie politique*. Antananarivo : Faravohitra, 1980, p. 8.

tique politicienne qui se nourrit des régimes totalitaires et des différentes injustices. la formule suivante nous apprend que :

« Ce qui distingue radicalement la politique de Platon des régimes totalitaires, c'est qu'elle n'a pas pour fin la puissance de l'Etat, mais la justice, autrement dit, l'harmonie sociale obtenue par la perfection morale de la cité. »⁵⁴

Le vrai aristocrate n'est pas celui qui dirige la cité en faveur de tel ou tel groupe social, il est celui qui cherche à protéger la liberté de chaque individu. Nous constatons ici que selon Platon, le bon sens politique se manifeste dans le courage de ne pas trouver le mal intolérable. Le but recherché est l'harmonie, l'ordre etc. Or, hors des magistrats dans la cité, le peuple sera toujours confronté aux nombreuses vicissitudes. Jambet soutient cette thèse platonicienne en se justifiant de la façon suivante :

« Donc les maux ne cesseront pas pour les humains, avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir, ou les chefs des cités par une grâce divine ne se mettent à philosopher véritablement. »⁵⁵

Cette constitution aristocratique se distingue des autres. Elle confère aux meilleurs, l'autorité suprême, sans tenir compte de la volonté du nombre. Toute société fondée sur l'aristocratie est en mesure d'apporter au peuple le bonheur parfait. L'aristocratie de Platon privilégie une liaison inébranlable entre la morale et la politique. Certes, au point de vue définitionnel, ces deux termes sont indépendants. La morale est un ensemble de règles, de conduites propre à une culture tandis que la politique est l'art de gouverner la cité.

Cependant, une telle vision n'est pas celle de Platon. Pour ce dernier, on ne peut en aucun cas séparer la morale de la politique ou la politique de la morale. Ce pouvoir dont l'auteur met ici en valeur refuse de dissocier l'idéal moral

⁵⁴ *Encyclopédia Universalis*, volume 18. France : S.A, 1990, p. 471.

⁵⁵ Christian JAMBET, *Apologie de Platon*. Paris : Editions Grasset et Fasquelle, 1976, p. 121.

de l'idéal politique. Pour Platon, le problème de la politique est toujours subordonné par une exigence éthique. Ainsi écrit-il :

« La politique est inséparable de la morale à qui elle se sert en quelque sorte d'instrument. »⁵⁶

La politique a comme véritable fondement la morale. Autrement, la constitution politique de la cité idéale prend ses différentes sources dans les valeurs morales. Explicitement, nous remarquons que l'auteur de *La République* se présente comme un réformateur des valeurs ethico-politiques. La philosophie, la connaissance ne sont pour lui que des détours permettant d'établir les principes exacts, et découvrir les lois éternelles à partir desquelles la cité mène une vie harmonieuse.

Dans cette constitution aristocratique, le déclin de la morale entraîne immédiatement le déclin de la politique et de décadence du gouvernement. La morale devient chez Platon une force politique indispensable qui peut orienter le vrai politicien vers le bonheur. Ainsi, apparaît le caractère fidèle de Platon aux idées de son maître pour qui aussi, une politique qui ne prend pas ses appuis sur l'éthique se heurtera à des sérieux problèmes. C'est la raison pour laquelle Socrate et Platon essaient de chercher pourquoi la cité de leur temps était mal organisée? A cette question, nous pouvons répondre en disant que la base de la politique à savoir la morale, a été rejetée. C'est ici que cette réforme politique platonicienne doit être appréciée d'après son idéal et sa fin.

Pour atteindre son objectif politique qui est l'entente entre les différentes classes sociales, Platon insiste sur le fait que le pouvoir soit remis dans les mains des sages philosophes. Le pouvoir sera par la suite réservée par le plus âgé d'entre eux, il est légitime que ça lui revienne dans la mesure où il possède la vertu des sciences. Platon défend ici la thèse du pouvoir gérontocratique. La constitution aristocratique est en mesure d'asseoir dans la cité, la justice, et toute autre condition meilleure dont, elle a besoin. Il se justifie de cette manière :

⁵⁶ PLATON *La République*. Paris : Garnier Frères, 1960, p. 44.

« Celui qui répond à l'aristocratie, nous l'avons déjà décrit, et nous l'avons dit avec raison qu'il est bon et juste »⁵⁷

Aristote a également monté la valeur de l'aristocratie dans la cité. Cette valorisation s'affiche dans *La politique*. Suivant la route tracée par son maître, les autres constitutions ne font que rendre désordonnées la cité. Selon lui, seule l'aristocratie engendrera dans les rapports humains l'entente, l'amour, le bonheur. C'est dans et par ce pouvoir que la possibilité de rencontrer des bons citoyens, d'honnêtes hommes est envisageable. N'est ce pas ce que souligne Aristote :

« Le nom d'aristocratie convient parfaitement au régime dont nous avons déjà, ci devant, fait mention, car on ne doit en effet, donner ce nom qu'à la magistrature composée de gens de bien sans restriction et non à ces braves gens dont toute la droiture se borne à leur patriotisme. C'est dans l'aristocratie que le titre de bon citoyen est synonyme d'honnête homme. Les bons citoyens des autres républiques ne sont bons que pour leur constitution. »⁵⁸

La race royale se différencie de toutes les autres sur plusieurs points. Sa fonction est plus noble. Le naturel philosophe est le seul qui convient aux tâches suprêmes de l'Etat. Chez Platon cette idée d'avoir au plus haut rang de la cité les magistrats est sine qua non pour son perfectionnement et son salut. Il mentionne :

« Car il va de soi que la science royale ne commande point comme l'architecture à des choses sans vie : son rôle est plus noble, c'est parmi les vivants qu'elle règne et c'est sur eux qu'elle exerce depuis toujours son empire. »⁵⁹

La science royale unit et assemble les individus dans le bon sens. Force est de constater ici que la race aristocratique a une lourde responsabilité. Platon nous décrit un idéal qui ne peut jamais se réaliser qu'à une condition d'étrange apparence, qui suscitera rires et moqueries. Soit le philosophe de-

⁵⁷ PLATON, *La République*. Livre VIII, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 304.

⁵⁸ ARISTOTE, *La politique*. Paris : J. Vrin, 1977, p. 102.

⁵⁹ PLATON, *Le politique*. Paris : Les Belles Lettres, 1970, p. 261b.

vient réellement roi ou le roi devient véritablement philosophe. La race aristocratique se justifie avec ses multiples aspects bénéfiques et constructifs pour la cité. Markovic en a fait fort la remarque :

« La race aristocratique se justifie moralement, socialement et politiquement par ses qualités, par les traits psychiques qu'elle réussit à obtenir. Un aristocrate est noble par définition, il a le sens de l'abnégation et il est prêt au sacrifice. L'aristocratie n'est pas le droit, c'est le devoir. La vertu aristocrate donne et ne dépossède pas. »⁶⁰

L'analyse platonicienne des aristocrates nous fait entrer dans un univers de pensée qui nous met en garde sur les reproches qu'on adresse jusqu'à aujourd'hui, à la philosophie. On a toujours dit que les philosophes ne servent rien pour la cité, ils sont inutiles pour l'Etat. Platon nous détourne de cette vision avec des arguments précis. Le philosophe est celui sans lequel, la cité ne peut pas jouir du bonheur dans la mesure où, lui seul possède une vue synoptique à partir de laquelle il voit la lumière immuable. Sans lui dans l'administration, tout sera tenu sens dessus, dessous, c'est la désorganisation. Brun souligne que :

« Le gouvernement de la cité idéale sera assuré par les philosophes parce qu'eux seuls connaissent le vrai et le Bien. Le philosophe est épris de la science, il est sincère, tempérant sans cupidité, doué d'une bonne mémoire. »⁶¹

⁶⁰ Marko MARKOVIC, *La philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*. Paris : Nouvelles Editions Latines, 1978, p p. 102-103.

⁶¹ Jean BRUN, *Platon et l'accademie*. Paris : PUF, 1960, p. 104.

III.4 LES DIFFERENTES COMMUNAUTES

Le but à atteindre ici se ramène à énumérer la voie par laquelle la cité platonicienne réussira à résister malgré nos différences, à un sentiment très vif de l'action humaine.

III.4.1 La communauté des biens

Les membres de cité, nous le disons à forte raison seront réunis fortement pour leur propre intérêt de telle sorte à éprouver de la joie et de la satisfaction. Nous assistons courageusement ici, le principe d'une cité qui s'entraide mutuellement, et qui aspire profondément de l'idée de justice.

III.4.2 La communauté des fonctions

L'univers politique de Platon accorde aux hommes et aux femmes le mérite de s'y appliquer aux mêmes fonctions après acquisition des aptitudes techniques et nécessaires.

III.4.3 La communauté des femmes et des enfants

Cette communauté pour ainsi dire, se caractérise par le devoir moral et religieux envers les enfants. Elle constitue d'une part ou d'une autre, le salut de la cité en entière et du patriotisme, grâce à l'expérience des femmes sur les affaires domestiques.

III.5 LA VALEUR DU BIEN SUR LE PLAN ETHICO-POLITIQUE

La question de la valeur du Bien chez Platon, nous importe de comprendre le sens de sa sociologie basée sur l'idée de justice. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, le principe du Bien est à comprendre dans un angle intelligible qui favorise l'aspect ethico-politique.

III.5.1 Définition et nature du Bien

Le Bien chez Platon, signifie l'idée d'une transcendance informatrice. Autrement, il est le soleil des idées. Le Bien est un principe métaphysique qui donne aux autres la force de communication et la force d'être.

III.5.2 Le Bien au point de vue morale

Chez Platon, la recherche du Bien dans l'ordre éthique n'a d'autre fin que le bonheur. Le Bien représente d'une manière ou d'une autre cette force s'élargissant sur tant de domaines de la vie pratique. Son action ici est concevable dans un cadre social bien déterminé.

III.5.3 Le Bien sur le plan politique

Le Bien reste conçu sur le plan politique comme étant l'instrument de la cité idéale juste. Chez Platon, il représente l'horizon théorique et pratique de la philosophie.

