UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

* * * * * * *

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

* * * * * * * *

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

****

Mémoire de Licence

ANALYSE DE LA PERCEPTION POLITIQUE DE PLATON DANS *LA RÉPUBLIQUE*

Réalisé par :

Mr. Elias LEGAME

Sous la direction de

Dr Barnabé DENON

Maître de conférences des universités du CAMES

MEMBRES DU JURY

PRESIDENT : Dr. Alain Corneille TOWOU, (MC)

EXAMINATEUR : Dr. David AVOCE, (MA)

Soutenu le 19 /10/2023

ANNÉE ACADÉMIQUE: 2021-2022

À

Ma chère mère DOPKON Adjohou

Mon feu père LEGANME KANLIGAN Antoine

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier très chaleureusement mon Directeur de mémoire, Dr Barnabé DENON, maitre de conférences des universités du CAMES qui m'a toujours guidé à chaque fois que j'en avais besoin tout au long de la rédaction de ce travail. Ainsi, je pense sincèrement à lui pour le temps qu'il m'a accordé, sans quoi, ce mémoire n'aurait jamais vu le jour. C'est également le lieu pour moi de lui adresser mes sincères remerciements pour son encadrement.

C'est aussi le lieu de remercier tous les Professeurs du département de la Philosophie et de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales (FASHS) et de l'Université d'Abomey-Calavi (UAC), pour avoir fait de moi ce que je suis aujourd'hui. Sans le soutien de ma famille, cet exercice académique sera nul et non avenu. Je remercie donc mes parents DOPKON Adjohou et LEGANME KANLIGAN Antoine (feu) à qui je dois ce que je suis aujourd'hui.

Pour leur aide constante, je souhaite remercier également mes aînés LEGAME Armand, Bienvenu, Jonas. Sans oublier ma grande sœur LEGAME Priscadine, son époux Romuald NOUNAGNON, ainsi que mes camarades qui m'ont été disponibles tout le long de ce cursus.

SOMMAIRE

INTRODUCTION……1

CHAPITRE I : PLATON ET *LA RÉPUBLIQUE*..……3

CHAPITRE II : LE SENS DE LA POLITIQUE SELON PLATON DANS *LA RÉPUBLIQUE*……..…….……..17

CHAPITRE III : ANALYSE ET CRITIQUE DE LA PENSÉE DE PLATON..35

CONCLUSION…….……..45

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES…….…….…….....47

TABLE DES MATIÈRES..…….....50

RÉSUMÉ

La politique constitue dès lors une question inévitable qui apparaît dans tous les domaines d'activité de l'homme. Car l'homme, l'animal politique (Aristote) est encore un être purement social qui ne peut vivre sans une organisation étatique. Qui parle d'organisation touche déjà la politique. Car depuis que l'homme s'octroie le droit de penser d'autre possible, la question du vivre en commun devient une injonction. Dans cette perspective, il est question ici d'analyser la conception platonicienne de la politique, afin de dégager les fondements et les caractères principaux de ce débat à l'époque classique, puis de montrer leurs liens possibles avec la modernité démocratique. D'où le thème Analyse de la perception politique de Platon dans *La République.*

Mots clés : Démocratie-Politique-Modernité-l' Homme- l'État

ABSTRACT

Politics is therefore an inevitable question that appears in all areas of human activity. Because man, the political animal (Aristotle) is still a purely social being who cannot live without a state organization. Whoever talks about organization already touches on politics. Because since man grants himself the right to think of other possible, the question of living in common becomes an injunction. In this perspective, it is a question here of analyzing the Platonic conception of politics, in order to identify the foundations and the main characteristics of this debate in the classical period, then to show their possible links with democratic modernity. Hence the theme Analysis of Plato's political perception in The Republic.

Keywords: Democracy-Politics-Modernity-Man-State

INTRODUCTION

La politique est tout ce qui porte sur les actions, l'équilibre, le développement interne ou externe de la société, ses rapports internes et ses rapports à d'autres ensembles. La politique est donc principalement ce qui a trait au collectif, à une somme d'individualités ou de multiplicités. Pour Platon, l'homme n'est pas un animal politique fait pour vivre dans une cité[1]. Aussi le rôle de la politique est pour lui de créer de l'unité à travers la vertu et l'éducation notamment. L'homme n'est pas le seul animal social, car les abeilles, les guêpes, les fourmis et les grues sont aussi capables de s'organiser en vue d'un but commun[2].

Pour Aristote, contrairement à Platon, l'homme est un « animal politique », c'est-à-dire un être qui par nature vit dans une cité (en grec : *polis*), et où il peut s'épanouir en tant qu'il est sociable. Il voit la preuve que les hommes sont des êtres sociaux dans le fait que « la nature, qui ne fait rien en vain, les a dotés de la capacité de discourir, ce qui les rend capables de partager des concepts moraux tels que la justice »[3].

Quel type d'homme doit diriger une cité excellente ? Quel modèle politique mettre en place pour gouverner droitement les habitants d'une cité ? Le pouvoir politique se manifeste chez Platon de multiples façons. Toute la question étant de savoir quel modèle il faut préférer. Faut-il former la cité par le pouvoir des philosophes-rois qui, ayant connaissance du Bien pourront gouverner la cité pour assurer aux citoyens une existence véritablement heureuse ? Ou alors, faut-il préférer un modèle pastoral issu du *Politique*, où c'est le tissage de toute la cité, mélangeant les caractères opposés, qui pourra amener la cité vers le bien vivre ? Ou alors, autre modèle, faut-il s'en remettre à la fonction épitactique de la loi et non plus seulement substitutive, la loi qui ordonne donc, mais qui doit aussi

[1] Monique Dixsaut, *Platon*, Paris, Vrin, 2012, p.216.
[2] Pierre Pellegrin, *Le vocabulaire d'Aristote*, Paris, Ellipses, 2009, p. 512.
[3] Fred Miller, « Aristotle's Political Théorical", dans *Stanford Encyclopédia of Philosophy*, Londre, CSLI 2012, p. 59.

persuader. Dans cette dernière optique, c'est donc le législateur qui sera la figure tutélaire de la cité.

Pour mener à bien notre analyse, nous avions établi un plan en trois chapitres. Au chapitre premier, il s'agit la vie de Platon et son ouvrage *La République*. Le second chapitre est une analyse du sens de la politique selon Platon dans son ouvrage. Le troisième chapitre présente enfin l'analyse et les critique de la pensée de Platon.

CHAPITRE I : PLATON ET *LA RÉPUBLIQUE*

1-1- Biographie de Platon

Platon naît à Athènes en 428 av. J.-C., peu après la mort de Périclès, dans une riche famille aristocratique, des propriétaires terriens liés au parti oligarchique au pouvoir. « Platon » n'est peut-être qu'un surnom (qui vient de Platos « largeur ») qui lui aurait été donné car il était large d'épaule. Il était beau et fort, selon Epictète. Il aurait d'ailleurs participé aux Jeux olympiques et aux Jeux isthmiques en tant que lutteur, et aurait remporté deux prix. Selon Diogène Laërce, dans sa jeunesse il était réservé et sage au point qu'on ne le vit jamais rire aux éclats.

Il se consacre d'abord à la poésie, écrit des tragédies, des vers lyriques, etc. Il s'initie à la peinture et à la musique. Il est l'élève de Théodore de Cyrène, le précepteur de Socrate. Puis à 20 ans, il rencontre Socrate, et se tourne vers la philosophie. Il brûle toutes ses œuvres et abandonne l'idée de concourir pour la tragédie grecque. Il devient le disciple de Socrate durant neuf ans, de -408 à -399, jusqu'à la condamnation à mort de celui-ci. Selon Diogène Laërce, on raconte que Socrate eut un songe : il vit sur ses genoux un cygne qui se couvrit de plumes et s'envola. Le lendemain, Platon vint se joindre à lui comme disciple. Et Socrate déclara que Platon était l'oiseau qu'il avait vu en songe. Il commence à écrire ses dialogues, mettant en scène Socrate, du vivant de celui-ci. À la suite de la lecture publique de l'une de ses œuvres, le Lysis, son maître s'écrie : Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé ! On nomme « dialectique socratique »[4] cette manière de poser des questions pour progresser dans la recherche de la vérité. Les premiers dialogues de Platon sont consacrés à la recherche de l'essence. Ce sont des questions de définition : « Qu'est-ce que X ? ». Par exemple, dans *l'Euthyphron*, qu'est-ce que le pieu ? Dans l'Hippias majeur, qu'est-ce que le beau ?

[4] Monique Dixsaut, *Platon*, *Op.cit.*, p. 217.

Il développe une critique acerbe des sophistes : il leur reproche de se faire payer, de n'avoir développé qu'une simple rhétorique et non une authentique sagesse, d'abandonner la recherche de la vérité pour un simple subjectivisme (qu'exprimerait la formule de Protagoras l'homme est la mesure de toute chose). Cette période dure neuf ans, à l'issue de laquelle Socrate est condamné à mort par un tribunal athénien pour « corruption de la jeunesse ». On considérait en effet avec méfiance le fait de philosopher, comme un moyen de propager des idées dangereuses dans la Cité. Malade, Platon n'assista pas à la mort de Socrate. Pensant qu'il pourrait lui-même être arrêté, il fuit Athènes, avec quelques autres disciples, et se réfugie à Mégare, une ville située à quelques dizaines de kilomètres de là. En 390, il voyage : il se rend en Egypte, où il rencontre les prêtres du haut clergé. Mais il n'est pas sûr que ce voyage ait réellement eu lieu, car Platon ne semble développer qu'une connaissance indirecte et limitée de l'Egypte.

Ainsi que le relate Diogène Laërce : Platon s'entretint avec lui de la tyrannie, et lui répétait constamment que ce qui n'était utile qu'à un homme n'était pas un bien, si cet homme n'était pas très vertueux. Par là il offensa Denys, qui se mit en colère et lui dit : « Tu me tiens des discours de vieillard ! » « Et toi des discours de tyran », répliqua Platon. Là-dessus, plus irrité que jamais, le tyran s'élança pour le faire périr, mais sur la sollicitation de Dion et d'Aristomène, il se contenta de le remettre aux mains du Spartiate Pollis, qui se trouvait pour lors en ambassade en Sicile, pour le faire vendre comme esclave. Platon, réduit à l'état d'esclave, est racheté et libéré par un disciple de Socrate, Annikeris. Celui-ci refusant d'être remboursé, l'argent de la rançon est utilisé pour acquérir à Athènes un terrain. Sur ce terrain une école est fondée. Comme elle est située près du sanctuaire du héros Académos, elle est appelée pour cette raison l'Académie.

Platon enseigne pendant quarante ans dans cette école qu'il a fondée. Elle accueillit et forma des élèves aussi prestigieux qu'Aristote, Démosthène, Théophraste, Xénocrate...

Platon mourut à Athènes en 347 av J.C, au cours d'un repas de noce. Il était alors plongé dans la rédaction de l'ouvrage Les Lois.

Après sa mort, il fut divinisé, et considéré comme un fils du dieu Apollon. Les œuvres de Platon ont toutes été conservées. Néanmoins, au Moyen Age, peu d'entre elles étaient traduites en latin, et donc seules quelques-unes étaient lues à cette époque (en particulier le *Timée*).

Toutes sont des dialogues, à l'exception de *l'Apologie* et *Les Lettres*. On les classe communément en trois catégories : les dialogues de jeunesse, de maturité et de vieillesse.

1-2- Structure de l'ouvrage

Les dialogues de Platon, au nombre de trente-cinq, portent souvent le titre de l'interlocuteur de Socrate. Les traducteurs ont ajouté un sous-titre qui en précise l'objet. Il est délicat d'en connaître l'ordre chronologique, car la tradition préférait les ranger par type de raisonnement ou par thèmes. On peut cependant distinguer des ouvrages écrits après la mort de Socrate, dans lesquels Platon reste fidèle à la pensée de son maître. Ces dialogues s'attachent à définir les idées morales, comme le courage (*Lachès*), la sagesse (*Charmide*), l'amitié (*Lysis*), la piété (*Euthyphron*), la beauté (*Hippias majeur*), la vertu (*Ménon*). Puis il y a les dialogues plus tardifs, dans lesquels Platon prend plus de liberté et commence à affirmer sa propre pensée. Celle-ci trouve son originalité et son fondement dans la théorie des Idées. Il existerait, dans un monde intelligible accessible uniquement par la pensée, des modèles parfaits, uniques et immuables de toutes les choses matérielles, imparfaites, changeantes et périssables existant dans notre monde.

C'est le but de la philosophie que de connaître ces Idées. On retrouve cette théorie développée dans de multiples dialogues, comme *Le Banquet*, ou dans *La République*. Il s'agit sans doute de l'œuvre la plus connue de Platon, la plus imposante aussi, la plus foisonnante. Elle trouve des échos dans de multiples autres dialogues. On y parle certes de justice, mais également de politique, d'éducation, de musique, de philosophie, de la théorie des Idées. C'est une de ces œuvres qui refont le monde, et à l'intérieur de laquelle Platon semble avoir ramassé toute sa pensée. Platon y présente notamment une idée forte : les philosophes doivent gouverner la Cité. C'est cette idée qui l'a mené à faire ces nombreux allers-retours à Syracuse pour tenter de convaincre les tyrans de se convertir à la philosophie. Platon tentait en fait de réaliser sa philosophie, de faire passer sa *République* de la théorie à la pratique.

- ***La République au sein de l'histoire de la philosophie***

La théorie des Idées a été rejetée par Aristote, disciple de Platon. Il lui reproche d'avoir prêté une existence réelle à des conceptions qui n'existent que dans notre esprit.

Cependant, cela n'enlève rien à l'intérêt et à l'importance de cette œuvre. Œuvre de référence concernant les réflexions sur la conceptualisation, puisque les Idées de Platon sont des concepts ; concernant les réflexions en politique (Rousseau par exemple y fait allusion dans son *Contrat social*) ; concernant l'éthique et la place de l'âme, essence de l'homme, distincte du corps (pensons aux *Méditations métaphysiques* de Descartes ou à la *Critique de la raison pratique* de Kant). Platon a marqué son temps.

- ***L'objet de La République***

Le sous-titre de *La République,* donné par les traducteurs, est « la justice ». Et en effet, une double question courte tout au long de l'œuvre : qu'est-ce que la justice ? Et : vaut-il mieux se conduire de façon juste ou injuste ? Cependant, il ne s'agit

pas de la justice au sens juridique (qu'est-ce qu'une loi juste ? une peine juste ?). Le titre de *La République* en grec est *politeia*, ce qui signifie la constitution : l'organisation la vie de la cité. En latin, cela a été traduit par *respublica* : la chose publique. Il ne faut donc pas comprendre « république » au sens de « république démocratique », mais au sens premier : activité qui s'occupe de gérer la vie en commun. Et en effet, Socrate, pour répondre à la double question de départ, se lance dans une description minutieuse de l'organisation idéale d'une cité. Chaque groupe constituant la cité doit être à sa place et assurer la fonction qui lui revient naturellement : le peuple produit la subsistance, les gardiens protègent leurs concitoyens, les philosophes gouvernent. C'est ainsi qu'on aura une cité juste. Mais de quelle façon une cité juste peut nous apprendre ce qu'est la justice ? Parce que la cité est un reflet agrandi de l'âme humaine.

Ainsi, la justice dans l'âme humaine c'est quand chaque partie de l'âme est à sa place et assure sa fonction : les désirs se soumettent à la partie irascible qui elle-même obéit à la raison. L'individu juste est pleinement heureux, car il est en paix et goûte les plaisirs les meilleurs, ceux qui sont attachés au développement de notre part réellement humaine : la raison.

D'autre part, les philosophes doivent gouverner, car être philosophe c'est étudier l'Idée de la justice. Seul le philosophe sait ce qu'est véritablement la justice, lui seul est à même d'organiser de façon juste la cité. Or, le philosophe dans notre âme, c'est la raison. Une juste organisation de la cité garantit des citoyens justes. L'enjeu est donc l'éducation : les législateurs et les gouvernants, par leur politique, font éclore la véritable nature de l'homme. *La République* est, comme le remarquait Rousseau dans l'*Émile*, moins un traité politique qu'un traité d'éducation. Éducation des futurs philosophes d'abord, éducation de l'être humain en général ensuite.

Plan de l'ouvrage

Livre I : Tentatives de définition de la justice par Céphalos, Polémarque et Thrasymaque.

Livre II : Intervention de Glaucon et Adimante. Socrate doit prouver que la justice est un bien en soi, l'injustice un mal en soi, quelles que soient les conséquences.

Livre III : Description d'une Cité juste pour la comparer à une âme juste. Cité composée de gardiens-gouvernants et du peuple.

Livre IV : Définition : la justice c'est quand chacun est à sa place et accomplit la tâche pour laquelle il est fait naturellement.

Livre V : Approfondissement sur l'éducation en commun des futurs gouvernants.

Livre VIII : Les Cités injustes reflètent les âmes injustes. L'injustice c'est le désordre.

Livre VI : Les gouvernants doivent connaître la Justice. Donc ils doivent être philosophes.

Livre VII : Comment on devient philosophe.

Livre IX : Réponse à la question : la justice est un bien en soi, l'injustice un mal en soi, quelles que soient les conséquences.

Livre X : Conclusion : il faut enseigner à travers des histoires qui transmettent un savoir et développent la raison.

1-2- Clarifications conceptuelles

1-2-1- La politique

Selon Platon, « l'art politique […] réalisant le plus magnifique et le plus excellent de tous les tissus, enveloppe, dans chaque cité tout le peuple, esclave ou homme libres, serre ensemble dans sa trame et, assurant à la cité, sans manque non défaillance, tout le bonheur dont elle peut jouir, commande et dirige »[5]

Du grec *polis,* cité ; la politique au sens ordinaire et philosophique est « l'art de gouverner la cité, de diriger l'État. Dans ce cas le mot est au féminin. En sociologie le mot politique s'emploie au masculin et désigne, l'ensemble des institutions, distingué d'autres aspects de la réalité sociale, en particulier de la sphère économique (le marxisme emploiera en ce sens souvent *le politique*.[6] Le lexique des termes juridiques définit le terme politique comme étant une science du gouvernement des États. C'est une manière de gouverner, par exemple : politique libérale, autoritaire, réactionnaire... C'est aussi un ensemble des affaires publiques (exemple : politique intérieure, politique extérieure...).[7]

La politique porte sur les actions, l'équilibre, le développement interne ou externe de la société, ses rapports internes et ses rapports à d'autres ensembles. La politique est donc principalement ce qui a trait au collectif, à une somme d'individualités ou de multiplicités. Dans la pratique de la politique, il est vrai que la connaissance scientifique de l'administration de la société, la connaissance juridique de la loi, etc… comptent pour arriver à bien œuvrer. Mais on peut bien être doté de toutes ces capacités, lorsqu'on n'a pas de pouvoir pour l'exercer et tout cela est sans intérêt. L'essentiel en tout est de détenir l'imperium du pouvoir politique. Pour le philosophe Max WEBER « Nous entendons par politique

[5] PLATON, *Le Politique, in Platon, Œuvres complètes,* t. 9. 1ère Partie, Paris, Belles Lettres, p. 88.
6 Laurence Hansen-Love, *La philosophie de A à Z*, Hater, Paris, 2011, p. 357.
7 Guillien R. et Vincent J., *Lexique des termes juridiques*, Paris, 14ème éd. Dalloz, 2003, p. 442.

l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir soit entre les États »[11].

En effet, la politique au sens plus large, celui de civilité ou Politikos, désigne ce qui est relatif à l'organisation ou à l'autogestion d'une cité (en grec : polis, en latin : civitas) ou d'un État et à l'exercice du pouvoir dans une société organisée. En général, la politique d'une communauté, d'une société, d'un groupe social, au sens de Politeia, se conforme à une constitution rédigée par ses fondateurs qui définit sa structure et son fonctionnement (méthodique, théorique et pratique). Dans une acception plus restrictive, la politique au sens de Politikè ou d'art politique, se réfère à la pratique du pouvoir, soit donc aux luttes de pouvoir et de représentativité entre des hommes et femmes de pouvoir, et aux différents partis politiques auxquels ils peuvent appartenir, tout comme à la gestion de ce même pouvoir.

Reprenant l'une des définitions du dictionnaire selon laquelle le pouvoir c'est la « puissance » ou « l'autorité ». Nous rappelons que comme tel, que ce fait est considéré par tous comme l'un des trois éléments constitutifs ou l'une des trois conditions d'existence de l'État outre le territoire et la population. Mais plus que les deux autres, les publicistes y voient la genèse de la manifestation de tout État. À ce sujet, l'affirmation de Marcel Prélot est intéressante lorsqu'il dit que « la primauté du pouvoir, dans la formation de l'État, se retrouve dans tout le cours de son existence. Élément formateur, le pouvoir est aussi le facteur permanent de cohésion de la société politique, puisque celle-ci est une association obligatoire pour ses membres, qui lui appartiennent d'ordinaire, non par adhésion, mais par situation »[8]: « la puissance, c'est le pouvoir de commander de telle sorte que l'on soit obéi » [9]ce n'est pas le droit ni la possibilité de commander, c'est simplement

8 Prélot. M., *Institutions politiques et Droit constitutionnel*, Paris, P.U.F, 1969, p. 12. Burdeau, George, *L'État*, Paris, Point Essais, 2009, p. 99.

9 *Idem.*

le phénomène qu'exprime l'exécution de l'ordre donné. Dire autrement: « quels que soient les motifs de l'obéissance, qu'elle soit provoquée par la crainte d'une sanction ou par l'adhésion à la substance du commandement, elle implique la puissance de celui qui l'obtient »[10]. L'avantage d'une telle assertion est de fournir un élément d'appréciation et de vérification théorique et plus tard empirique tout. Supposons qu'à l'entendement de tous, il y ait d'État sans puissance ou pouvoir, entendu comme « capacité » de commander et de se faire « obéir » sur tout son territoire et par tous. Dans ce cas, il devra s'en suivre que la collectivité sociale où ce phénomène se morcelle et s'effrite au point que se forment les îlots de « sujétion - obéissance » perde sans polémique son essence étatique. On pourrait même remarqué que : « le seul moyen que j'ai pour éviter que l'autre me traite comme un moyen, comme une simple chose, c'est de rendre mon comportement imprévisible, c'est-à-dire d'exécuter du pouvoir »[11]. Autrement dit, il y a une équivalence entre imprévisibilité et pouvoir. En réalité, chacun cherche à enfermer l'autre dans un raisonnement prévisible tout en gardant la liberté de son comportement. Ces enjeux de pouvoir politique s'inscrivent dans une lutte des classes sociales.