III.6 PORTEE DE LA POLITIQUE PLATONICIENNE

Depuis la naissance de cette pensée politique de Platon, des milliers d'ouvrages de toutes sortes lui ont été consacrés. Cette pensée n'est pas seulement vivante dans l'histoire d'Athènes, ou de la Grèce, mais dans l'histoire politique du monde en entier. Pour bien la comprendre, il faut avoir dans l'esprit un sentiment de curiosité philosophique et non de croyance. Les efforts de la politique chez Platon se dessinent dans une détermination objective : mettre fin à la guerre, aux différentes luttes entre clans au pouvoir et clans non au pouvoir, instaurer entre les membres de la cité un sentiment de justice, et non d'injustice. L'intérêt et l'ambition de Platon se confirment sans souci dans la satisfaction entière de la cité. Toutes les cités de cette planète ainsi que tous les dirigeants et politiciens se donnent dans leur campagne cet objectif. Ils sont d'une manière ou d'une autre platoniciens, car le problème platonicien est la solidarité meilleure des hommes dans la cité. Leurs oppositions traduisent sans cesse le manque d'une maturité. Par conséquent, c'est la cause du malheur. Le platonisme de Platon et celui des non platoniciens ont pour nous un point commun malgré les différentes querelles qui s'enchaînent.

III.6.1 L'actualité de PLaton

Le contexte culturel des événements politiques d'aujourd'hui trouve leur référence dans la Grèce. Faut-il en ce sens négliger les solutions différentes que Platon essaie d'apporter dans les affaires politiques. Il s'agit par là d'une interrogation très sérieuse que le monde philosophique n'a pas encore fini d'en discuter. Les différents conflits entre les différents commentateurs dans les idées politiques de Platon illustrent la vivacité de cette pensée. Le platonisme n'est pas un simple rêve, il est pour nous un rêve philosophique. La véritable interrogation du platonisme politique s'efforce de comprendre les raisons pour lesquelles les contractions politiques sont d'ordre actuelles. Cette remarque extraordinaire suffit pour comprendre que la socialisation dont, rêve Platon est dure et non utopique. Le développement de la pensée politique platonicienne dans une époque en plein désarroi a paru nécessaire pour nous, d'expliquer les

handicaps politiques sérieux des cités modernes. Le platonisme se défend par son optimisme. Jambet déclare :

« Avant de considérer l'échec et son ombre, revenons un temps à l'essentiel de la contradiction où nous nous sommes placés. »⁶²

Voilà pourquoi, la question de l'organisation de la cité dans l'œuvre de Platon ne s'arrête pas seulement au temps de la Grèce, mais se prolonge et se précise dans notre expérience quotidienne. Son enjeu repose surtout sur des bases morales. Ce devoir moral engendre les calmes maîtrises, l'équilibre dans l'individu et dans le lien social. Il est frappant de voir uniquement dans Platon une utopie politique. Nous savons très bien qu'aujourd'hui personne ne soutiendra l'idée d'une très mauvaise politique. Plutôt, il se consacrera surtout sur une philosophie qui dévoile l'idée d'une très bonne politique. C'est pareil sur Platon. Son activité philosophico-politique est centrée sur l'exigence d'une très bonne marche dans les affaires politiques. Le mal devient nécessaire dans cette démarche à condition qu'elle entraîne une manifestation du bien dans la cité. Les idées politiques de Platon ne font pas partir parmi celles qui ne se plongent pas dans les cités actuelles. Elles sont toujours présentes à toute époque que l'histoire de l'humanité avance. C'est ce que souligne Veron :

« Platon n'est pas un objet de musée, à conserver précieusement dans la vitrine des doctrines mortes, parmi les fantômes de ceux qui ont terminé leur vie. Il reste vivant d'une jeunesse sans cesse renouvelée au contact des problèmes, des malheurs et des angoisses du temps. [...]. Son œuvre comme toute œuvre valable, recommence à chaque époque pour chaque lecteur, une aventure qui n'aura de fin qu'avec le dernier lecteur de la fin du monde. »⁶³

Le renversement du platonisme de Platon par les autres philosophes n'est pas pour nous entièrement valide, car ce qui fait que la philosophie est

⁶² Christian JAMBET, *Apologie de Platon*. Paris : Editions Grasset et Fasquelle, 1976, p. 127.

⁶³ Robert VERON, *Platon, une introduction à la vie de l'esprit*. Paris : Les Belles Lettres, 1987, p p. 6-7.

science de la philosophie c'est l'étonnement. Or, l'étonnement philosophique qu'a fait Platon dans la politique en particulier prolonge ses racines dans la vie politique d'aujourd'hui. L'éternité platonicienne de sa pensée politique s'est constituée dans un savoir philosophique qui se donne pour règle de retrouver le bien et l'amour entre les hommes. Le mal apparaît chez Platon comme l'ombre de la justice. Il est en ce sens la lumière de l'injustice, attitude blâmable dans le platonisme. Le mal relève des pratiques agressives et ces dernières se font volontairement au point de vue de son propre intérêt.

Chez Platon, ce qui est souhaité n'est pas le profit particulier, plutôt le profit général. Les discours politiques platoniciens dans les différents dialogues ne véhiculent pas forcément le mensonge, l'illusion, ou l'utopie. Ils véhiculent au contraire, un sentiment d'équilibre et d'ordre à l'avantage de la cité. Le déséquilibre de la cité a véritablement comme conséquence le conflit. Pour éviter à ce point ce malentendu dans la cité, Platon nous invite dans l'aristocratie à la théorie des rois philosophes au pouvoir dans la mesure où, ils sont les spécialistes des différentes structures possibles pour l'homme tout comme la cité. Jambet affirme de nouveau :

« Celui qui prend soin de toute chose a tout disposé pour la conservation et la perfection de l'ensemble, où chaque partie, autant qu'il est en elle, ne pâtit et n'agit que dans la mesure qui convient. A toutes et à chacune sont préposés des chefs qui surveillent par le menu toute action qu'elles subissent ou exercent, et qui poussent jusqu'au dernier détail la perfection de l'œuvre. »⁶⁴

Les magistrats selon Platon sont les seuls maîtres de l'ordre dans ce monde. Cette hypothèse ne tient pas dans les autres pensées politiques. L'idée des philosophes authentiques à la magistrature suprême est prise pour les autres théoriciens de la politique comme une folie. Elle est à l'origine des grandes révolutions et critiques qui s'articulent autour de la socialisation platonicienne. Nous affirmons clairement que cette inversion du communisme plato-

⁶⁴ Christian JAMBET, *Apologie de Platon*. Paris : Editions Grasset et Fasquelle, 1976, p. 146.

nicien, en faveur d'une autre organisation ne suffit pas pour engendrer réellement le maintien de la cité. Toujours les différents systèmes politiques laissent des échecs douloureux pour le peuple. Voilà pourquoi, le platonisme de Platon hait sans hésitation les constitutions des cités timarchiques, les constitutions des cités oligarchiques, les constitutions des cités démocratiques qui sont d'ailleurs les plus nombreuses de ce monde, enfin les constitutions des cités tyranniques. Aucune d'elles n'ont de place dans la socialisation de Platon. La position philosophique de Platon dans sa constitution politique est centrée dans l'effort de produire uniquement un désir aristocratique qui apporte de la valeur et de la hiérarchie dans les cités. Les adversaires les plus puissants et dangereux du platonisme ne disposent pas véritablement une constitution politique qui garantit l'ordre de la cité, pourtant ils voient dans l'aristocratie un rêve de constitution.

Selon eux, Platon se donne le but de fonder l'ordre dans une imagination sombre. Sa conception politique fondée sur la base de l'éthique ne s'appuie pas sur le réel. Elle s'accompagne d'une promesse qui cache lentement la réalité du monde. Voilà pourquoi les différentes critiques de Platon dans la politique de la cité grecque en particulier, ne répondent pas tout pour certains, aux exigences d'une harmonie véritable. Platon prime l'intelligible pour l'instauration d'un ordre dans le sensible. C'est pour lui la seule possibilité de penser la fin des inégalités sociales, afin de pouvoir harmoniser les égoïsmes. C'est un avantage de grossir les traits les mieux souhaités de toute exigence politique de la cité. A ce propos Descombes réagit de la sorte :

« L'homme cherche « la vérité » : un monde qui ne se contredise pas, qui ne trompe pas, qui ne change pas, un monde dans lequel on ne souffre pas : contradiction, tromperie, changement, causes de la souffrance ! Il ne doute pas qu'il y ait un tel monde, il désire seulement en chercher le chemin [...]. En résumé : le monde tel qu'il devrait être, existe, ce monde dans lequel nous vivons est une erreur, ce monde qui est le notre ne devrait pas exister. »⁶⁵

⁶⁵ Vincent DESCOMBES, *Le Platonisme*. Paris : PUF, 1971, p. 29.

Le platonisme pose la question de l'apparence au-dessus de la vérité. Le pessimisme de Platon prend ses appuis véritables dans un optimisme de l'au-delà. Autrement, la connaissance est ascensionnelle et son point de départ se trouve dans le sensible. C'est le retour de cette connaissance ascensionnelle qui est en mesure de légitimer ou harmoniser l'organisation de la cité. Cette condition nous permet de comprendre que le platonisme se veut être d'une manière ou d'une autre, l'équivalence de la métaphysique. Platon ne tente-t-il pas de reconstruire l'ordre de la cité ailleurs ? La philosophie n'a pas encore terminé de traiter la question du platonisme. Nous reconnaissons cette interrogation comme une philosophie ayant un double aspect : physique et métaphysique. Une philosophie qui tente de reconstruire l'ordre de la cité sur de nouvelles bases, mais cette reconstruction est avant tout liée à la connaissance intelligible. Ceci nous amène vers l'idée selon laquelle, l'articulation de la théorie politique et de la théorie de la connaissance sont fondées sur une raison intelligible. Le platonisme apparaît comme une des doctrines dont aucune cité n'a jamais fait le tour en entier et l'expérience. La cité qui entrera dans l'univers platonicien ne tentera jamais de sortir. Le platonisme est une doctrine très exigeante, qui décourage les amateurs des schémas simples et les chercheurs des certitudes faciles. Par conséquent, retrouver l'univers platonicien exige un travail très complexe qui nécessite une vigilance, une méthode et une authenticité.

C'est sous une autre forme, tenter de ressaisir impérativement et sans relâche le processus nécessaire constituant cette pensée politique à travers la lettre où, elle s'est projetée. Le platonisme brille partout et ne cessera plus d'être enseigné dans l'univers de la philosophie. Chaque époque de l'histoire de la philosophie s'interroge sur Platon et de ce qu'il avait à transmettre comme message. Il faudra à chaque fois tenir compte que le vrai message de Platon n'est pas une simple aventure. N'est-il pas un beau risque à courir ? Malgré ces inquiétudes qui agissent, nous soulignons très clairement que le platonisme est une philosophie à ne pas y renoncer, car elle veut entreprendre la réforme de la cité par la mise en œuvre d'une constitution intellectuellement admirable. Le platonisme inaugure par conséquent un schéma constitutionnel qui se retrouve

amplement dans l'aristocratie, et qui se donne pour but pratique l'exigence d'universalité et, non de la particularité.

Cette perpétuation de l'idée aristocratique de Platon a eu au cours de l'évolution de l'histoire des interprétations grossièrement frappantes à cause de sa non réalisation. On ne voit en lui qu'un échec de constitution sur la marche politique. Platon a produit une pensée politique et une constitution qui ne font que l'épreuve d'une pratique impossible. Le coup de génie de cette critique porte sans surprise sur la théorie d'une politique qui tente de s'éterniser tandis que le point de référence est mal placé. Quoi qu'on dise, il faut reconnaître que dès qu'il y a socialisation, deux traitements sont possibles. Il y a, soit un traitement d'égalité ou de justice, soit un traitement d'inégalité ou d'injustice. L'Etat que veut reconstruire Platon, dépasse la série ordinaire des qualités injustes et douloureuses, qui veillent à la destruction de nos libertés. Il y a nécessité de faire face à cet Etat criminel qui nuit notre liberté. C'est une tâche de grande ampleur qui se dégage. Ce changement que veut apporter Platon se fonde sur la justice, le progrès et le perfectionnement moral de la cité. L'Etat est l'organe suprême garantissant la liberté de chaque individu, la justice entre les membres de la cité, et la protection de leur bien. Jambet se fait platonicien en rapportant ceci :

« Il me semble que l'Etat est une société d'hommes constituée à seule fin de conserver et de promouvoir leurs biens civils. J'appelle biens civils la vie, la liberté, l'intégrité du corps et sa protection contre la douleur, la possession de biens extérieurs tels que sont les terres, l'argent, les meubles, etc. »⁶⁶

Le modèle de vie que l'homme politique honnête doit imiter se retrouve dans le régime aristocratique. La rigueur de ce pouvoir c'est qu'il introduit dans les différentes couches sociales l'idée hiérarchique. La hiérarchie permet l'ordre dans le groupe social. Elle confère à toute personne une juste place dans le travail. Elle est en ce sens le fondement d'une association commune réglée ou

⁶⁶ Christian JAMBET, *Apologie de Platon*. Paris : Editions Grasset.et Fasquelle, 1976, p. 59.

soumise par des normes auxquelles chaque individu appartiendrait proprement. Cette opinion que Platon exprime avec force, se retrouve déjà chez Socrate. Au fond de cette idée nous remarquons que Platon refuse le droit de se mêler des affaires des autres sans autorité. Cette remarque permet de comprendre que seul le sage n'a pas le droit de se désintéresser des affaires globales de la cité. Or, le platonisme nous enseigne très bien qu'on ne peut pas faire triompher cette sagesse dans la cité, tant qu'on abandonne le pouvoir politique. Les vrais sages sont les vrais politiciens, les vrais magistrats, et le pouvoir d'harmoniser la cité dans un tout solide leur revient. Platon n'hésite pas à reprocher la foule des petits maîtres qui causent la déchirure de la cité. Cette foule empêche de distinguer l'ordre des valeurs que constitue la hiérarchie. A titre d'illustration, elle fait prendre le jour pour la nuit, le faux pour le vrai, le nuisible pour l'utile, le mal pour le bien. C'est à bon droit la foule des sophistes, des orateurs, une foule qui refuse d'égaliser conformément les désirs du peuple.

Dans le langage platonicien, tout rhéteur n'est pas forcément philosophe. La preuve en est que certains d'entre eux ont le pouvoir acquis par l'expérience noire des régimes politiques. Un philosophe chez Platon est un bon rhéteur, car il a eu une conversion méthodique préparée au cours d'une très longue période. Il est celui qui paraît être habile et vertueux, celui qui mérite de gouverner et de commander. La cité qui confiera ses charges et ses pouvoirs à ces genres d'hommes paraîtra être le meilleur pour toujours. Le schéma politique de Platon paraît comme un rêve très complexe. Ce rêve philosophico-politique ne peut-il pas se réaliser un jour ? Tout notre développement montre que Platon est conscient et attentif à la complexité du problème qu'il traite. Comprendre aujourd'hui son projet politique n'est pas une chose facile, si bien que tout est subordonné à la politique. Il souligne lui même le propos suivant :

« On ne croira pas notre projet réalisable, et même le supposât-on réalisé aussi parfaitement que possible, on douterait encore de sa précellence. »⁶⁷

⁶⁷ PLATON, *La République*. Livre V, Paris : Garnier Frères, 1960, p. 204.

Cette formule montre à quel point le platonisme politique est devenu un sujet important, toujours vivant dans l'univers de la philosophie. Tant que la philosophie sera toujours vivante, cette interrogation de Platon sur la politique demeurera pensable et quotidienne. Malgré les différentes interprétations qui s'articulent autour de cette pensée politique : rêve, utopie, etc. Rappelons que son objectif est unique mais complexe. Il consiste à faire vivre la cité sur des bases morales et justes.

III.6.2 La politique platonicienne et le cas des Comores

Les Comores ne sont pas épargnés des handicaps politiques sérieux que connaissent les cités actuelles. Généralement, les dirigeants se soucient plus du pouvoir que du développement politique et éducatif, attitude blâmable dans la politique de Platon.

III.6.3 La politique de Platon : un exercice philosophique

Les affaires politiques chez Platon sont des affaires philosophiques. Le philosophe de Platon n'a rien à voir avec les philosophes de nos jours que nous sommes. C'est un homme d'esprit critique caractérisé par l'aisance d'un raisonnement. La politique chez Platon se met toujours au service de la philosophie.

BIBLIOGRAPHIE COMMENTEE

OUVRAGES DE PLATON

***Apologie de Socrate, Criton, Phédon.* traduit du grec par Léon Robin et Joseph Moreau, Paris : Editions Gallimard, 1950, 250 p.**

Trois dialogues constituent le livre. Le premier c'est L'*Apologie de Socrate*. Dans ce passage, des renseignements clairs sur la vie de Socrate sont fournis ainsi que le compte rendu de son procès. Cette grande figure de l'histoire représente un symbole dans la philosophie, dans Athènes, et dans Platon. S'il n'y avait pas le socratisme, il n'y aurait pas eu le platonisme. Notre intérêt s'affiche dans ce dialogue en ce sens que la première doctrine a traduit une influence décisive sur la seconde. Voulant sortir la cité d'Athènes de l'ignorance à laquelle s'était plongée, Socrate s'est servi de la formule inscrite sur le fronton de Delphes : « Connais-toi toi-même », pour faire face à cette maladie. Il va jouer courageusement son rôle d'éducateur. C'est un dialogue à genre maïeutique. Dans sa procédure éducative, son message passe avec une clarté vague et compréhensive.

Il a pu détourné plusieurs personnes dans leur propre ignorance. Des troubles s'observent entre lui et sophistes qui se croyaient être les héritiers authentiques de la sagesse. L'aveu de l'ignorance qui se croyait forte et savante se dégrade à cause de Socrate. Les jeunes arrivent grâce à lui, à se conscientiser du danger que représentait la sagesse sophistique. Il taxait d'ignorance véritable l'art des rhéteurs politiques. Selon lui, le vrai sage est le messenger divin, et les hommes de ce monde divin sont les philosophes. Ce sont eux qui rappellent aux autres, la droite philosophe, la droite éducation, la droite sagesse. Le sage est celui qui pousse les autres de sortir du borbier. Socrate va payer cher dans sa vie à cause de sa méthode éducative taxée par les grands sophistes, de corruption envers les jeunes et de non respect vis-à-vis de la divinité. Il sera finalement condamné à mort aux termes d'un procès.

Le *Criton* est un dialogue à genre éthique. La condamnation à mort de Socrate demeurerait incompréhensive pour bon nombre de personnes, surtout ses amis. La peine qui lui ait infligée est injuste. Les lignes du *Criton* nous font

comprendre que des manœuvres se faisaient en vue d'évader Socrate de la mort qui l'attendait. Toutes les conditions nécessaires de cette opération étaient sans doute réunies, et on n'attendait que l'accord de Socrate. Ce dernier refusa de prendre la fuite. Pour lui, il s'agirait d'une grande injustice, d'une ignorance. Sa position est décisive, il vaut mieux mourir d'une injustice que de la commettre. Le *Criton*, nous enseigne Platon, exige sur nous le respect du devoir. Socrate resta de la prison, par une fidélité aux lois. Cette fidélité a trop inquiété l'humanité. On comprend que ce dialogue nous invite au sacrifice pour la justice.

Le *Phédon* est un dialogue à genre moral. Après avoir refusé le plan d'évasion, Socrate consacra le reste de son séjour pour donner à ses amis des leçons de moralité à chaque fois qu'il recevait de la visite. Il leur faisait comprendre la double appartenance de l'homme : l'homme est un être mortel (historique) qui aspire à l'immortalité (an-historique). Il apparaît ainsi un certain dualisme qui explique la génialité des dialogues platoniciens en général : âme et corps, divin et humain, transcendance et immanence, se retrouvent dans l'œuvre de Platon. L'âme est immortelle, et avant de s'unir au sensible, elle a déjà contemplé dans son existence pré-empirique les vérités éternelles. Après union avec le corps, l'âme oublieuse se rappelle de la contemplation réelle. Le *Phédon* explique ce mouvement en s'appuyant sur la théorie de la réminiscence.

Ce dialogue montre l'échec d'une explication matérialiste de l'âme en faveur d'une explication idéaliste. La passion sensuelle est condamnable, car elle conduit l'âme à se dérober dans toutes les distances et, à s'égarer dans tous les paramètres. Dans ce dialogue, Platon nous enseigne que puisque l'être intelligible est source de toute existence, il faut croire que l'âme, ce qui dans l'homme accueille le sens, a un Bien, une détermination éternelle. C'est l'âme qui recherche par la transcendance le Bonheur suprême dans la plénitude. La fin du *Phédon* s'est soldée par la mort de Socrate en -399 par un procès absurde mené par trois démocrates. La triple accusation fixée contre lui à savoir l'impiété, l'importation de divinités nouvelles, la corruption des adolescents, est

pour Platon le fruit d'une action aveugle et injuste, tout cela n'est finalement qu'une suite de péripéties.