1-2-2- La justice

La justice constitue à la fois un idéal philosophique et moral, l'exercice d'une activité et un ensemble d'institutions. La justice désigne avant tout une valeur, un idéal moral, un concept philosophique dont la caractérisation paraît à la fois instinctive (le sentiment d'injustice ou de justice s'impose à nous) et complexe (il est impossible de définir abstraitement les critères du juste). L'idée de justice fait référence sinon à l'égalité, du moins à l'équilibre dans les relations

10 Idem.

11 Crozier Michel et Freiberg Erhard, *L'Acteur et le Système*, Paris, Edition du Seuil, 1977, pp. 105.

[17] *Ibid*. p. 171.

entre les hommes : la justice implique la proportion et la stabilité. Une formule médiévale la définit ainsi comme « l'art du bon et de l'égal ».

Pour autant, l'idéal du juste est indissociable de l'activité de juger : la justice s'éprouve dans la tension qui sépare l'injuste du juste, et dans l'acte par lequel on rend la justice. Elle désigne en ce sens le fait de corriger une inégalité, de combler un handicap, de sanctionner une faute. L'usage du terme « justice » en philosophie est variable mais complémentaire. Il peut être utilisé pour désigner le caractère de ce qui est soit conforme au droit, soit impartial ou alors considéré comme bien sur le plan moral.

2-2-1- Les questions fondamentales de la justice

Dans la philosophie morale antique, la justice est essentiellement une vertu. Elle participe de l'ordre de l'univers et de l'homme. Elle y est vue comme une harmonie, comme un principe de concorde et comme une vertu partagée. Les sophistes seront les premiers à briser cette union en affirmant que les lois sont artificielles, qu'elles n'existent que pour assurer la conservation de la communauté et la satisfaction de ses intérêts. Leur conception de la justice comme instrument de pouvoir sera critiquée par Socrate.

1-2-3- La justice selon Platon

Le premier livre est une sorte d'introduction. Socrate, qui est allé voir la fête en l'honneur d'Artémis au port d'Athènes, est invité chez Polémarque et discute avec le père de ce dernier, Céphalos. Il est âgé et partage ses inquiétudes : est-on puni après la mort, si on a été injuste pendant sa vie ? Mais qu'est-ce qu'être juste ?

- **Régler ses dettes**

C'est la première hypothèse : la justice consisterait à régler ses dettes, à rendre à ses ennemis ou ses amis ce qu'on leur doit. Mais Socrate réfute : il y a des cas où il serait injuste de rendre ce qu'on doit, par exemple si un ami nous a laissé ses

armes en dépôt, et qu'entre-temps il est devenu fou. Il ne faut pas lui rendre ses armes, car sous le coup de la folie il pourrait blesser quelqu'un.

- **Agir comme on le doit envers ceux qui nous entourent**

Polémarque s'invite dans la conversation et tente de résoudre le problème, en affinant la définition : il faut faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. Mais à nouveau, Socrate pointe du doigt les failles : tout d'abord, comment s'assurer de ceux qui sont réellement des amis, et de ceux qui sont réellement des ennemis ? Ensuite, la justice est censée rendre l'homme meilleur. Or, si elle consiste à faire du mal à ses ennemis, on les rend pires.

- **La justice est l'avantage du plus fort**

C'est au tour de Thrasymaque de prendre la parole. Pour lui, la justice c'est obéir aux lois, or ces dernières sont établies par ceux qui ont le pouvoir, qui sont les plus forts, dans le but d'être à leur propre avantage. De plus, Thrasymaque veut montrer qu'il y a plus d'avantages à être injuste qu'à être juste. Du côté de l'injustice est la force, la liberté, la puissance, l'intelligence. Mais Socrate remarque que l'injustice provoque désordres et troubles. Même au sein d'une bande de brigands, règne une certaine justice. C'est la preuve que la justice est meilleure que l'injustice, et que le juste est plus heureux que l'injuste.

Bien plus, construire une définition de la justice est l'objet explicite de *La République* de Platon. Socrate y récuse d'abord celle que propose le sophiste Thrasymaque : « la justice n'est autre que l'intérêt du plus fort […], l'intérêt du gouvernement constitué »[12]. Etant d'admis qu'il existe une justice pour l'individu et pour l'Etat, on s'attache d'abord à définir la seconde, puis à transposer le résultat obtenu pour dégager la première en vertu de l'isomorphie de l'Etat et de l'individu. De même donc que la justice, au sens politique, sera : « que chacun fasse dans l'État la tâche qui lui revient »[13], et à l'échelle individuelle, elle

[12] John Rawls, *Justice et démocratie*, Ed. Seuil, 1993, éd. Française, p. 57

[13] *Ibid*., p. 290

consistera à « ne pas permettre qu'aucune partie de soi-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois principes empiètent sur leurs fonctions respectives »[14].

Qu'on l'examine à un niveau ou à l'autre, la justice est donc toujours l'harmonie qui met en consonance trois instances et qui produit l'unité d'une pluralité comme la tempérance, la justice n'est pas le propre de citoyens ou d'une partie de l'âme, ce qui est le cas de la sagesse et du courage. Elle (la justice) est par contre, un principe de concorde, mais elle est de plus, source des autres vertus, puisqu'elle donne à chacun la force de remplir la tâche qui est la sienne, et que chacun faisant ce qu'il doit faire, possède la vertu qui lui est propre.

Par ailleurs, signalons que dans la conception grecque, l'individu est lié à la cité : il ne vit que pour la cité et non pour soi. Mais pour Platon, l'homme individuel ne peut rien, il ne peut pas se procurer tout ce dont il a besoin pour atteindre son bien-être. D'où l'idée de la réunion : de former une cité pour une bonne complémentarité. Et pour cela, Platon stipule qu'« ainsi donc, quand l'âme se laisse mener par la partie d'elle-même qui est amie de la sagesse et qu'il n'y a pas en elle de sédition du fait de chacune de ses parties, c'est un fait que chacune de ces parties accomplit en tout et pour tout, la tâche qui est la sienne, c'est-à-dire qu'elle est juste et, naturellement aussi, que chacune récolte les plaisirs qui sont les siens, c'est-à-dire les meilleurs et, dans la mesure du possible, les plus vrais »[15].

Ainsi donc en se réunissant, chacun est heureux, s'il fait ce dont il est doué. La justice consiste justement en cela : le fait que dans la cité qui repose sur la division de travail, chacun fasse bien son métier, remplisse correctement la tâche qui lui est propre.

[14] *Ibid*. p. 293

[15] PLATON, *La République*, traduction, notes et présentation par George Leroux, GF Flammarion, Paris, 2002, p. 257.

Donc, la justice dont parle Platon n'est pas une justice judiciaire comme nous l'avons ci-dessus dit, mais ce qu'il a appelé justesse et c'est cette justesse qui fait l'harmonie existante entre les classes sociales et l'engagement de chacun dans le domaine où il est le plus doué pour le développement d'une cité juste et heureuse. La justice dans l'entendement de Platon et Aristote est téléologique, c'est-à-dire que les institutions sensées l'assurer sont justes dans la mesure où elles favorisent efficacement « le bien unique et rationnel »[16].

S'intéressant à cette justice téléologique, John Rawls précise à la page 50 de Théorie de la justice que : « Les théories téléologiques exercent une attraction profonde sur l'intuition puisqu'elles semblent incarner l'idée de rationalité. Il est naturel de définir la rationalité par la maximisation et, en morale, par la maximisation du bien. »

A l'opposé de cette conception téléologique, se pose la conception déontologique du juste qui s'inspire de Kant. La conception déontologique définit le juste indépendamment du bien par l'exigence rationnelle d'universalisation de la maxime. En outre, le juste est d'emblée compris comme une limite imposée à chacun dans la recherche de son bien. « Dans La théorie de la justice comme équité, le concept du juste est antérieur à celui du bien. »[17]Mais, les biens en question, ce sont les « biens premiers»[18] dont la distribution est l'objet des principes de justice. Kant justement relève que : « Est juste toute action qui permet ou dont la maxime permet à la liberté de l'arbitre de tout un chacun de coexister avec la liberté de tout autre selon une loi universelle »[19]. John Rawls par opposition à Kant, avec qui, il partage l'idée de positionnement de la justice avant le bien, accorde sa préférence au régime

[16] John Rawls, *Justice et démocratie*, Ed. Seuil, 1993, éd. Française, p. 237
[17] *Idem.*
[18] *Idem*.
[19] Emmanuel KANT, *Doctrine du droit*, Paris, Gf Flammarion, p.62.

CHAPITRE II : LE SENS DE LA POLITIQUE SELON PLATON DANS *LA RÉPUBLIQUE*

2-1- La politique platonicienne

La philosophie politique de Platon est l'ensemble des thèses soutenues par le philosophe athénien dans son œuvre. Trois de ses livres traitent explicitement et principalement de politique : *La République*, *Le Politique*, et *Les Lois*. Pour Monique Dixsaut, le premier ouvrage « s'attache à une réforme de la culture et trace le plan d'une constitution modèle »[20], tandis que *Les Lois* « sont destinées à fonder une cité de second rang dont elles déterminent la législation et les institutions »[21]. *Le Politique*, « enfin, traite de la science nécessaire au bon politique »[22].

2-1-1- La philosophie politique de Platon

La philosophie politique de Platon est marquée par un postulat pessimiste sur la nature humaine. Contrairement à son disciple Aristote, Platon soutient que « tout homme est pour tout homme un ennemi et en est un pour lui-même »[23]. Aussi le rôle de la politique consiste pour lui à créer l'unité et assurer l'harmonie dans la Cité, à travers, notamment, la vertu et l'éducation. Platon crée en premier la distinction entre la politique (*politikos*), technique politique (*tékhné politiké*) et science politique (*epistémé politiké*). Platon aborde ces thèmes dans son livre *Le Politique*. Dans cet ouvrage, il réfléchit sur les compétences techniques (*techné politiké*) que doit posséder un homme ou une femme politique pour produire de l'unité dans une cité pour lui fondamentalement plurielle.

Alors que dans *La République*, il compare la cité à l'âme individuelle, dans Le Politique le second élément de la comparaison devient le "tissu". Pour Platon, une véritable technique politique (*tékhné politiké*) ne se limite pas à une activité

[20] Monique Dixsaut, *Platon, Op. cit,*, p.215.
[21] *Idem.*
[22] *Idem.*
[23] PLATON. *Les Lois*, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2006, 156p.

pratique de mise en œuvre d'une politique, « elle suppose une véritable connaissance, une science (epistémé) »[24]. Pour lui, cette science s'apparente plus aux mathématiques, c'est-à-dire plus à une science utile aux autres sciences, qu'à une science plus proche de la pratique. Elle est à la fois cognitive (gnostiké) et directive (eptaktiké). Il en résulte que, pour Platon, il ne suffit pas de pratiquer la politique pour être un politique. Il faut aussi détenir un savoir spécifique.

Platon dans *Le Politique* utilise trois méthodes de recherche pour définir le politique : la division, le mythe et le paradigme.

La division (diariesis) est la « méthode préférée du dialecticien »[25]. Cette méthode est décrite dans le *Phèdre*, le *Philèbe*, le *Sophiste* et *Le Politique*. Elle consiste à prendre d'abord des choses ressemblantes puis à chercher à les diviser pour trouver des sous-ensembles plus homogènes. Cette méthode aboutit à voir le politique comme un pasteur (nomeus) dont l'activité est de prendre soin (epimeleia) de son troupeau. Mais prendre soin est très vaste et nécessite des "intermédiaires". Donc pour Platon la division a échoué car elle ne peut prendre en compte les différentes fonctions attachées au politique.

Platon cherche ensuite à définir la politique à partir de *mythes*. Il part du règne de Kronos. Ce dernier se charge des êtres humains à un point tel que ces derniers n'ont rien à faire, ce que Platon ne semble guère apprécier tant il décrit cette vie de façon négative. Lorsque Kronos décide de ne plus s'occuper du monde, tout commence à marcher à l'envers et, par exemple, les hommes vivent alors de la vieillesse à la jeunesse. Cela conduit à l'échec. Arrive alors l'âge des dieux olympiens, où est rétabli l'« ordre immortel de l'univers»[26] tout en laissant une certaine liberté aux hommes. Apparaît alors la violence et l'espèce humaine, menacée par les bêtes, « reçoit le don prométhéen des savoirs et techniques »[27].

[24] Luc Brisson, *Introduction : Platon : La République,* Paris, GF, Flammarion, 2002, p. 48.
[25] *Ibid.*, p.15.
[26] *Ibid.*, p.52.
[27] *Idem.*

Le mythe conduit à deux réflexions : une sur le rapport à l'ordre universel et aux dieux ; la deuxième, sur la technique. Toutefois, le mythe conduit à une impasse car on ne peut le corriger. Aussi, Platon cherche-t-il à définir la politique à partir du paradigme (paradeigma) qui, selon Luc Brisson, vise à « suppléer aux déficiences de la division mais aussi et encore de faire apercevoir les ressemblances entre l'objet qu'on cherche à définir et un objet connu »[28].

En effet, pour Platon, la connaissance de ce qui n'est pas connu ou pas bien connu n'est possible que par analogie à des choses parfaitement connues. Ce qui pose problème à Platon c'est, comme nous l'avons vu tant dans la division que dans le mythe, « le soin (épiméleia) que le politique prend de la communauté qu'il gouverne »[29]. Dans *Le Politique*, ce soin est comparé par un des participants au dialogue (L'Étranger) à la technique du tissage de la laine en partie parce que le tissage permet de fournir des vêtements qui protègent les hommes. Le tisseur travaille à partir d'un matériau préparé, d'où l'existence de technique auxiliaires (cardage, etc.), et se heurte à des techniques rivales (fabrication de tissu à partir du lin ; du sparte, etc.)[30]. À ce moment, les interlocuteurs s'interrogent sur le rapport entre la technique politique et le tissage, ce qui les amène à une discussion sur la mesure.

2-1-2- Les différents types de systèmes politiques

Le système politique est un mode d'organisation d'un État. Le système politique comprend notamment le régime politique, la structure économique, l'organisation sociale, etc. Les systèmes politiques sont nombreux, les principaux étant la démocratie, l'autoritarisme et le totalitarisme. On y retrouve également le monarchisme ou le féodalisme.

[28] *Ibid.*, p.56.
[29] *Ibid.*, p.69.
[30] *Ibid.*, p.69-70.

Les systèmes politiques existants ou proposés sont multiples. Il est habituel de les classer entre régimes démocratiques et régimes autoritaires, mais dans la pratique la situation n'est pas toujours aussi tranchée. Platon distingue cinq systèmes politiques correspondant à cinq formes d'âmes humaines. « S'il y a cinq formes de constitution, il doit y avoir aussi chez les particuliers cinq formes d'âme »[31]. Les cinq sont : monarchie (aristocratie), timocratie (recherche des honneurs), oligarchie (recherche des richesses), démocratie et tyrannie (violence). Le système politique forme l'élément de comparaison majeur en politique comparée.

Aristote distingue dans sa *Politique* les différents types de constitution. Il propose au chapitre VII du Livre III un classement des constitutions et combine pour cela deux critères : le nombre du souverain et la finalité de la constitution. Elle permet, en effet, la discrimination entre les constitutions dans lesquelles le pouvoir existe pour lui-même (constitutions déviées) et celles où il l'exerce pour l'ensemble de la communauté (constitutions droites). Dans les constitutions droites, le souverain gouverne en vue de l'avantage commun, dans les constitutions déviées, il gouverne en vue de son avantage particulier. Au sein des constitutions droites, qui diffèrent selon le nombre du souverain, on trouve la royauté, l'aristocratie, et le gouvernement constitutionnel, le nom étant commun à toutes les constitutions. Au sein des constitutions déviées : la tyrannie pour la royauté, l'oligarchie pour l'aristocratie, la démocratie pour le gouvernement constitutionnel.

Le système démocratique

La démocratie est un système caractérisé par l'appartenance du pouvoir par le peuple. Sur le plan international, la démocratie est considérée comme le système idéal à atteindre.

[31] PLATON. *République*, traduction, notes et présentation par George Leroux, GF Flammarion, Paris, 2002, p. 357.

Exemples de régime politique démocratique : Régime parlementaire ; Régime présidentiel ; Régime d'assemblée ; Fédéralisme

Système totalitaire

Le totalitarisme est un régime à parti unique, n'admettant aucune opposition organisée, dans lequel l'État tend à confisquer la totalité des activités de la société. Ce système est caractérisé par :

L'autorisation de l'existence d'un seul parti (Parti Unique) contrôlant l'État, dirigé idéalement par un chef charismatique ;

La présence d'une idéologie imposée ;

Un contrôle de la population allant jusqu'à remettre en cause la liberté de penser ;

Un monopole des moyens de communications et des forces armées ;

Un recours à la terreur.

Plusieurs régimes à travers l'histoire ont eu des éléments totalitaristes. On peut considérer l'URSS communiste, comme un système totalitaire, tandis que plusieurs auteurs limitent cette notion à la période stalinienne[32].

On retrouve plusieurs exemples à travers le temps de régimes politiques totalitaires, les principaux étant nés au début du XXe siècle. Les dirigeants suivants ont organisé des régimes totalitaires :

- Joseph Staline, dirigeant de l'URSS de 1922 à 1953 (régime communiste), y pratique le stalinisme ;
- Adolf Hitler, dirigeant du Troisième Reich de 1933 à 1945 (régime fasciste et antisémite) ;
- Benito Mussolini, président du Conseil des Ministres du Royaume d'Italie de 1922 à 1943, y applique un régime fasciste ;
- Mao Zedong, dirigeant de la République populaire de Chine de 1949 à 1976 (régime communiste), y applique le maoïsme ;

[32] Jean Beaudoin., *Introduction à la science politique*, Paris, Dalloz, 2000, p. 157.

- Kim Il-sung, dirigeant de la Corée du Nord de 1948 à 1994 (régime communiste), y applique le Juche ;
- Pol Pot, dirigeant du Cambodge de 1976 à 1997 (régime communiste).

Système autoritaire

Les systèmes autoritaires sont, tout comme les systèmes totalitaires, des organisations arbitraires de la société qui ne laissent pas de place à la société civile. Par contre, si dans un système totalitaire on assiste à une fusion de la sphère publique et de la sphère privée, les systèmes autoritaires sont caractérisés par une exclusion des citoyens à la participation publique.

Bien que l'élément de la violence ne soit pas une composante systématique dans les systèmes autoritaires, souvent les deux vont de pairs.

Exemples de régimes politiques autoritaires

- Dictature
- Dictature militaire
- Oligarchie raciale
- Stratocratie

Exemples : le Premier Empire français de Napoléon Ier, ou la République sociale italienne de Benito Mussolini.

Système théocratique

La théocratie est un système politique où la légitimité politique découle de la divinité. La souveraineté y est exercée par la classe sacerdotale, qui cumule pouvoir temporel et religieux.

Système féodal

La féodalité est un système politique dont l'autorité centrale a été affaiblie ; le pouvoir souverain est attribué à des principautés, des fiefs ou des fédérations gouvernés par des seigneurs et destinés à stabiliser la région et/ou le peuple.

Cette organisation de la société se développa en Europe entre le ve et le viiie siècle, après le démembrement de l'Empire romain d'Occident. Basée sur le droit

romain et le système dit de « l'hospitalité », la féodalité est propre à l'Occident européen.

Elle fut également mise en œuvre au Japon de 1192 à 1868, lorsque le Shogun déléguait son pouvoir sur les provinces à des chefs de clans : les daimyos.

Système monarchique

Le monarchisme est une doctrine politique qui prône la monarchie, c'est-à-dire une forme de gouvernement dans laquelle l'État est dirigé par une seule personne qui représente ou exerce l'ensemble des pouvoirs. On peut distinguer plusieurs monarchismes :

- La monarchie de droit divin : par exemple l'Ancien Régime ;
- La monarchie absolue : encore présente entre autres en Arabie saoudite ;
- La monarchie constitutionnelle et la monarchie parlementaire : le
- Royaume-Uni, la Belgique, le Canada…

Systèmes composites ou intermédiaires

Corporatisme, doctrine économique et sociale basée sur le regroupement de différents corps de métier au sein d'institutions défendant leurs intérêts.

Jacobinisme, doctrine politique qui défend la souveraineté populaire et l'indivisibilité de la République française. Il tient son nom du club des Jacobins parisien où ses membres, issus du mouvement du jansénisme parlementaire, s'étaient établis pendant la Révolution française, dans l'ancien couvent des Jacobins.

2-2- La notion de justice

Les termes que les juristes utilisent le plus couramment pour approuver ou pour condamner le droit et sa mise en œuvre sont les mots « juste » et « injuste », et ils s'expriment bien souvent comme si les idées de justice et de moralité étaient coextensives. Il y a assurément de bonnes raisons pour donner à la justice une place de choix dans la critique des dispositions juridiques ; il est cependant

important de voir que la justice constitue une partie restreinte de la morale et que les règles de droit ainsi que leur mise en œuvre peuvent posséder ou ne pas posséder des qualités de genres différents.

2-2-1-Les principes de la justice

« Aux XIXe siècles, la théorie de Proudhon dépasse les acquis antérieurs et met dans une perspective kantienne l'accent sur le respect de la personne et le devoir de la défendre »[33]. Une réflexion très sommaire portant sur quelques types courants de jugement moral suffit à montrer le caractère particulier de la justice. On estimera la plupart du temps qu'un homme coupable de cruauté grave à l'égard de son enfant a fait d'un point de vue moral quelque chose de mal, de mauvais, ou même de pervers, ou encore qu'il a enfreint son obligation morale ou son devoir à l'égard de son enfant.

Mais il paraîtra par contre étrange de critiquer sa conduite au moyen de l'adjectif « injuste ». Ce n'est pas parce que ce mot a trop peu de pouvoir condamnatoire mais parce que l'accent de l'appréciation morale en termes de justice ou d'injustice est habituellement différent et plus spécifique que l'accent des autres catégories de jugement moral qui conviennent à ce cas particulier et sont formulées à l'aide de termes tels que « mal », « mauvais » ou « pervers ». L'adjectif « injuste » viendrait à propos, si l'homme avait arbitrairement choisi un de ses enfants pour lui administrer une correction plus sévère qu'à d'autres, coupables de la même faute, ou bien, s'il avait puni l'enfant pour une faute quelconque sans prendre les mesures nécessaires pour savoir si cet enfant était réellement le coupable.

De même, si nous passons de la critique d'une conduite individuelle à la critique du droit, nous pourrions exprimer notre approbation à l'égard d'une règle de droit qui exigerait que les parents mettent leurs enfants à l'école, en disant que

[33]Jacqueline RUSS, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas, 1991, p. 155.

c'est une bonne règle de droit ; et nous pourrions exprimer notre désapprobation à l'égard d'une règle de droit qui interdirait la critique du gouvernement en déclarant cette règle mauvaise. De telles critiques ne seront normalement pas coulées dans les termes de « justice » ou d'« injustice ». Par contre, « juste » sera l'expression appropriée pour marquer son approbation à l'égard d'une loi répartissant la charge des impôts selon le degré de fortune ; de même, « injuste » sera l'expression appropriée pour signifier sa désapprobation à l'égard d'une règle de droit qui interdirait aux gens de couleur d'utiliser les moyens de transports publics ou d'avoir accès aux parcs. Que « juste » et « injuste » soient des prédicats de jugement moral plus spécifiques que les termes « bon » et « mauvais », ou « bien » ou « mal », voilà qui apparaît clairement sur base du fait que nous aurions pu affirmer en toute intelligibilité qu'une règle de droit était bonne parce que juste, ou mauvaise parce qu'injuste ; par contre, nous n'aurions pu affirmer qu'une règle de droit était juste parce que bonne, ou injuste parce que mauvaise.