***Phédon, Le Banquet, Phèdre.* texte traduit et établi par Paul Vicaire pour *Phédon* en 1983, par Paul Vicaire et Jean Laborderie pour *Le Banquet* en 1989, par Claude Moreshini et Paul Vicaire pour *Phèdre* en 1989, société d' Edition, Paris : Les Belles Lettres, 1983, 225 p.**

Nous avons mentionné précédemment les principales caractéristiques du *Phédon*.

Le *Banquet* est un dialogue à genre moral. Il pose la question de l'amour, de sa nature, de ses vertus et de ses détours. L'amour des réalités absolues appartient à l'âme. L'amour détermine par conséquent, l'exemple type d'une ontologie médiatiste et intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Platon montre que l'ascension de l'âme qui est certes, exigence de purification représente également l'illustration de ce qui est en réalité la dialectique. Il montre comment la Beauté réelle est saisissable ainsi que son essence, sa nature profonde. L'amour tournée vers l'intelligible est un amour du vrai savoir.

L'amour du *Banquet* se rapproche de l'amour de *La République*. Il y a un parallélisme. L'amour du *Banquet* a une ascension érotique et l'amour de *La République* a une ascension dialectique. Cela revient à dire qu'il y a une étroite relation entre délire amoureux et délire divin dans la mesure où les deux s'élèvent toujours vers l'intelligible. Platon est d'accord par le fait que la connaissance part du sensible. Pour qu'elle soit véritablement authentique elle doit dépasser le sensible pour accéder à l'intelligible. L'âme s'attache à la beauté corporelle, puis à la beauté morale, ensuite à la beauté intelligible en vue de contempler la Beauté en soi. L'amour du *Banquet* a une fonction cathartique, et ce catharisme platonicien permet de comprendre le passage du visible à l'invisible ou l'idée absolue. La Beauté réelle a un éclat lumineux, aisé, susceptible d'attirer l'attention de l'âme assurément. Notre inspiration dans ce dialogue permet de comprendre que l'ascension érotique décrite par Platon s'effectue à

différents degrés, et le degré supérieur est la Beauté sans mélange, source de toutes les beautés rencontrées.

Le *Phèdre* est aussi un dialogue à genre moral. C'est un dialogue si divers en son fond. Plusieurs thèmes sont abordés. Nous avons par exemple, le thème de l'amour, celui de l'âme, celui de la rhétorique, celui de l'écriture, etc. L'un des sérieux problèmes qu'il soulève est certes, celui de son unité, autrement, c'est le thème de l'indissociable. Ce dialogue se présente avant tout comme une critique sur le fond que sur la forme d'un discours écrit par Lysias et que ce dernier a utilisé comme model pour son enseignement rhétorique. Selon lui, celui qui n'est pas amoureux peut être un philosophe. La critique de Platon sur cette thèse porte sur le fait que l'amoureux et le philosophe ont une visée commune. Platon condamne la conception de Lysias, car il fait une gigantesque confusion entre l'amoureux véritable et l'amoureux vulgaire. Seule l'aspiration du Beau, du vrai se confond avec l'aspiration de la philosophie.

Platon dans ce dialogue nous enseigne la durée normale de la révolution circulaire de l'âme en s'appuyant sur le mythe. L'âme du philosophe, de l'amoureux n'effectuera jamais la même durée. La durée normale de la révolution circulaire de l'âme s'élève de dix mille années. Toutefois, celle du philosophe ou de l'amoureux ne dure pas de cette manière. Elle effectue une durée de trois mille années pour revenir à sa pureté originelle. L'âme du philosophe met moins du temps pour retrouver cette pureté. Elle fait exactement trois révolutions d'une durée de 1 000 années chacune. Or, dans l'autre cas elle émet dix révolutions de 1 000 années chacune. Cette différence s'explique encore par le fait que l'âme du vulgaire s'enracine trop dans le sensible. Elle n'arrive pas par conséquent, à se souvenir plus exactement des réalités purement intelligibles. C'est ce non-souvenir immédiat qui explique la durée circulaire lente de l'âme vulgarisée par le sensible. L'âme du philosophe à son tour s'attache de temps en temps au souvenir des réalités pures et supracéleste. Elle est toujours impatiente de s'élever à la divinité supérieure qui se situe hors du sensible et du monde apparent. L'âme amoureuse a un principe ailé qui le détourne du sphère sensible, en faveur d'une autre sphère supérieure, la sphère intelligible.

La République. Livre I à X introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Paris : Garnier Frères, 1966, 510 p.

C'est le principal ouvrage de philosophie politique chez Platon. Il pose deux problèmes essentiels : celui de la révolution d'une part, et de l'autre celui de la justice. La révolution est marquée par l'injustice de certaines formes d'Etats comme la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Ces différents pouvoirs ne répondent pas aux exigences de la justice. D'où, la justice reste l'un des thèmes majeurs de *La République*. Cette justice chez Platon, privilégie deux problèmes identiques : une étude de l'âme et une étude de la cité. *La République* traite de façon générale la question de la sociologie chez Platon. Cette sociologie dépend forcément de l'ordre politique, et se base sur l'idée de justice. La justice n'est pas le respect d'un ordre car tout ordre n'est pas juste, il n'est pas également la soumission aux pouvoirs, mais c'est la libération de l'âme. C'est d'ailleurs, ce qui explique la présence du thème de l'éducation dans ce livre. La justice traite l'étude des rapports entre l'individu et la collectivité. La justice dans l'âme et la justice dans la cité sont deux thèmes identiques, inséparables.

Le but de la justice est d'asseoir dans toute la vie l'équilibre entre l'individu et la cité. L'œuvre de Platon consiste à reformuler l'ordre de la cité sur des bases morales. *La République* devient en ce sens une constitution qui vise à produire une bonne politique en favorisant surtout la possibilité d'une solidarité dans le lien social. La conception platonicienne de la justice, dans l'âme, tout comme dans la cité est à comprendre dans une référence tripartite. La justice dans l'âme traduit l'équilibre entre la partie supérieure, la raison ou l'intelligence, la partie intermédiaire, le cœur et la dernière qui est celle des désirs, des passions et toutes les forces tournées vers la jouissance. Dans la cité, la justice traduit l'équilibre entre la race d'or, celle des aristocrates et magistrats, la race d'argent, celle des guerriers, et la race d'airain, celle des producteurs. Dans cette seconde conception tripartite de la justice, Platon privilégie l'ébauche d'une théorie de l'élite qui se voit pleinement dans l'aristocratie, pour faire face aux catastrophes politiques sérieux. C'est par conséquent, l'omniprésence des minorités gouvernantes.

Les Lois. livre VII à X, traduction et notes par Auguste Dies, Paris : Les belles Lettres, 1976.

Les idées fondamentales du platonisme se précisent dans *Les Lois*, dernière œuvre politique la plus longue de Platon. Il nous est communiqué dans ce passage que la progressivité de l'apprentissage chez Platon, se fait sous la forme d'une succession ordonnée de nombreuses disciplines. Le but essentiel d'un tel exercice est la formation d'un législateur droit, sachant veiller à la stabilité des lois permanentes de façon à ce que la cité soit guérie de la corruption et de l'injustice sociale. C'est une tâche qui réclame beaucoup plus de maturité, de compétences, d'authenticité et, enfin d'attention. Tout doit être soumis au contrôle de la magistrature suprême, de l'Etat. La connaissance des magistrats fondée sur la rationalité, cherche à tourner les hommes vers la vérité et l'ordre social.

Les lois règlent la conduite de la vie quotidienne de tous les citoyens pour la construction d'une union basée dans une règle morale. A titre d'exemple, les garçons et filles de l'âge de quatre ans à sept ans recevront la même éducation. Toutefois à partir de sept ans, ils doivent être séparés, et chaque clan recevra l'éducation qui lui soit véritablement appropriée. Cette manière de régler la conduite de l'homme est pour Platon le moyen d'empêcher le mal dans la cité. Toujours dans l'instauration de ses institutions, il souligne précieusement que les citoyens de moins de trente ans ne seront pas autorisés à suivre l'enseignement dialectique, ceux de moins de quarante ans n'ont pas le droit de se présenter à l'extérieur sauf, les ambassadeurs. Ceux de moins de cinquante ans ne sont pas autorisés dans l'administration suprême de la cité. Les émissaires de plus de cinquante ans seront autorisés à se présenter en mission à l'étranger à condition qu'ils reviennent avant l'âge de soixante ans. Les mariages seront également contrôlés par l'Etat. Platon prévoit des âges et mesures. Pas d'union pour les hommes avant trente à cinquante ans, et vingt à quarante ans pour les femmes. C'est le seul programme pédagogique qui est en mesure de reproduire éternellement les gardiens véritables de la cité. *Les lois* traduisent dans notre travail une immense importance dans l'aménagement

de cette vie épurée de tout ce qui pourrait contrarier le projet politique et pédagogique de Platon.

***Le politique.* Texte établi et traduit par Auguste Dies, Paris : Les belles Lettres, 1970, LXV + 88 p.**

Platon développe dans ce dialogue une expérience de plus en plus théorique. Suite aux nombreux événements politiques douloureux qui lui ont arrivés et qu'a connu également son époque, Platon va s'efforcer de décrire les différents moyens auxquels l'homme d'Etat devrait se servir, afin de protéger la cité contre la décadence. Ces moyens font preuve d'une intervention diachronique ou évolutive d'un principe intelligible corrigeant d'une manière précise la dépense énergétique du fonctionnement de l'univers sensible. Le mythe du tisserand sert d'exemple dans cette expérience théorique. Platon conçoit un parallélisme entre l'art royal et l'art du tisserand.

Autrement, il compare le roi à un tisserand, car les deux ont en commun cette force d'unir les contraires dans un tout solidement magnifique. Cette comparaison entre l'art royal est celui du tissage doit se comprendre à partir de leurs efforts de conciliation sans manque. Tout ceci, pour le dire en d'autres termes, a bien un effet commun : c'est l'harmonie.