Les caractères distinctifs de la justice et leur relation particulière avec le droit commencent à apparaître si l'on observe que la plupart des critiques que l'on exprime à l'aide des termes « juste » et « injuste »[34] pourraient tout aussi bien être formulées à l'aide des termes « équitable » [fair] ou « inéquitable » [unfair]. L'équité[35] [fairness] n'est certainement pas une notion coextensive à celle de moralité en général ; on trouve des exemples particulièrement pertinents de son emploi dans deux situations empruntées à la vie sociale. La première situation est celle où nous sommes confrontés non pas à une simple conduite individuelle, mais à la manière dont on traite des catégories d'individus, entre lesquels on doit partager certaines charges et certains bénéfices. Il s'ensuit que ce qui est à proprement parler équitable ou inéquitable, c'est la « part » dévolue à chacun. La seconde situation est celle où un tort a été causé et où l'on réclame un

[34] Laurence Hansen-Love, *La philosophie de A à Z,* Paris, Hatier, 2011, p. 46
[35] Jacqueline RUSS, *Dictionnaire de Philosophie, Op. cit.*, p.155.

dédommagement ou une réparation. Ce ne sont pas les seuls contextes où l'on émet des jugements en termes de justice ou d'équité. Nous parlons non seulement de répartitions ou de dédommagements justes ou équitables, mais aussi d'un juge juste ou injuste, d'un procès équitable ou inéquitable, d'une personne condamnée justement ou injustement. Il s'agit là d'emplois dérivés de la notion de justice qui sont explicables à partir du moment où l'on comprend l'application primitive du terme « justice » à des cas de répartition et de dédommagement.

Le principe général sous-jacent à ces divers emplois de l'idée de justice est que les individus peuvent prétendre, dans leurs rapports mutuels, à un certain degré d'égalité ou d'inégalité relative. « La justice est la conformité avec le droit, le sentiment d'équité »[36]. C'est un principe dont il faut tenir compte dans les vicissitudes de la vie sociale lorsqu'on se trouve amené à répartir des charges ou des profits ; c'est aussi un principe qui doit être rétabli lorsqu'il se trouve ébranlé. Ceci explique que la justice est traditionnellement considérée comme devant maintenir ou rétablir une balance ou une proportion et que son principe directeur est souvent formulé en ces termes : « Traitez des cas semblables de la même manière ». Il est toutefois indispensable d'ajouter : « et traitez des cas différents de manière différente »[37]. Ainsi, lorsqu'au nom de la justice nous protestons contre une règle de droit qui interdit aux gens de couleur d'avoir accès aux parcs publics, le fond de cette critique est qu'une telle règle de droit est mauvaise, parce que, dans la répartition des avantages que représentent les lieux d'agrément pour la population, cette règle de droit opère une discrimination entre des personnes qui possèdent toutes les mêmes traits pertinents.

A l'inverse, si on considère une règle de droit comme juste parce qu'elle retire à quelque fraction particulière de la population un privilège ou une

[36] *Idem.*
[37] Weber M., *« Le métier et la vocation d'homme politique »*, in Leclercq, C. et Chalvidan P.H. , p 26

immunité quelconque, comme par exemple en matière d'impôts, l'idée directrice est qu'il n'existe aucune différence pertinente entre la classe favorisée et le reste de la communauté, qui lui donne droit à un traitement particulier. Ces exemples simples suffisent à montrer que, bien que l'adage « Traitez des cas semblables de la même façon et des cas différents de façon différente », constitue une composante essentielle de l'idée de justice, il est en lui-même incomplet, et qu'à défaut d'être complété, il n'est pas en mesure de diriger la conduite de façon précise. Il en est ainsi parce que des êtres humains se ressemblent toujours sous certains aspects et diffèrent sous d'autres, et tant qu'on n'a pas déterminé quelles sont les ressemblances et les différences que l'on juge pertinentes, l'adage « Traitez des cas semblables de la même manière »[38] reste nécessairement une formule vide. Pour lui donner un contenu, nous devons savoir quand on peut considérer, au regard des buts qu'on s'assigne, que des cas sont semblables, et quelles sont les différences pertinentes.

Sans cette donnée complémentaire, nous ne pouvons-nous mettre à qualifier d'injustes des règles de droit ou d'autres dispositions prises dans une société. Une règle de droit n'est pas injuste lorsqu'elle punit l'homicide en traitant les meurtriers roux de la même façon que les autres ; par contre, elle serait injuste si elle les traitait différemment, comme elle le serait si elle refusait de traiter différemment l'homme normal et l'aliéné. Il règne par conséquent une certaine complexité dans la structure de l'idée de justice. Nous pouvons dire que cette idée comporte deux volets : un trait uniforme ou constant qui se résume dans le précepte « Traitez des cas semblables de la même manière », et un critère mouvant ou variable utilisé pour déterminer, au regard d'un but quelconque qu'on s'est assigné, quand les cas sont semblables ou différents. Sous cet angle, la justice ressemble aux notions d'authenticité, de grandeur ou de chaleur, qui contiennent une référence implicite à un critère qui varie avec les classes de choses auxquelles

[38] J. W. Lapierre, *« Le pouvoir politique »*, in Encyclopedia Universalis, paris, 1990, p. 851

ces prédicats sont attribués. Un grand enfant peut avoir la même taille qu'un petit homme, un hiver doux peut avoir la même température qu'un été frais, et un faux diamant peut être une véritable antiquité.

Mais la justice constitue une notion bien plus compliquée que les autres, parce que le critère mouvant de ressemblance pertinente entre des cas différents, qui lui est inhérent, non seulement varie avec le type de sujet auquel il s'applique, mais il peut encore souvent être mis en question, même quand il est en relation avec un seul type de sujet. Dans certains cas, certes, les ressemblances et différences entre les êtres humains qui sont pertinentes pour décider de la justice ou de l'injustice des dispositions juridiques sont tout à fait évidentes. C'est tout particulièrement le cas lorsque nous sommes confrontés non pas à la justice ou à l'injustice de la règle de droit, mais à celle de ses applications dans les cas particuliers.

Dans ce cas en effet, les ressemblances et les différences pertinentes entre individus auxquelles la personne qui applique la règle de droit doit prêter attention, sont fixées par la règle de droit elle-même. Dire que la règle de droit qui interdit le meurtre est appliquée avec justice, c'est dire qu'elle est appliquée sans partialité à tous ceux et seulement à ceux qui sont semblables en ce qu'ils ont commis l'acte que la règle de droit prohibe ; aucun préjugé ni aucun intérêt n'ont empêché l'organe d'application de la loi de les traiter « de manière égale »[39]. Conformément à ce qui précède, les règles de procédure telles que « audi alteram partent » et « nul ne peut être juge et partie » sont considérées comme des exigences de la justice, et sont souvent citées en Angleterre de même qu'en Amérique comme des principes de justice naturelle. Il en va ainsi parce qu'elles constituent des garanties d'impartialité ou d'objectivité, destinées à assurer que la règle de droit se trouve appliquée à tous ceux et seulement à ceux qui sont

[39] Prélot. M., *Institutions politiques et Droit constitutionnel*, Paris, P.U.F, 1969, p. 12.

semblables sous les aspects pertinents fixés par la règle de droit elle-même. Le lien entre cet aspect de la justice et l'idée même d'agir en se conformant à une règle est manifestement étroit.

En effet, on peut dire qu'appliquer de manière juste une règle de droit à différents cas particuliers, c'est simplement prendre au sérieux l'assertion selon laquelle on doit appliquer la même règle générale aux différents cas, sans préjugés, intérêts ni caprices.

Ce lien étroit entre la justice dans l'application de la règle de droit et la notion même de règle a conduit certains théoriciens renommés à identifier justice et conformité à la règle de droit. C'est cependant une erreur évidente, à moins que le mot « règle de droit » ne soit entendu dans un sens particulièrement large ; une telle conception de la justice laisse en effet sans explication le fait que la critique effectuée au nom de cette même justice ne se limite pas à l'application de la règle de droit dans des cas particuliers, mais que les règles de droit elles-mêmes sont souvent taxées aussi de justes ou d'injustes. Il n'est pas absurde, en effet, d'admettre qu'une règle de droit injuste interdisant aux gens de couleur l'accès des parcs a été appliquée de manière juste, parce que seules les personnes véritablement coupables d'avoir enfreint la loi ont été punies aux termes de la règle de droit et seulement après un jugement équitable.

Lorsque nous passons de la justice ou de l'injustice dans l'application de la règle de droit à l'appréciation de la règle de droit elle-même en ces termes, « il est évident que la règle de droit ne peut plus déterminer elle-même quelles similitudes et quelles différences le droit doit reconnaître entre les individus pour que ses règles traitent de la même manière des cas semblables et soient, ainsi, justes »[40]. Ici, en conséquence, se dessine un espace pour le doute et la controverse. Des différences fondamentales de conceptions générales aussi bien morales que politiques peuvent conduire à des divergences et à des désaccords insurmontables,

[40] J. W. Lapierre, *« Le pouvoir politique »*, Op.Cit., 1990, p. 851

quant à savoir quelles sont les particularités des êtres humains qu'il faut considérer comme pertinentes pour pouvoir taxer le droit d'injuste.

Ainsi, quand dans l'exemple cité plus haut, nous avons qualifié d'injuste une règle de droit interdisant aux gens de couleur l'accès des parcs publics, c'était sur base de ce que les différences de couleurs sont sans pertinence du moins en ce qui concerne le partage des agréments. Dans le monde moderne, certes, le fait que des êtres humains, quelle que soit leur couleur, soient capables de penser, d'éprouver des sentiments et de se contrôler est, sinon universellement, du moins généralement admis comme constitutif d'une ressemblance décisive entre eux, dont le droit doit tenir compte. Si bien que, dans la plupart des pays civilisés, il existe un large accord pour dire qu'aussi bien le droit pénal (entendu non seulement comme une limitation de la liberté mais aussi comme une protection contre des catégories diverses de dommages) que le droit civil (conçu comme permettant d'assurer la réparation d'un dommage) seraient injustes si, dans la répartition de ces charges et avantages, ils opéraient une discrimination entre les personnes sur base de caractéristiques telles que la couleur ou la croyance.

D'ailleurs,

> « si la règle de droit remplaçait ces sources bien connues de préjugés humains par une discrimination opérée sur base de caractéristiques aussi manifestement indifférentes que la taille, le poids ou la beauté, elle serait à la fois injuste et grotesque »[41].

Si les assassins appartenant à l'église établie étaient exempts de la peine capitale, si la seule noblesse pouvait intenter un procès en diffamation, si les actes de violence exercés sur les personnes de couleur étaient punis moins sévèrement que ceux exercés sur les blancs, la plupart des sociétés modernes traiteraient ces règles de droit d'injustes, en se fondant sur l'idée que les êtres humains doivent être traités prima facie de la même manière et que ces privilèges et immunités ont des fondements non pertinents. Le principe selon lequel les êtres humains ont droit

[41] Jacqueline Russ, *Mémo Références, Les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas, p.26

au même traitement est en effet à ce point ancré dans l'esprit de l'homme moderne que, pour ainsi dire, partout où les règles de droit opèrent des clivages sur base de critères comme la couleur ou la race, on lui rend encore largement hommage, au moins verbalement.