Platon tente de proclamer sa foi dans l'homme car il est en mesure d'acquérir la vraie connaissance de soi. Par la méthode et le raisonnement, l'homme accède à la science extraordinaire, et à la connaissance des phénomènes internes qu'externes. Il est généralement loin de se perdre dans cette démarche parce que son esprit découvre le monde et participe au divin. C'est une aspiration vers le Bien. Grâce à l'intuition de son esprit, il comprend les structures profondes de toutes choses ainsi que leur raison d'être, il obtient le beau et la vision bienheureuse. Cette pensée est vivante, car il oriente l'esprit dans sa valeur et son pouvoir. Par un retour aux sources de notre civilisation, l'homme contribue en grande partie au renouveau de notre humanisme à présent. Malgré les désillusions, les épreuves difficiles, les échecs qui ont arrivés à

Platon, sa réflexion demeure une philosophie du bonheur dans la mesure où elle proclame la dignité de l'homme ainsi que sa place éminente dans la cité.

OUVRAGES SUR L'AUTEUR

BENHARDT (Jean), *Platon et le matérialisme ancien*. Paris : Payot, 1971, 243 p.

La doctrine matérialiste a pris naissance depuis la tradition philosophique Antique. Seulement elle est reprise par les autres sous une autre analyse. Elle a toujours fait l'objet d'une grande discussion sur le plan philosophique. Dans ce passage, l'auteur nous en persuade deux thèses qui s'affrontent sur la doctrine de l'âme. La première est défendue par Simias et Cébès. Pour ces derniers, la question de l'immortalité de l'âme leur angoisse sérieusement. Or pour la deuxième thèse, celle qui est défendue par Socrate et Platon surtout, l'âme n'est ni matérielle, ni mortelle.

Réfuter la thèse matérialiste de l'âme est capitale pour Platon dans la mesure où, l'âme assure pleinement le statut d'intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Cela veut dire qu'elle représente un degré d'existence supérieur à l'existence du sensible. La réminiscence justifie le balancement de l'âme entre le sensible et l'intelligible. L'âme est plus que les choses matérielles, elle fait retour sur elle-même et se découvre sur elle.

L'argument majeur de cette réminiscence se termine sur l'idée selon laquelle, le véritable statut de l'âme est lié à celui de l'intelligible, mais l'âme préexiste également au corps. Platon décompose la théorie matérialiste de l'âme et la réfute avec des hypothèses très précises. Le présent ouvrage joue un rôle déterminant dans notre travail, il nous fournit plusieurs détails nous permettant de comprendre davantage la nature de l'âme. En dernière analyse, nous affirmons que la pensée occidentale est loin de finir la discussion entre l'existence matérielle et immatérielle de l'âme.

MUGNIER (René), *Le sens du mot du divin chez Platon*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1930, 152 p.

La philosophie platonicienne se présente en général comme une révélation de la vérité qui se trouve cachée dans l'intellect divin. Cette révélation a mis Platon en mesure de présenter une hiérarchie. L'existence en soi, c'est-à-dire le monde intelligible symbolisé par le Bien constitue en fait l'essence même de la divinité. L'Un, l'intellect, l'âme représentent en quelque sorte leurs conjoints. L'identification de Dieu à un démiurge est explicite chez Platon. Le démiurge est l'ordonnateur du monde aussi. La philosophie platonicienne est loin de se détacher de la religion et de la théologie.

D'ailleurs, il existe des modes clairement définis, énumérant ce principe. On ne peut pas parler du divin sans ses modes. Parler du divin en conséquence, se fait par allusion soit de manière symbolique, soit à partir des images, soit de manière divinement inspirée, et enfin de manière dialectique. Ce que Platon désigne comme divin représente le monde intelligible, les astres véritables, le démon, le démiurge, même l'âme. Ils sont tous des émanations de la divinité platonicienne. Cet inventaire complet de la signification du mot divin chez Platon, garde une très grande utilité dans notre travail.

Chez Platon, la science politique et la science religieuse vont parallèlement. On ne peut pas détacher l'une de l'autre. Les dieux sont incapables de variations, ils sont incapables de mentir, ils sont immuables, ils sont cause de tout Bien et d'aucun mal. Cette contemplation que les hommes ont besoin se trouve chez les dieux. L'ordre leur appartient. La théologie de Platon est une science qui surpasse le corporel, une science qui cherche à établir le calme, même si les autres historiens de la théologie adressent à elle des objections préjudiciables.

DIEZ (Auguste), *Définition de l'être et nature des idées dans le sophiste de Platon*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1981, 138 p.

La question de l'être a toujours fait l'objet d'une véritable discussion dans le domaine philosophique depuis le temps des présocratiques. Chez Platon, et

comme le souligne précisément Diez, il n'en est pas question de réfléchir sur l'existence ou la non existence de l'être. Il s'agit d'introduire dans le langage philosophique une nouvelle conception de l'être. Le but avoué ici consiste à nous faire comprendre que hors du sensible, il y a un autre mode d'existence, c'est le monde des Idées. Le non-être nié par Parménide est d'une certaine façon envisageable. Ce non-être a sa propre nature. D'ailleurs c'est ce non-être qui engendre la multitude des êtres.

Par conséquent, la négation absolue du non-être démontrée par ses prédécesseurs comme Parménide, se fonde nous dit Diez, sur une détermination positive de l'être. L'être universel du sophiste comprend en soi toute espèce de l'être, toute nature des idées, toutes les essences, entre autres, le Beau, le Bien, etc. L'être n'est point seulement ontologique, il est de l'essence du pensable d'être pensé. Il est hétérogène, il est traité comme un dieu. Toutes les idées sensibles ont une même nature, et cette nature véritable a sa propre résidence dans l'être. Une telle démonstration suffit pour traduire notre inspiration profonde dans ce livre.

BRUN (Jean), *Platon et l'Académie*. Paris : PUF, 1960, 128 p.

L'an 387 avant Jésus-Christ marque dans l'histoire de la philosophie occidentale en général, et en particulier celle de Platon, un événement d'une très grande importance : c'est l'ouverture d'une école philosophique, l'Académie. Cette école de philosophie fondée par Platon présente sa propre organisation, son propre règlement et statut. Elle dispose d'une bibliothèque, des salles de cours et logements destinés aux étudiants. Toutes les villes de la Grèce et celles du monde méditerranéen venaient assister les cours professés par Platon. Ces cours traduisent l'écho lointain d'une aventure philosophico-politique au temps des cités grecques. Platon s'efforce d'asseoir l'ordre qui est menacé. Ainsi, ce livre analyse les différents avis de Platon sur la marche des affaires publiques car ils sont les affaires de tout le monde.

Ses propos éducatifs, pédagogiques, sont inséparables de la politique. Ils sont très riches en ce sens qu'ils regroupent un mélange de mythe, de lo-

gique, de poésie, de mathématique, de rationnel, etc. Tout cela, est indispensable pour la bonne marche politique. La difficulté de ces opérations et la nécessité de bien vérifier que rien n'a été oublié dans cette pédagogie platonicienne demande un contrôle permanent. Seuls les philosophes sont authentiques à ce contrôle. Seule la philosophie ouvre la lumière nous permettant d'assurer l'organisation véritable et juste de la cité. Ce qui nous importe dans ce passage c'est que Brun illustre la démonstration de la démarche politique platonicienne en rapport avec l'éducation. L'Académie de Platon se présente comme une source impérative d'actions, un modèle qui sert de référence à tout acte et jugement pratique droit. Elle nous montre ensuite la manière dont nous devons nous acheminer vers une vision plus claire de la hiérarchie des valeurs. Selon Platon, elle constitue l'établissement qui devait à bon droit délivrer le permis de conduire et d'administrer authentiquement la cité.

MANGALAZA (E.R.), *Lire et comprendre Platon*. Publication du centre de recherche pédagogique de Toliary, 1979, 87 p.

Le monde grec du V^e siècle, celui de l'époque qu'a vécu Platon a connu des bouleversements et tragédies très sérieux. Les rivalités réapparaissent et les membres de la cité s'entredéchirent. Ils sont emportés par l'appétit de la puissance et de la jouissance. Cela en résulte un conflit général, un duel dans nombreux domaines de la pensée : politique, éducatif, religieux etc. Face à cette situation, il s'avère difficile de regrouper la cité dans un tout organique, dans des formations politiques qui ont les mêmes projets ou encore qui vivent côte à côte. Les antagonismes dominant toujours. Dans les nombreuses constitutions, nous constatons que les magistrats promettent aux gens le désir d'unité et d'organisation. Le véritable problème c'est que chacun le pense dans son optique et tente à son échelle large ou limitée de le réaliser à son profit.

Socrate avait tenté de porter d'une manière directe ou indirecte, une solution à cette crise, mais ce dernier fut ressorti victime. La grande utilité que nous portons dans ce passage, se traduit par l'intérêt éthico-politique qui préoccupe Platon, il cherche un lien véritable entre les hommes et les cités. Selon lui, ce lien aura sa place en une seule condition : la politique doit retirer ses bases

et fondements sur la morale. La nécessité d'une éducation apparaît comme un impératif politique. Mangalaza précise que la pédagogie platonicienne est méthodiquement réglée. Son but est d'asseoir l'harmonie dans la cité. Or, sans la véritable contemplation, cette exigence ne se concrétisera pas.

Cette contemplation se trouve hors du sensible. Sa véritable terre natale se situe dans le monde intelligible. C'est notre âme qui se charge de la contemplation grâce à la théorie de la réminiscence. L'âme du vrai dialecticien, c'est-à-dire de celui qui s'est réellement mûri par l'éducation platonicienne est à mesure de cette ascension vers l'Idée. C'est la raison pour laquelle Platon s'attache à l'idée suivante : seul le philosophe est capable d'apporter les soins possibles de nos âmes et de notre cité. Il est le seul qui soit capable d'organiser justement la cité, et de l'administrer correctement. La philosophie joue un rôle décisif dans les affaires sociales en général, et surtout les affaires politiques, son effort est entièrement consacré vers le Bonheur, la source unique de l'harmonie.

JAMBET (Christian), *Apologie de Platon*, Paris : Editions Grasset et Fasquelle 1976, 250 p.