Lorsque des discriminations de ce genre font l'objet d'une critique, on fait valoir pour leur défense que la catégorie brimée manque de ou n'a pas encore développé certaines qualités humaines essentielles ; ou bien, on avance encore que, aussi regrettable que cela soit, l'exigence de justice portant sur un traitement égal pour tous, doit être transgressée en vue de préserver un bien dont la valeur est plus importante et qui serait mis en péril si de telles discriminations n'étaient pas établies. Bien que l'hommage verbal soit à présent généralisé, on peut certainement concevoir une morale qui ne recourrait pas à ces expédients souvent dépourvus d'honnêteté pour justifier une discrimination et des inégalités, mais qui repousserait au contraire ouvertement le principe selon lequel les êtres humains doivent prima facie être traités de la même manière. En lieu et place de ce principe, on pourrait considérer les êtres humains comme répartis naturellement et immuablement en classes si bien que certains seront désignés pour la liberté et d'autres pour être leurs esclaves ou, selon l'expression d'Aristote, pour être leurs instruments vivants.

Dans ce cas, le sens d'une égalité prima facie entre les hommes serait absent. On peut trouver des éléments de cette position chez Aristote et chez Platon, bien que l'on rencontre chez eux plus d'une allusion au fait qu'une défense sérieuse de l'esclavage doit montrer que les esclaves n'ont pas la capacité de mener une existence indépendante ou bien qu'ils diffèrent de l'homme libre en ce qu'ils n'ont pas la capacité de réaliser un idéal de vie selon le bien. Il est clair par conséquent que le critère qui permet de déterminer les ressemblances et les différences pertinentes peut fréquemment varier en fonction des conceptions morales fondamentales d'une personne ou d'une société donnée. Puisqu'il en est

ainsi, on peut rencontrer des jugements concernant la justice ou l'injustice de la règle de droit formulés en des termes contradictoires inspirés par des morales différentes. Mais parfois, un examen du but que la règle de droit en question est, de l'aveu général, censée atteindre, peut faire apparaître les ressemblances et les différences qu'une règle de droit juste se doit d'admettre et il se peut alors que ces ressemblances et différences ne soient guère controversées.

Supposons qu'une règle de droit préconise le soulagement de la pauvreté ; dans ce cas, l'exigence inscrite dans le principe « des cas semblables doivent être traités de la même manière », comporte à coup sûr l'attention aux besoins de ceux qui réclament de l'aide. On admet implicitement que le besoin serve aussi de critère lorsque la répartition de la charge des impôts se fait au moyen d'un impôt sur le revenu proportionnel à la richesse des individus. Parfois, c'est la capacité des personnes à remplir une fonction qui s'avère pertinente, lorsque la règle de droit en question pourvoit aux modalités de son exercice. On considère comme justes les règles de droit qui refusent le droit de vote aux enfants et aux aliénés et ne leur reconnaissent pas le pouvoir de faire un testament ou de conclure des contrats, et cela parce que ces personnes n'ont pas la capacité, présumée chez les adultes sains d'esprit, d'en faire un usage raisonnable. Les discriminations de ce genre sont effectuées sur des bases manifestement pertinentes, alors que des discriminations, en ces matières, entre les sexes ou entre des personnes de race différente ne le sont pas ; cependant, on a évidemment prétendu, en faveur de l'infériorisation de la femme ou des peuples de couleur, que les femmes et les peuples de couleur n'ont pas la capacité du mâle blanc de raisonner et de prendre des décisions.

> « Déployer une telle argumentation revient certainement à admettre que la capacité égale d'exercer une fonction particulière constitue le critère de justice dans le cas d'une règle de droit de ce type, encore que, s'il n'est pas évident que cette capacité fasse défaut à la

> femme ou aux gens de couleur, une nouvelle fois l'hommage qui a été rendu à ce principe n'est que verbal »[42].

Jusqu'à présent, nous avons examiné la justice ou l'injustice des règles de droit que l'on peut considérer comme opérant une répartition de charges et d'avantages entre les individus. Certains avantages sont tangibles, comme le soulagement de la misère ou la distribution de vivres ; d'autres sont immatériels, comme la protection de l'intégrité physique par le droit pénal ou les possibilités qu'offrent des règles de droit en matière de capacité testamentaire et contractuelle, ou encore le droit de vote. Nous devons distinguer une répartition prise dans ce sens large de la réparation du tort causé par une personne à une autre. Dans ce dernier cas, le lien entre ce qui est juste et le précepte majeur « Traitez des cas semblables de la même manière et des cas différents de manière différente » est certainement moins étroits. Mais il n'est pas trop lâche pour être mentionné et nous pouvons le concevoir de la manière suivante. Il peut y avoir deux raisons distinctes de considérer comme injustes les règles de droit qui prévoient l'indemnisation d'une personne par une autre en raison de préjudices ou de dommages civils. La première est qu'elles pourraient instaurer des privilèges et des immunités inéquitables.

Tel serait le cas si seule l'aristocratie pouvait intenter un procès en diffamation ou si un blanc ne s'exposait pas à une peine en cas d'agression ou de violation des droits d'une personne de couleur. Des règles de droit de ce genre violeraient carrément les principes de répartition équitable des droits et devoirs d'indemnisation. Mais des règles de droit de ce genre pourraient aussi être injustes d'une manière tout à fait différente : parce que, tout en n'opérant pas de discriminations inéquitables, elles pourraient totalement s'abstenir de prévoir une indemnisation pour certains types de dommages infligés par une personne à une

[42] Weber M., « *Le métier et la vocation d'homme politique* », in Leclercq, C. et Chalvidan, P.H., op cit, p 26

autre, alors que, moralement parlant, on estimerait que cette indemnisation est due.

Dans ce cas, la loi pourrait être injuste, bien qu'elle traite tout le monde de la même manière. Le vice de règles de droit de ce genre ne consisterait plus en une mauvaise répartition mais dans le refus opposé identiquement à tous de réparer des torts qu'il était moralement mal de causer à autrui. L'exemple le plus frappant d'un tel refus injuste de réparation réside dans le système où personne ne serait en mesure d'obtenir des dommages et intérêts pour un préjudice corporel causé de manière purement gratuite. Il vaut la peine de remarquer que cette injustice subsisterait malgré tout, même si le droit pénal punissait de tels actes de violence. Les exemples aussi frappants sont rares ; mais on a souvent critiqué dans ce sens le fait que le droit anglais n'assure aucun dédommagement en cas d'intrusion dans la vie privée, source fréquente de profits pour les agents de publicité. Le fait de ne pas prévoir de dédommagement là où l'on estime moralement parlant qu'il s'impose, constitue un nouveau chef d'accusation d'injustice contre des dispositions d'ordre technique du droit de la responsabilité civile ou du droit contractuel qui permettent un « enrichissement injuste » aux dépens d'autrui par une action moralement répréhensible.

Le lien entre la justice et l'injustice de la réparation d'un dommage et le principe « Traitez des cas semblables de la même manière et des cas différents de façon différente »[43] gît dans le fait qu'en dehors du droit existe une conviction morale selon laquelle ceux qui tombent sous le coup de la loi ont droit à ce que chacun s'abstienne de certaines conduites nuisibles.

Une telle structure de droits et obligations réciproques, interdisant à tout le moins de porter gravement préjudice à autrui, constitue, sans en être l'ensemble, la base de la morale de chaque groupe social. Il a pour effet d'instaurer entre les

[43] J. W. Lapierre, « *Le pouvoir politique* », in Encyclopedia Universalis, paris, 1990, p. 851

individus une égalité morale et en quelque sorte artificielle qui compense les inégalités naturelles.

CHAPITRE III : ANALYSE ET CRITIQUE DE LA PENSÉE DE PLATON

Dès lors, après la lecture et la synthèse que nous avons faites, nous abordons ici les évaluations critiques de sa méthode d'approche et ses thèses. Lorsque nous parlons d'évaluation à propos d'un courant, d'un thème, d'une idée ou d'un livre, on est obligé de les critiquer (de façon positive puis négative).

3-1- Le rapport de l'autorité politique au peuple

Du latin populus « peuple », « le peuple est une collectivité humaine et politique régit par des lois ou des coutumes communes. Il constitue une communauté interhumaine organisée selon certaines lois ou selon certaines traditions »[44]. Bien qu'étant constitué d'individus, le peuple ne se réduit pas à la somme de ses nombres mais forme une réalité relativement autonome. Ainsi, la vitalité d'un est-elle relative aux institutions qui se donnent et non pas uniquement à l'état d'esprit de ceux qui y appartiennent. D'une manière générale, depuis

> « Hobbes la philosophie moderne a tenté de penser le peuple comme une réalité essentiellement politique. Identifier le peuple et l'État c'est que l'unité d'un peuple ne dépend pas de son origine raciale ni même des coutumes qu'il a adoptées au cours de son histoire mais des lois qu'il se donne librement »[45].

C'est Rousseau qui ira plus loin en distinguant le peuple comme communauté politique fondé sur le contrat social et la populace (peupler) qui n'est que la multitude humaine sans lois. Il s'agit donc de remonter jusqu'à « l'acte par lequel un peuple est un peuple »[46], et cet acte de volonté est le pacte social lui-même parlequel l'individu forme une communauté. Si, par conséquent, le peuple n'a d'existence que politique, il se définit par la volonté générale dont l'objet est l'intérêt commun. Voilà en effet le rapport que doit avoir l'autorité à son peuple. Un pouvoir politique ainsi investi de responsabilités est évidemment un pouvoir

[44] Jacqueline RUSS,, *Dictionnaire de philosophie, Op. Cit.*, p. 212.
[45] Laurence Hansen-Love, *La philosophie de A à Z, Op. Cit.*, p. 345.
[46] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2008, p.28.

dont on ne craint plus l'action mais, bien à l'inverse, dont on attend l'action la plus vigoureuse et déterminée. Dès lors, l'organisation constitutionnelle répond à une logique nouvelle d'efficacité. Le pouvoir loin d'être éparpillé doit être concentré; le principe de séparation est remplacé par celui d'unité. L'organisation des organes de l'État devient pyramidale et est dotée d'un seul centre de commandement dont les décisions se répercutent à tous niveaux sans pouvoir être contestées.

En parlant du rapport de l'autorité au peuple, pour une organisation étatique de la gouvernance qui arrangerait le peuple, il faut que l'autorité revoie et rend son régime politique le plus participatif. D'où Rousseau nous montre la démocratie comme le meilleur régime politique qui permet au peuple d'être épanouis. « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. »[47] La citation de Jean-Jacques Rousseau est placée en exergue ici, où la notion de « démocratie » est analysée à partir de deux objectifs : la « gouvernance locale » et « la justice sociale ».

Le terme démocratie, « du grec ancien *dēmokratía*, combinaison de *dêmos*, « territoire » (de *daiesthai*, « partager ») puis « peuple » (en tant qu'ensemble de tous les citoyens de la cité), et kratein (« commander »), désigne à « *l'origine un régime politique dans lequel tous les citoyens participent aux décisions politiques au moins par le vote* »[48]. Il désigne aujourd'hui tout système politique dans lequel le peuple est souverain. Par extension, la démocratie peut aussi qualifier une forme de société, la manière de se gouverner qu'adopte une organisation ou encore un système de valeurs.

Cependant, la démocratie est restée susceptible d'interprétations différentes, aussi bien quant à la signification concrète de la souveraineté populaire que pour son application pratique, par exemple selon qu'elle est directe

[47] *Ibid.*, p.36.
[48] Jacqueline RUSS, *Mémo références, Dictionnaire de philosophie*, *Op. Cit.*, p. 66.

(lorsque le peuple vote les lois) ou représentative (lorsque le peuple élit des représentants qui votent les lois). Cette difficulté d'interprétation apparaît clairement au regard de la diversité des régimes politiques qui se sont revendiqués ou se revendiquent comme démocratie. Ainsi, la distinction entre ce qui est une démocratie et ce qui n'en est pas est toujours en débat. Jean-Jacques Rousseau considère par exemple que la démocratie ne peut être que directe : « La souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale et la volonté générale ne se représente point ». Pour John Dewey (1859–1952), philosophe américain, celle-ci est avant tout une manière de vivre. On fait également une distinction entre la notion de « peuple » et celle plus restrictive de « citoyens » : tous les membres du peuple ne sont pas automatiquement des citoyens. La démocratie peut être aussi définie par opposition, notamment dans la classification d'Aristote et de Polybe :

- Aux systèmes monarchiques, où le pouvoir est détenu par un seul (monos, seul, unique).
- Aux systèmes oligarchiques, où le pouvoir est détenu par un groupe restreint d'individus (oligos en petite quantité, peu abondant).
- Aux systèmes de dictature ou de tyrannie. Karl Popper, par exemple, considère qu'un régime est démocratique s'il permet aux citoyens de contrôler ses dirigeants et aussi de les évincer sans recourir à la violence. Karl Popper a présenté cette théorie dans plusieurs ouvrages dont *La leçon de ce siècle* et *Toute vie est résolution de problèmes*. En démocratie, le problème n'est pas de savoir « qui doit gouverner » mais « comment empêcher ceux qui ont le pouvoir d'en abuser ». Le peuple a le pouvoir et le devoir d'évaluer les dirigeants, mais il est impossible que tout le monde dirige en même temps.
- Aux systèmes aristocratiques, où le pouvoir est détenu par ceux considérés comme « les meilleurs ». Par ailleurs, le terme de démocratie ne se réfère pas

uniquement à des formes de gouvernement, mais peut aussi désigner une forme de société ayant pour valeurs l'égalité et la liberté (c'est notamment l'usage qu'en fait Alexis de Tocqueville, qui s'attache plus aux dimensions culturelles et psychologiques qu'au système politique en lui- même).

Penser l'État démocratique, c'est penser un État plus ou moins idéal, c'est-à-dire un État où les libertés et les droits de l'homme sont respectés en fait et non en théorie, où le minimum social commun est garanti. En d'autres mots, c'est penser un État politiquement bien organisé et responsable, responsable devant le peuple et responsable de ses actions. Il s'agit bien entendu des actions qui sont conformes au droit ou conformes à ce qui est prescrit par la loi en vigueur. Si nous convenons que l'État démocratique est l'organisation d'une communauté particulière où le gouvernement ne peut pas agir seul, mais doit plutôt agir avec le concours du parlement, il se pose alors un certain nombre de questions. Il s'agit de savoir quelles sont les caractéristiques d'un État qui se dit ou se proclame démocratique.

Si l'État démocratique se caractérise par le principe de la séparation des pouvoirs et de l'interdépendance dans leur action de l'autorité avec ces pouvoirs, quels sont alors les éléments ou les facteurs essentiels qui expliquent cette caractéristique ? Qu'en sera-t-il de leur portée ? Autrement dit, quel est l'impact des caractéristiques inhérentes à l'État démocratique sur l'ensemble géopolitique? Les tentatives de réponse à ces diverses questions méritent une étude approfondie.

3-1-1- La bonne gestion du pouvoir politique

Avant toute analyse, il nous semble digne d'aborder ce point par le fondement du pouvoir politique. En effet, on se demanderait : pourquoi n'y a-t-il pas de société sans pouvoir politique ? Ou bien, si de telles sociétés existent, à quelles conditions peuvent-elles s'en passer ? La tradition de la pensée occidentale donne deux réponses contraires, entre lesquelles le débat s'est renouvelé sans cesse du V^{è} siècle avant J.-C., au XIXe siècle de notre ère.

Selon la première, le pouvoir politique est une nécessité inscrite dans l'ordre de la nature ; selon la seconde, le pouvoir politique est un artifice qui résulte d'un accord passé entre les hommes pour mettre fin à des conditions naturelles d'existence jugées insupportables[49]. Et le *contrat social* de J. J. Rousseau n'affirme-t-il pas que le pouvoir politique soit une émanation du peuple et que ce soit le peuple qui cède une partie de sa souveraineté à un groupe pour l'exercer en son nom? D'où ce groupe a l'obligation « contractuelle » d'assurer la sécurité de la société, réaliser son bien-être, et la conduire à son développement. Chaque individu membre de la société attend du pouvoir la réalisation de ses aspirations les plus légitimes. Mal géré, aucun pouvoir ne sera en mesure de remplir toutes ses obligations contractées vis-à-vis de sa société.

Le mode de gestion et de distribution du pouvoir politique et économique détermine pour une large part, au sein de l'État, la nature des attitudes du citoyen à l'égard des affaires publiques. Plus la gestion est bonne, plus elle a des chances de favoriser le civisme des citoyens. Par contre, lorsque la gestion du pouvoir est irrationnelle et sa distribution injuste, le citoyen a tendance à manifester ses frustrations au moyen de comportements inciviques. Le professeur Ngoma-Binda[50] n'a-t-il pas raison lorsqu'il affirme qu'un mode de gestion du pouvoir capable de favoriser l'émergence et le développement de l'esprit civique est celui qui prend nécessairement en compte la rationalité, la justice, l'égalité, en un mot, les principes d'un gouvernement démocratique?

3-1-2- La démocratie comme moyen de la bonne gouvernance :

Si le citoyen a l'obligation de participer à la gestion politique et à la constructionde son pays, et s'il a le devoir de connaître les lois qui régulent les rapports entre les citoyens et l'État dans son pays, il a aussi le droit et le pouvoir d'exiger constamment aux dirigeants politiques de mettre sur pied des institutions

[49] J. W. Lapierre, « *Le pouvoir politique* », in Encyclopedia Universalis, *Op.cit.*, p. 563.
[50] P. Ngoma-Binda, *La participation politique*, Kinshasa, éd. Ifep, 2012, p. 143.

qui soient conformes aux aspirations et désirs particuliers de l'homme et du peuple concernés.[51]

La gestion démocratique constitue la forme de gouvernement politique la plus correcte et la plus noble. Elle est en effet ce régime politique au sein duquel les chances de participation politique à la prise des décisions relatives à la conduite du pays sont institutionnellement garanties et, autant que possible, équitablement partagées parmi tous les citoyens adultes.[52] Le citoyen a donc l'obligation de connaître les structures et mécanismes de fonctionnement du système démocratique. Cette connaissance lui donne la possibilité de réclamer son instauration ou d'exiger de revenir sur le chemin de ses principes lorsqu'on s'en est écarté. Elle lui permet de juger et d'apprécier les actions de l'homme au pouvoir.[53] Pourtant nous devrions essayer de le rendre simple, puisque l'une des conditions essentielles à la survie d'un système démocratique est l'intelligibilité de l'idée de démocratie. Alors que le régime démocratique est plus complexe que tout autre modèle politique, assez paradoxalement sa survie n'est pas assurée si ses principes et mécanismes ne sont pas à la portée de l'intellect de l'homme moyen.[54]

Affirmons en somme que la démocratie libérale met un accent particulier sur la liberté de l'individu tandis que la démocratie populaire ou socialiste met grandement en valeur l'idée d'égalité de tous les citoyens, la démocratie libérale communautaire intégrant les valeurs libérales de la démocratie occidentale et les valeurs communautaires de la démocratie africaine traditionnelle.

En effet, il y existe cinq institutions principales, admirablement efficaces, qui constituent des valeurs républicaines.[55] La première est l'institution élective,

[51] *Ibid*., p 157.
[52] *Ibid*., p. 143.
[53] *Ibid*., p.157.
[54] Giovanni Sartori, *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1965, p. 5.
[55] P. Ngoma-Binda, *Op., Cit*., p. 164.

qui permet à la population de s'exprimer par les élections. Elle présuppose deux éléments essentiels dont la liberté de choix et la possibilité maximale d'accès par tous à l'information la plus exacte et la plus étendue ; la deuxième est le pluralisme politique; la troisième institution qui définit la démocratie est le parlement ou l'assemblée législative ; la quatrième institution est dénommée le ``quatrième pouvoir'' ou la liberté par les médias et la cinquième institution est la constitution politique qui réglemente la liberté de presse, d'expression et d'association. La puissance des groupes de pressions corporatifs et ethniques, des organisations syndicales ainsi que des médias étonne littéralement tout Africain longtemps habitué à vivre la dictature ou des expériences de liberté totalement différentes dans le monde moderne. Ces trois éléments, ainsi que bien d'autres de même genre, constituent la quatrième institution de la démocratie. Mais de tous, l'instrument le plus efficace est peut-être la presse. Elle joue bien entendu le rôle habituel de diffusion de l'information, d'éclaireur de l'opinion publique, mais aussi celui, déterminant, qui consiste à ``démasquer la corruption, la malversation et le mauvais emploi de l'argent du contribuable'', voilà pourquoi elle est considérée comme le quatrième pouvoir. Comment Nicolas Machiavel conçoit-t-il le pouvoir et sa conservation ?

Contrairement à la conception d'Épicure, pour qui l'aventure politique est aléatoire et dangereuse : « Tiens-toi à l'écart de la place publique », disait-il aux philosophes sceptiques qui sont généralement hostiles à toute forme d'engagement dans le domaine politique. Aristote, pour qui l'homme est aussi un zôon politikon (animal politique), lui conseille de s'y engager. Car, pense-t-il, c'est le seul moyen d'accéder au bonheur véritable, au bien commun, à la justice et à la morale. Et pour y arriver, il faut, d'après Thomas Hobbes, un souverain, la seule personne avec qui la justice et la morale débutent dans la société.