Ce livre nous ouvre la voie de la meilleure part de l'homme dans le monde. C'est une quête du sens de nos relations avec autrui. Or, les maîtres de la politique se laissaient prendre par les plaisirs, ils n'étaient pas aptes d'assumer convenablement l'ordre hiérarchisé des classes, le devoir moral d'instruire les gens, le monde était dans une indiscipline. La conception politique du monde au sens platonicien s'opposait cette organisation, car elle développe les conditions possibles de la révolte. Jambet mentionne très bien que Platon a vécu de nombreuses impasses. C'est la raison pour laquelle il mentionne que le vice de la politique dans le monde consiste à ignorer son devoir envers soi et aux autres. La politique est indispensable dans la cité, elle représente un nœud important.

Une telle exigence se rapproche à celle de Platon. Pour ce dernier, la puissance politique a toujours besoin de la puissance philosophique. Le besoin

de la philosophie consiste avant tout à passer de l'ordre sensible à l'ordre intelligible pour corriger les tromperies, les plus médiocres manifestations du désir de vérité, la jouissance sophistique d'une sagesse universelle etc. La puissance de cette science ne laisse pas les imperfections naître. Son but consiste à remonter jusqu'au vrai principe du Bien, afin d'apporter dans le monde de nombreux instruments pour asseoir l'ordre des choses. La philosophie délivre la vérité, dégage l'ordre et l'harmonie, présente l'essentielle de la beauté, comble nos désirs, elle a toutes les qualités nécessaires pour organiser d'une manière juste la cité.

Le besoin de la philosophie est remarquable chez Platon, il constitue l'essence même du platonisme. Force est de constater que, la signification de ce livre dans notre travail se traduit par de nombreuses raisons, et la plus remarquable est la suivante : la conception politique du monde dans la cité platonicienne se définit sur l'éthique, la justice et le statut des actes vertueux. Malgré les critiques qui se fixent autour de Platon pour la non réalisation de son projet politique, nous reconnaissons que sa philosophie est une philosophie de l'avenir.

DESCOMBES (Vincent), *Le platonisme*. Paris :PUF, 1971, 128 p.

Ce livre aborde une interrogation générale du platonisme à travers l'usage traditionnel, et ce jusqu'à l'usage contemporain du terme. Toute la philosophie occidentale est dominée par la question platonicienne du platonisme. De nombreuses interprétations s'articulent autour de ce terme. Dans notre intuition immédiate, le platonisme traduit d'une manière ou d'une autre la doctrine professée par Platon et ses disciples. Elle s'est transmise dans toute époque de l'histoire de la philosophie. Cependant, une autre tradition voit en ce terme non seulement l'idéologie platonicienne et de ceux qui la sympathisent, mais la philosophie occidentale même. Il est la philosophie de toutes les époques et de tous les penseurs. C'est la quête d'un compromis entre des positions extrêmes. Une diversité de significations se fixent sur le platonisme.

Il est à remarquer que la recherche avouée du platonisme de Platon est l'accord avec soi-même et autrui. Sans accord, la paix, la justice, le savoir ne s'observeront pas véritablement, ils laisseront place à la guerre, à la haine, à l'ignorance, etc. C'est cette exigence qui traduit notre point d'appui dans ce livre. Cette position platonicienne pour les autres est un rêve en ce sens que le platonisme de Platon privilégie un monde autre que celui qui se présente en nous, pour construire un ordre dans le savoir et dans la cité. Ici s'opère par conséquent un renversement du platonisme, autrement, il est inversé et pris à l'envers. Toute une querelle d'idées s'est engagée dans le platonisme de Platon. Cette incompatibilité immédiate entre le platonisme de Platon et celui des autres est le fruit de l'étonnement qui est le noyau originaire de la philosophie. Face à ce dualisme, la plus importante remarque consiste à comprendre que le platonisme se retrouve partout, toutefois il n'est nulle part.

OUVRAGES GENERAUX

FOULQUIE (Paul), *La dialectique*. Paris : PUF, 1953, 128 p.

Le terme dialectique retrouve dans l'histoire de la philosophie une connotation riche de sens. Les différentes significations que requiert cette notion, varient d'un penseur à un autre, d'une époque à une autre. Les penseurs traditionnels, modernes et contemporains ont tous posé la problématique de la dialectique, mais la manière dont chacun étudie le concept est différent. Paul Foulquié s'efforce tout au long de ce document à mettre en lumière les significations riches qui retombent sur la dialectique.

Ce qui nous a inspiré dans ce passage, c'est l'analyse de l'ancienne dialectique, plus exactement celle de Platon. Pour lui, sa dialectique est avant tout une inspiration de celle de Socrate, qui représente l'art du raisonnement de la discussion. L'art de s'élever à une définition générale en partant sur des faits concrets et de la vérifier tout en se référant à d'autres faits.

La dialectique platonicienne dépasse celle de Socrate en signification. La dialectique chez Platon fait appel à une méthode métaphysique. Elle permet à

l'homme au moyen de la Raison d'atteindre l'essence de toute chose. Elle nous conduit vers la véritable réalité, la véritable pureté, la véritable spiritualité, la véritable immuabilité. Elle a une double démarche : une démarche ascendante qui mène vers la contemplation et une démarche descendante qui consiste à montrer aux autres ce chemin.

Chez Platon, il est interdit de s'adonner à elle avant la maturité. Par ces démarches rigoureuses, cette science nécessite une préparation longue sur les autres disciplines. C'est à partir de là qu'on peut prendre en charge l'administration suprême de la cité en qualité de vrai magistrat.

ARISTOTE, *La politique*. Traduction et notes par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1977, 301 p.

Les profondes analyses demeurent sur l'étude des classes sociales, des différentes formes de constitutions, etc. Aristote, après avoir étudié surtout les constitutions des cités grecques et celles des Etats de son temps défend la thèse selon laquelle l'Etat est l'organe suprême de la vie sociale. Il est antérieur à l'individu dans la mesure où l'homme est un animal politique.

Selon lui, les guerres laissent dans les esprits cultivés un douloureux échec. La politique est par rapport à l'éthique une science maîtresse. La fin de l'homme est le bonheur dont, la plénitude est dans la pure pensée. Cette conception nous éloigne un peu de celle de Platon pour qui, la contemplation du bonheur réside dans l'intelligible, dans l'absolu. Certes, ces deux penseurs centrent leur effort sur la manière dont, nous pouvons jouir du bonheur. Ils s'interrogent sur la même problématique mais leurs réponses ne se marient pas. Le bonheur, la justice, la bonne gouvernance, les préoccupent. C'est cette attitude qui traduit notre inspiration par rapport à ce document, même si les éléments de réponse que donne Aristote dans la politique ne concordent pas entièrement avec ceux de Platon.

Aristote précise bien que le but de tout acte c'est le bonheur. Ce dernier dépend des conditions pratiques de la vie. C'est la raison pour laquelle il attribue au gouvernement trois fonctions : la délibération, l'administration et la jus-

tice. Ces rôles ne se retrouveront pas ni dans l'oligarchie, la démocratie, la tyrannie, mais soit dans la monarchie, l'aristocratie ou le gouvernement républicain.

GREGOIRE (François), *Les grandes doctrines de la morale*. Paris : PUF, 1961, 120 p.

La question de la morale est toujours permanente, elle fait l'objet d'un véritable débat philosophique entre les penseurs à travers toute l'histoire. L'opposition entre le bien et le mal est pour les hommes un phénomène très quotidien. Elle s'enracine à tout individu normal de tout temps dans tout groupe social. Notre intérêt dans ce livre ne consiste pas à faire une étude historique des grandes doctrines de la morale, comme l'a fait l'auteur. Il est tout au contraire centré sur un effort de dégager les principes de base de la morale chez Platon.

La morale de Platon se fonde sur l'idée annonciatrice suivante : l'ordre divin domine l'univers. Platon reconnaît dans cette démarche la réalité ontologique du tout, autrement, la réalité du Bien suprême. Le Bien est par conséquent, l'ensemble des oppositions réalisant l'accord de l'individu avec lui-même et avec les autres dans l'univers. Cet accord basé sur la morale se précise dans une ampleur nouvelle, une ampleur de métaphysique et de transcendance qui veut saisir l'harmonisation des différentes réalités qui se complètent mutuellement. Les normes transcendantes de cette morale fondée autour de l'idée du Bien sont ordonnées par l'idée de justice. C'est la raison pour laquelle la morale et la politique sont inséparables dans la cité. Ces deux forces sont nécessaires pour la bonne marche politique et celle des affaires publiques.

WERNER (C), *La philosophie grecque*. Paris : Payot, 1972, 205 p.

Les historiens de la philosophie se trouvent dans l'impossibilité de nier ou douter la fascination qu'exerce encore aujourd'hui la Grèce Antique. Personne n'est pas capable à gommer dans nos mémoires le lourd héritage que nous ont légué les Grecs : Zeus, Athéna et Poséidon, les jeux d'Olympie et

l'oracle de Delphes, Socrate et Platon, Aristote, Pythagore, Hyppocrate etc. Le rationalisme dans lequel nous vivons jusqu'à présent plonge directement ses différentes racines dans la pensée grecque.

C'est la découverte de cette Grèce, celle de Périclès (Ve siècle avant notre ère) qui nous convie surtout dans ce livre. C'est l'âge d'or d'Athènes, les événements et aventures politiques se succèdent et entraînent dans la cité des discordes, des inégalités. C'est la corruption et l'injustice qui règnent dans la cité. La philosophie politique de Platon va se battre contre ces catastrophes afin d'asseoir dans la cité le bien et la justice. Sa conception de l'univers est construite dans un tout harmonieux, régi par les lois de la justice et non celles de la corruption et de la dégradation imparfaite et périssable. La philosophie de Platon offre l'exemple type d'une éthique politique fondée sur les principes de la justice dans l'individu tout comme dans la cité.

LIENS INTERNET

«La préparation d'un projet de thèse en science politique», **GRINGRAS, François Pierre.**

<http://aix1.uottawa.ca/~fgingrars/text/projet.html>, 19mars 2006.

Cet article fournit de nombreux détails nous permettant de rédiger un projet de thèse ou une thèse. Son utilité se justifie du fait qu'il aide l'étudiant à chaque étape de l'évolution de la recherche. Il est présenté par un enseignant à l'Université d'Ottawa.

«Les différentes approches dans la recherche», **CATANAS, Marc.**

<http://www.cadresante.com/spip/article.php3?id-article 151>, 19mars 2006.

Cet article nous présente plusieurs approches méthodologiques pour aider les étudiants à aborder un sujet. L'auteur mentionne : une approche dialectique qui s'efforce de repérer les contradictions ; une approche empirique qui s'efforce d'étudier un sujet à partir de l'expérience ; une approche fonctionnaliste qui s'efforce de saisir les différents aspects fonctionnels et ses causes pro-

duites ; une approche historique qui s'efforce de saisir les phénomènes présentes à partir des données historiques ; une approche comparative qui favorise une analogie ou une différence entre deux idées ; une approche structuraliste qui s'efforce de saisir un ensemble de fait en tant que système afin de mettre en valeur une structure et des lois ; et enfin une approche systémique qui se donne pour but d'étudier les relations entre les éléments d'un système et le système lui-même selon des principes bien définis.

CONCLUSION

Arrivé au terme de cette analyse, il convient d'en rappeler les grandes lignes essentielles de la question du départ. Le problème de la politique ne constitue pas une question neuve. Très neuve en revanche est de la manière dont, en philosophie, Platon articule la politique et l'éducation. De toute manière, nous soulignons très clairement que l'organisation politique préoccupe jusqu'à preuve du contraire les cités actuelles et c'est la raison pour laquelle nous avons choisi de considérer ce thème dans cette réflexion philosophique.

Platon, ayant constaté les différents problèmes politiques qui animaient la cité Athénienne de son temps, aborde la théorie hippocratique de l'origine des maladies pour expliquer les véritables causes de cette décadence du gouvernement et de la cité. Cette théorie de Hippocrate avec laquelle Platon s'appuie se fonde sur l'idée annonciatrice suivante : il y a essentiellement santé quand les éléments qui constituent le corps sont dans un juste rapport de force, de quantité et que le mélange en est parfait. En revanche, il y a maladie quand un de ces éléments est soit en défaut, soit en excès, soit il n'est pas bien combiné avec le reste.

De ce fait, si dans la cité Athénienne tout se trouvait sens dessus dessous sur la marche politique, cela est dû pour Platon à l'ignorance, la maladie de l'âme. C'est la raison pour laquelle la philosophie politique platonicienne met sérieusement l'accent sur l'éducation. La progressivité de l'apprentissage des cultures est pensée chez Platon sous la forme d'une succession ordonnée de nombreuses disciplines. L'éducation représente pour lui la clé de voûte de sa cité idéale basée sur l'idée de justice. Elle est pour lui une affaire d'Etat car elle vise la vertu des citoyens.

Sous cet angle, Platon s'en prend aux Athéniens et tous ceux qui n'admettent point que la politique doit faire l'objet d'une véritable science. Sa critique porte également sur tout gouvernement despotique et populaire. C'est pour cette raison qu'il nous invite à nous conformer sur la marche politique au gouvernement aristocratique. L'aristocratie est pour lui le seul régime politique

qui est en mesure de bien organiser de la cité le mieux possible dans tous les domaines.

Nous soulignons également que Platon dans l'administration suprême de la cité n'a pas fait une distinction entre l'homme et la femme. Dans cette optique, il convient de remarquer que ce qui compte chez lui c'est la capacité et l'authenticité de gouverner l'Etat. Nous constatons ici la profondeur de cette philosophie politique, car Platon, philosophe du V^e siècle avant Jésus-Christ, avait déjà pensé au développement des femmes qui revendiquent jusqu'à aujourd'hui un traitement égal avec les hommes ainsi que leur droit à toutes les échelles des activités humaines. Par conséquent, la réforme politique proposée par Platon pour rendre en parfaite harmonie la cité peut s'appliquer à tout Etat qui se voudra être bien organisé au sens platonicien.

La constitution de la cité idéale juste de Platon n'est nullement républicaine au sens moderne du terme. Elle est essentiellement aristocratique. Malgré l'effort que Platon a toujours déployé dans sa théorie de la politique afin de résoudre les problèmes de la cité, son application n'a jamais vu le jour et demeure utopique. Or, les mêmes problèmes soulevés tels que l'injustice, la démocratie, l'insécurité, le désordre social, demeurent d'actualité. En lisant ce travail, ceux qui s'y intéressent, doivent être capables de comprendre que cette réforme proposée par Platon pour une très bonne marche civique mérite sérieusement d'être étudié en philosophie qu'en politique, quelle qu'elle soit sa portée. Alain à ce propos souligne très précisément ceci :

« Platon n'est pas idéaliste comme on le dit. Le monde de Platon n'est nullement un songe ; au contraire dur comme le diamant et toujours le même. C'est notre vie qui est un songe ; car nos souvenirs sont des ombres pâles. »⁶⁸

⁶⁸ ALAIN, cité par Robert BACCOU, dans la page couverture de *La République*.

BIBLIOGRAPHIE LISTEE

OUVRAGES DE PLATON

Apologie de Socrate, Criton, Phédon. traduit du grès par Léon Robin et Joseph Moreau, Paris : Editions Gallimard, 1950, 250 p.

Dialogues socratiques. Texte traduit par Léon Robin, Paris : Gallimard, 1950, 317 p.

La République. Livre I à X introduction, traduction et notes par Robert Baccou, Paris : Garnier Frères, 1966, 510 p.

Lettres. traduction, introduction, notice et notes par Luc Brisson, Paris : Garnier Flammarion, 1987, 316 p.

Les lois. livre VII à X, traduction et notes par Auguste Dies, Paris : Les belles Lettres, 1976.

Le politique. tome IX, première partie, texte établi et traduit par Auguste Dies, Paris : Les belles Lettres, 1970, LXV + 88 p.

Le Sophiste. traduction et notes par Emile Chambry, Paris : Garnier Flammarion, 1969.

Phédon, Le Banquet, Phèdre. texte traduit et établi par Paul Vicaire pour *Phédon* en 1983, par Paul Vicaire et Jean Laborderie pour *le Banquet* en 1989, par Claude Moreshini et Paul Vicaire pour *Phèdre* en 1989, société d'édition, Paris : Les belles Lettres, 1983, 225 p.

Protogoras, Eutihydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle. traduction et notes par Emile Chambry, Paris : Garnier Flammarion, 1967, 503 p.

Théetété, Parméride. traduction et notes par Emile Chambry, Paris : Garnier Frères, 1967, 307 p.

Premier dialogue. traduction et notes par Emile Chambry, Paris : Garnier Frères, 1957. 442 p.

OUVRAGES SUR L'AUTEUR

ABEL (Jeannière) *Lire Platon*, France, Aubier, 1990, 281 p.

ALAIN, *Idées : Introduction à la philosophie de Platon, Descartes, Hegel, Comte.* Paris :Flammarion, 1983, 317 p.

- ANASJULIAS (E), *Introduction à la République de Platon*. trad de l'anglais par Béatrice Han, Paris : PUF, 1994, 473 p.
- BERNHARDT (Jean), *Platon et le matérialisme ancien*. Paris : Payot, 1971, 243 p.
- BRUN (Jean) *Platon et l'accadémie*, Paris : PUF, 1968, 128 p.
- CHATEAU (Jean Yves), *Euthyphron de Platon*. Paris : Edition pédagogie moderne, 1980, 228 p.
- DESCOMBES (Vincent), *Le platonisme*. Paris : PUF, 1971, 128 p.
- DIES (Auguste), *Définition de l'être et nature des idées dans le sophiste de Platon*. Paris : Librairie philosophique J.Vrin, 1981, 138 p.
- DIEZ (Auguste), *Autour de Platon*. Paris : Beauchesme, 1933, 620 p.
- HELD (Klaxis), *Rendez-vous chez Platon, guide de voyages philosophiques dans les pays méditerranéens*. Paris : Edition Brepols, 1996, 374 p.
- JAMBET (Christian), *Apologie de Platon*. Paris : Editions Grasset et Fasquelle, 1976, 250 p.
- LACHIEZE-REY (Pierre), *Les idées morales, sociales et politique de Platon*. Paris : J. Vrin, 1951, 224 p.
- MACE (Arnaud), *Gorgias Platon*. Paris : Ellipse, 2003, 95 p.
- MAGALHAES-VILHENA (V. de), *Socrate et la légende platonicienne*. Paris : 1952, 197 p.
- MANGALAZA (Eugène.Regis), *Lire et comprendre Platon*. Publication du centre de recherche pédagogique de Toliary, 1979, 87 p.
- MATTEL (Jean François), *Platon et le miroir du mythe de l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris :PUF, 1996, 328 p.
- MOREAU (Joseph), *le sens du platonisme*. Paris : Les belles Lettres, 1967, 394 p.
- MUGLER(harles), *La physique de Platon*. Paris : Librairie c.Kleicsei, 1960, 263 p.
- MUGNIER (René), *le sens du mot divin chez Platon*. Paris : Librairie philosophique J.Vrin, 1930, 152 p.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*. Livre I, Paris : Les belles Lettres, 1968, 173 p.
- RICHARD (Marie-Dominique), *L'enseignement oral de Platon*. Paris :Cerf, 1986, 413 p.

- SCHUL (Pierre-Maxime), *Œuvre de Platon*. Paris : J.Vrin, 1971, 234 p.
- SCHUL (Pierre-Maxime), *Platon et l'art de son temps*. Paris : PUF, 1952, 141 p.
- SEVE (Bernard), *Phèdre de Platon*. Paris : Edition pédagogique moderne, 1980, 190 p.
- STRAUSS (Léo), *étude de philosophie politique platonicienne*. Paris : Flammarion, 1992, 366 p.
- VERON (Robert), *Platon. Une introduction à la vie l'esprit*. Paris : Les belles Lettres, 1987, 210 p.

OUVRAGES GENERAUX

- ALAIN, *Politique*. Paris : PUF, 1962, 335 p.
- ALAIN, *Propos sur le bonheur*. Paris : Gallimard, 1928, 228 p.
- ARCHAMBAULT (Paul), *La formation morale de la jeunesse*. Paris : PUF, 1955, 115 p.
- ARCHAMBAULT (Paul), *Rhétorique de la modernité*. Paris : PUF 1976, 176 p.
- ARISTOTE *Ethique à Nicomaque*. traduction et Note par J. Tricot. Paris : J. Vrin, 1972, 595 p.
- ARISTOTE, *La politique*. traduction et notes par J. Tricot. Paris : J. Vrin, 1977, 301 p.
- BASTIDE (George), *Méditation pour une éthique de la personne*. Paris : PUF, 1953, 200 p.
- BERGSON (Henri), *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : PUF, 1973, 340 p.
- BREHIER (Emile), *Etude de philosophie Antique*. Paris : PUF, 1955.
- BRUN (Jean), *Les présocratés*. (Collection que sais-je ?), Paris : PUF, 1981, 128 p.
- BRUN (Jean), *Socrate*. (Collection que sais-je ?), Paris : PUF, 1960, 152 p.
- CHEVALIER (Jacques), *Histoire de la pensée*, tome I. Paris : Flammarion, 1955, 762 p.
- COLAS (Dominique), *la pensée politique*. Paris : Larousse, 1992, 768 p.
- DROZ (Jacques), *Histoire générale du socialisme*. Tome I, Paris : PUF, 1972, 659 p.