Selon Nicolas Machiavel (1469 -1527), ce souverain doit être un hypocrite démagogue incarnant en lui l'homme et la bête. Le prince, comme le nomme

Machiavel, doit user des lois et de la force pour guider mais également pour conserver le pouvoir. Pour Machiavel, tous les moyens sont efficaces quand ils sont nécessaires. Toutefois, le prince doit toujours paraître vertueux en public. Ainsi, pendant qu'il n'est pas nécessaire pour le prince d'avoir toutes les vertus, il est très nécessaire pour lui de sembler les avoir. D'où la maxime machiavélienne, « gouverner, c'est dissimuler ». Le crédo machiavélien qui est ceci :

> *« Combien ilest louable à un prince de respecter ses promesses et de vivre avec intégrité, non dans la fourberie, chacun le conçoit clairement. Cependant, l'histoire de notre temps enseigne que seuls ont accompli de grandes choses les princes qui ont fait peu de cas de leur parole et su adroitement endormir la cervelle des gens ; en fin de compte ils ont triomphé des honnêtes et des loyaux. Sachez donc qu'il existe deux manières de combattre : l'une par les lois et l'autre par la force »*[56]

3-2- Gouverner par les lois et par la force

La notion machiavélienne de gouverner par les lois et par la force lui semble venir de Cicéron qui, à propos de deux manières de régler les conflits, écrit : « Dans la République il faut avant tout observer les droits de la guerre : il y a deux sortes de conflits qui se règlent les uns par un débat, les autres par la violence»[57]. À son tour, Machiavel résume l'art de gouverner en deux substantifs évoquant typiquement Chiron le centaure[58]: les « lois » et la « force », le premier étant propre à l'homme et le second aux bêtes. Puisque, maintes fois, le premier ne suffit pas, il convient au prince de recourir au second pour guider son peuple mais également pour garder le pouvoir plus généralement et donc se protéger lui-même: « Avoir pour précepteur un être mi- bête, mi-homme, cela ne veut rien dire d'autre, sinon qu'il faut qu'un prince sache user de l'une et de l'autre nature,

[56] MACHIAVEL, *Le Prince*, traduit de l'italien et présenté par Marie GAILLE-NIKODIMOV, Paris, PUF, 2000. p. 56.
[57] CICÉRON, *Des devoirs*, cités par É. BRÉHIER, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, p. 507.
[58] Le centaure Chiron, évoqué par Xénophon, dans *Cyropédie*, est un monstre mythologique, fils du dieu Chronos qui éduqua Achille, Asclépios et Jason.

et l'une sans l'autre n'est pas durable »[59]. Dans la bête, Machiavel voit deux animaux indispensables l'un comme l'autre, le lion et le renard, représentant la force extrême permettant au prince de garder le contrôle sur son peuple et la ruse lui permettant d'user d'ingéniosité pour garder ce même contrôle, comme il le dit lui- même : « Il faut être renard pour connaître les filets (les pièges ?) et lion pour effrayer les loups »[60]. On se souviendra bien que la Bible nous présente le lion comme une des figures du roi Salomon[61], que Dieu lui-même serait comme un lion[62] et que Jésus appela Hérode « ce renard »[63]. Ce qui sous-entend que les caractères de lion et de renard chez lesgouvernants sont bien antérieurs à Machiavel.

3-2-1-Les lois

Dans la pensée de Machiavel les lois renvoient à l'homme comme la force à la bête. Parler de l'homme dans la conception du florentin, c'est parler de l'ordre légal et des sentiments moraux. Le prince doit en tenir compte pour mener à bon port la république. Puisqu'en empruntant cette voie tous les grands de l'histoire ont réussi, le prince doit faire autant, car « les hommes suivent généralement les chemins frayés par d'autres, se gouvernent par imitation (...) ; aussi un homme sage doit-il suivre toujours les sentiers battus par les grands personnages »[64].

En revanche, le respect des lois (constitutions, règles, coutumes...) conduira les gouvernés à la liberté et au bien-être. À en croire C. Rousseau, Machiavel ne fait pas de distinction entre bonnes lois et mauvaises lois. Pour lui, toute loi est bonne à condition qu'elle ait une emprise de la force. « Des lois quasiment iniques ou absurdes ont de l'efficacité si la force les appuie (...) »[65].

[59] MACHIAVEL, *Op. Cit*., p. 128
[60] *Idem.*
[61] 1 Roi 10, 19.
[62] Osé 5, 14 ; Ézéchiel 1, 10 ; Apocalypses 4, 70.
[63] Luc 13 :32.
[64] *Ibid*., p. 91
[65] C. ROUSSEAU, *Le Prince Machiavel*. *Analyse critique*, Paris, Hatier, 1978, p. 45.

3-2-2- La force : le lion et le renard

« Étant donc dans la nécessité de savoir bien user de la bête, un prince doit prendre de celles-ci (sic), le renard et le lion, parce que le lion ne se défend pas des filets, le renard ne se défend pas des loups (...)»[66]. Pour Machiavel, comme pour Trotski, tout État est fondé sur la force car, comme l'explique Max Weber, « s'il n'existait que des structures sociales d'où toute violence serait absente, le concept d'État aurait alors disparu et il ne subsisterait que ce qu'on appelle au sens propre du terme, l''’anarchie’’ »[67]. La politique est le champ des rapports de force.

Or, Machiavel fait bien de distinction entre violence et force : « Ce n'est pas la violence qui répare, mais la force qui détruit qu'il faut condamner »[68]. Il s’agit simplement pour l’autorité de savoir user de son pouvoir, de son autorité pour faire régner la paix et la cohésion sociale. Savoir user de sa raison, de sa volonté et surtout de son pouvoir politique en générale et en particulier sa liberté politique qui conditionne son autorité.

[66] MACHIAVEL, *Op. Cit.*, p. 128.
[67] Marx WEBER, *Le Savant et le Politique*, traduit par Julien FREUND, Paris, Plon, 1963, p. 123.
[68] Machiavel, *Le prince*, *Op. Cit.*, p. 102.

CONCLUSION

La République est le livre le plus célèbre et le plus influent de la philosophie de Platon. Mais en soi, *la République* n'existe pas, ni en théorie ni en pratique à son époque. Elle est donc inventée et construite par l'architecte Socrate. Mais le thème majeur de ce dialogue est celui de la justice ou comment organiser la cité.

Pour tirer un enseignement de Platon, il faut bien sûr faire abstraction de son interprétation métaphysique du politique. Son idée d'une société rendue juste par la stricte hiérarchie des trois composants anthropologiques (raison, courage, appétit sensuel) incarnés par des castes hiérarchisées, ce qui permettrait la réalisation du Bien, paraît archaïque. Cela étant, ses descriptions empiriques sont d'une étonnante actualité. On reconnaît des comportements et des problèmes politiques identiques à ceux qui existent de nos jours. Comment est-ce possible compte tenu de la distance historique ?

On peut faire l'hypothèse d'une permanence des passions humaines et des procédés pour manipuler les masses et donc des régimes politiques qui en découlent. Il y a une identité relative des problèmes de vie en société malgré la différence d'époque. On pourrait à ce titre prendre *La République* comme une fable morale nous invitant à réfléchir sur notre société. Que retenir dans cette fable sociopolitique ? Nous nous limiterons à deux aspects, les mœurs et les régimes politiques. Dans notre analyse à la perception de Platon sur la politique, nous avions mené une réflexion purement analytique à travers le système démocratique. L'État démocratique se caractérise ainsi par le principe de l'interdépendance des pouvoirs, donc par le respect de la loi fondamentale qui règle, d'une part le jeu de cette interdépendance, et, d'autre part, « la modification qui est la sienne propre »[69]. Cela signifie concrètement que la caractéristique de l'État démocratique réside dans le fait qu'il y a non seulement séparation des pouvoirs mais surtout dans le fait que la loi y soit respectée par le gouvernement,

[69] *Ibid., p. 219.*

l'administration, les juges, la législature. En outre, les lois existantes ne peuvent pas être modifiées sans le consentement des citoyens donnés dans les formes prescrites par la loi constitutionnelle. C'est dans le respect de ce fait que le référendum a sa place d'or. Il s'agit pour le peuple de se prononcer pour ou contre une décision. La loi règle et limite la liberté d'action du gouvernement et du peuple.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

OUVRAGES SPÉCIFIQUES

ARISTOTE, *La Politique*, traduit par P. PELLECRIN, Paris, Flamarion, 1990.

BRAZ Adelino, *Apprendre à philosopher avec PLATON*, Paris, Ellipses, 2018.

PLATON, *La République*, Trad. Robrert BACCOU, GF Flammarion, Paris, 1966.

PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, traduction, notes et présentation par Léon Robin, Gallimard, Paris, 1985.

PLATON, *Charmide, Lysis*, traduction, notes et présentation par Louis-André Dorion, GF Flammarion, Paris, 2004.

PLATON, *Gorgias*, traduction, notes et présentation par Monique Canto-Sperber, GF Flammarion, Paris, 1987.

PLATON, *Hippias majeur, Hippias mineur*, traduction, notes et présentation par Jean-François Pradeau et Francesco Frontrotta, GF Flammarion, Paris, 2005.

PLATON, *Les Lois* (livre I à VI), traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2006.

PLATON, *Les Lois* (livre VII à XII), traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2006.

PLATON, *Phèdre*, traduction, notes et présentation par Luc Brisson, GF-Flammarion, Paris, 1989.

PLATON, *Protagoras*, traduction, notes et présentation par Frédérique Ildefonse, GF Flammarion, Paris, 1997.

PLATON, *Parménide, Théètète, Le sophiste*, traduction par auguste Diès, Gallimard, Paris, 1992.

WEBER Marx, *Le Savant et le Politique*, traduit par Julien FREUND, Paris, Plon, 1963.

WEBER Max, *Théorie des organisations*, traduit par Julien FREUND, Paris, Plon, 1969.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

GIOVANNI Sartori, *Théorie de la démocratie*, Paris, Armand Colin, 1965.

HOBBES Thomas, La nature humaine, Paris, PUF, 1971.

MACHIAVEL Nicolas, *Le Prince*, traduit de l'italien et présenté par Marie GAILLE-NIKODIMOV, Paris, PUF, 2000.

ROUSSEAU C., *Le Prince Machiavel*. *Analyse critique*, Paris, Hatier, 2003.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2008.

AUTRES DOCUMENTS ET SOURCES

Balaudé JF, *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon, Le temps philosophique*, Paris, GF Flammarion, 1995.

Bertrand, J.-M., « *Le citoyen des cités platoniciennes* », Cahiers Glotz 11, 2000.

Chanteur J., *« L'idéologie totalitaire a-t-elle sa source dans la philosophie politique de Platon* ? », Revue européenne des sciences sociales, T. 17, No. 46., L'ubiquité de l'Idéologie : Hommage à Raymond Polin, 1979.

CHARBIT Y., « *La Cité platonicienne : histoire et utopie », Population*, vol. 57, no. 2, (Mars-Avril 2002)

JOUANNA J., « *Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon* », Ktema, 3, 1978.

LEGRAS B., « *Violence ou douceur. Les normes éducatives dans les sociétés grecque et romaine* », *Histoire de l'éducation*, n°118, avril-juin 2008.

LAURENCE Hansen-Love, *La philosophie de A à Z*, Hatier,Paris, 2011.

MOREL, P.-M. (dir.), *Platon et l'objet de la science : six études sur Platon*, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996.

MOUZE L., « *Éducation et politique dans les Lois* », Cahiers Glotz, XI, 2000.

Nouveau Larousse Encyclopédique, vol. 2, Paris, Larousse, 1994.

RUSS Jacqueline, *Mémo Références, Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

RUSS Jacqueline, *Mémo Références, La Philosophie, les auteurs, les œuvres,* Paris, Bordas, 2003.

SECOND Louis, *La Sainte Bible*, 1992.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS II
RÉSUMÉ 1
INTRODUCTION 2
CHAPITRE I : PLATON ET *LA RÉPUBLIQUE* 4
1-1- Biographie de Platon 4
1-2- Clarifications conceptuelles 10
1-2-1- La politique 10
1-2-2- La justice 12
CHAPITRE II : LE SENS DE LA POLITIQUE SELON PLATON DANS *LA RÉPUBLIQUE* 17
2-1- La politique platonicienne 17
2-1-1- La philosophie politique de Platon 17
2-1-2- Les différents types de systèmes politiques 19
2-2- La notion de justice 23
2-2-1-Les principes de la justice 24
CHAPITRE III : ANALYSE ET CRITIQUE DE LA PENSÉE DE PLATON . 36
3-1- Le rapport de l'autorité politique au peuple 36
3-1-1- La bonne gestion du pouvoir politique 39
3-1-2- La démocratie comme moyen de la bonne gouvernance : 40
CONCLUSION 46
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES 48
TABLE DES MATIÈRES 50