- ELIADE (Micrea), *Aspect du mythe*. Paris : Edition Gallimard, 1971, 256 p.
- ENGELS (Frédéric), *Sociolisme utopique et socialisme Scientifique*. Moscou, 1978, 830 p.
- FOULQUIE (Paul), *La dialectique*. Paris : PUF, 1953, 128 p.
- GOMEZ-MULER (Alfredo), *Ethique coexistence et sens*. Descelée de Brouwer, 1999, 233 p.
- GRATELOUP (Léon Louis), *Les philosophes de Platon à Sartre*, Paris Hachette, 1989, 528 p.
- GREGOIRE (François), *Les grandes doctrines de la morale*. Paris : PUF, 1961, 120 p.
- JACOB (André), *Cheminement de la dialectique à l'éthique*. Edition anthropos, 1982, 226 p.
- JOLIF (Jean-YVES), *Comprendre l'homme*. Paris : Cerf, 1963, 302 p.
- KAHAN (Pierre), OUZOULIAS (André), THIERRY (Patric), *L'éducation : approche philosophique*. Paris : PUF, 1990, 430 p.
- KANT (Emmanuel), *Réflexion sur l'éducation*. Paris : J.Vrin, 1966, 160 p.
- KIERKEGAARD (Sören), *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Paris : Gallimard, 1948, 428 p.
- KREMER-MARIETTI (Angèle), *La morale*. Paris : PUF, 1982, 128 p.
- LORDON (Frédéric), *Et la vertu sauvera le monde*. Paris : Edition Raison d'agir, 2003, 127 p.
- MARC (André), *Dialectique de l'agir*. Paris : Vite, 1949, 585 p.
- MARKOVIC (Marko), *La philosophie de l'inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*. Paris : Nouvelles Editions Latines, 1978, 314 p.
- MAROU (Henri-Irène), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris : seuil, 1948, 648 p.
- MORIN (Edgard) *La méthode*, tome IV, Les idées leur habit, leur vie, leur mœurs, leur organisation. Paris : Edition du seuil, 1991, 265 p.
- MORIN, (Edgard), *l'homme et la mort*. Paris : Edition du seuil 1967, 377 p.
- MOSSE (Claude), *le procès de Socrate*. Paris : PUF, 1987, 149 p.
- NIETZSCHE (Friedrich), *Naissance de la tragédie*. Paris : Gallimard, 1949, 239 p.

- PIAGET (Jean), *Psychologie et Pédagogie*. Paris : Edition Garnier Frères. 1964, 224 p.
- REVEL (Jean François), *Histoire de la philosophie occidentale*. Paris :Edition Stock, 1968, 411 p.
- ROUSSEAU (Jean Jacques), *Emile ou de l'éducation*. Paris : Garnier, Frères, 1964, 667 p.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Du contrat social*. Chronologie et introduction par Pierre Burgelin, Paris : Garnier Flammarion, 1966, 190 p.
- RUSSEL (Bertrand), *Histoire de la philosophie occidentale*. Paris : PUF, 1953, 192 p.
- SENEQUE, *Traité de Sénèque*, Présentation et notes par Guy de Rachet. Paris : Edition France loisir, 1994, 329 p.
- SIMMEL (Georges), *Philosophie de l'amour*. Paris : Rivages, 1988, 195 p.
- SPONVILLE (André-compte), *Une éducation philosophique*. Paris : PUF, 1989, 182 p.
- TAKIDY (Emile), *Introduction à la philosophie politique*. Antananarivo : Faravohitra, 1980, 284 p.
- TEILHARDECHARDIN, (Pierre), *L'avenir de l'homme*. Paris : Seuil, 1972, 408 p.
- TOUCHARD (Jean), *Histoire des idées politiques*. Tome I, Paris :PUF, 1959, 378 p.
- VERNANT (Jean Pierre), *L'individu, la mort, l'amour, soi-même et l'autre en Grèce Ancienne*. Paris : Gallimard, 1989, 240 p.
- WEIL (Eric), *philosophie politique*. Paris : J. Vrin, 1956, 264 p.
- WERNER (C), *La philosophie grecque*. Paris :Payot, 1972, 205 p.

ENCYCLOPEDIES ET DICTIONNAIRES PHILOSOPHIQUES

- AUROUX, WEIL (Y), *Dictionnaires des auteurs et des thèmes de la philosophie*. Paris : Edition, Hachette. 1991, 505 p.
- BARAQUIN (Noëlla), LAFFITE (Jacqueline), *Dictionnaire des philosophes*. Paris : Edition Armand Colin, 1980, 340 p.
- DUROZOI (Gerard), ROUSSEL (Adré), *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Edition Nathan, 1987, 367 p.

Encyclopaedia Universalis. volume 18, France : S.A, 1990, 1055 p.

Encyclopaedia Universalis. volume 21, France : S.A, 1990, 1103 p.

Encyclopaedia Universalis. volume 3, France : S.A, 1990, 1053 p.

GRIMAL (P), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris : PUF, 1951, 575 p.

MORFEAUX (L.M), *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*. Paris : Librairie Armand, Colin, 1980, 400 p.

LIENS INTERNET

«La préparation d'un projet de thèse en science politique», **GRINGRAS, François Pierre**.

<http://aix1.uottawa.ca/~fgingrars/text/projet.html>, 19mars 2006.

«Les différentes approches dans la recherche», CATANAS, Marc.

<http://www.cadresante.com/spip/article.php3?id-article=151>, 19mars 2006.

LISTE DES MOTS CLES

Amour, Aristocratie, Bien, Cité, Dialectique, Education, Gérontocratie, Morale, Philosophe roi, Sagesse, Vertu.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	1
RESUME DU PLAN DETAILLE DE LA THESE.....	2
INTRODUCTION	4
PREMIERE PARTIE : SOURCES ET FONDEMENTS DES IDEES POLITIQUES DE PLATON	8
I.1 PLACE DES PRESOCRATES CHEZ PLATON.....	9
I.1.1 Le poids du mobilisme héraclitéen	9
I.1.2 La théorie parménidienne de l'immobilisme	9
I.1.3 L'importance de la doctrine d'Empédocle.....	9
I.2 LA NAISSANCE DE LA REFLEXION POLITIQUE.....	10
I.2.1 L'enseignement de l'art de convaincre	10
I.2.2 Duel entre rhéteur politicien et rhéteur philosophe	10
I.2.3 Sens et valeur des concepts socratiques	18
I.3 LE DECLIN DE LA CITE VUE PAR PLATON.....	19
I.3.1 La critique de la timocratie.....	19
I.3.2 L'oligarchie	20
I.3.3 La démocratie.....	21
I.3.4 La tyrannie.....	24
Deuxième partie : PLACE DE LA PEDAGOGIE DANS LA CONSTRUCTION DU PROJET POLITIQUE PLATONICIEN.....	27
II.1 LA MYTHOLOGIE DE LA CONNAISSANCE	28
II.1.1 La structure des mythes et notions politiques.....	28
II.1.2 La théorie gnoséologique ou épistémologique	28
II.1.3 La théorie de la connaissance comme une nécessité ontologique.....	28
II.2 LE RAPPORT DE L'EDUCATION ET DE LA POLITIQUE	29
II.2.1 Signification et valeur de l'éducation chez Platon.....	29
II.2.2 La place de la méthode dans cette démarche	31
II.2.3 Analyse de la gymnastique.....	32
II.2.4 Analyse de la musique	33

II.2.5 Les cultures scientifiques	34
II.2.6 La dialectique	35
II.3 L'ÉVOLUTION DE LA THÉORIE DES IDÉES	42
II.3.1 Les caractéristiques des Idées	42
II.3.2 L'éclat de l'idée de beauté et son imitation.....	42
II.3.3 La supériorité de la théorie de l'amour platonicienne ...	42
Troisième partie : sociologie juste platonicienne et sa portée dans la pensée actuelle.....	43
III.1 LES QUATRE VERTUS CARDINALES	44
III.1.1 La sagesse	44
III.1.2 Le courage	44
III.1.3 La tempérance	44
III.1.4 La justice	44
III.2 LA PSYCHOLOGIE PLATONICIENNE.....	50
III.2.1 La vision de l'âme chez Platon	50
III.2.2 L'âme et ses différents modes d'existences	50
III.2.3 La tripartite de l'âme	50
III.3 LA CITE IDEALE	51
III.3.1 La classe des travailleurs	51
III.3.2 La classe des soldats	53
III.3.3 La classe des aristocrates	54
III.4 LES DIFFÉRENTES COMMUNAUTES.....	61
III.4.1 La communauté des biens	61
III.4.2 La communauté des fonctions.....	61
III.4.3 La communauté des femmes et des enfants.....	61
III.5 LA VALEUR DU BIEN SUR LE PLAN ETHICO-POLITIQUE	62
III.5.1 Définition et nature du Bien	62
III.5.2 Le Bien au point de vue morale.....	62
III.5.3 Le Bien sur le plan politique	62
III.6 PORTEE DE LA POLITIQUE PLATONICIENNE	63
III.6.1 L'actualité de PLaton	63
III.6.2 La politique platonicienne et le cas des Comores	70

III.6.3 La politique de Platon : un exercice philosophique.....	70
Bibliographie commentée.....	71
OUVRAGES DE PLATON	72
OUVRAGES SUR L'AUTEUR.....	79
OUVRAGES GENERAUX.....	85
LIENS INTERNET.....	88
CONCLUSION	90
BIBLIOGRAPHIE LISTEE	92
OUVRAGES DE PLATON	92
OUVRAGES SUR L'AUTEUR.....	92
OUVRAGES GENERAUX.....	94
ENCYCLOPEDIES ET DICTIONNAIRES PHILOSOPHIQUES	96
LIENS INTERNET.....	97
LISTE DES MOTS CLES	97