UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

****

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

****

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

****

MEMOIRE DE LICENCE

LA CITÉ IDÉALE DANS *LA RÉPUBLIQUE* DE PLATON

Réalisé par :
Xavier GANGNIWOUI

Encadré par :
Assane MAHAMANE
Enseignant à l'UAC

Sous la direction de :
Eustache Roger Koffi ADANHOUNME
MC/CAMES/UAC

Année académique : 2021-2022

À

→Mon père Dakossi GANGNIWOUI

Et

→Ma mère Odile SONON

Remerciements

Au terme de ce travail de recherche qui se veut une contribution sur les conditions de réalisation de la cité idéale, je m'en voudrais de ne pas remercier mon directeur de recherche, le professeur Eustache Roger Koffi ADANHOUNME, Maître de Conférences du CAMES ; mon encadreur le professeur Assane MAHAMANE, pour leur disponibilité, leur rigueur et leur assistance dans la réalisation cette œuvre.

Mes remerciements vont également à l'endroit de l'ensemble du corps enseignant du Département de Philosophie (DPH) ; en l'occurrence la Cheffe du Département Ariane DJOSSOU-SEGLA, Maître de Conférences du CAMES.

À mon second jumeau Damase GANGNIWOUI, Aide-Soignant au Centre de santé publique d'ASSANTÉ, je dis merci pour toutes ses aides financières et matérielles.

Merci également à : Georges HOUNYOVI, Enseignant de philosophie à Calavi ; Cyprien SONON BOKO, Agronome à la retraite ; Rodolphe WEDJO, Maître-mécanicien et revendeur des produits forestiers à KOKORO ; Charles BOSSA MAHOU-LOLO, convoyeur des produits forestiers à Cotonou ; Rosine AGBETOGNON épouse GANGNIWOUI ; Alexis AGOSSOUGUIN, pour son soutien moral ; Chimène GBAGUIDI, Secrétaire au tribunal d'Abomey ; Justin AGASSOUNON, Procureur de la République du Bénin ; Laurento ADANFONTINDE, Philosophe et Technicien ; Delphin-Delphine TOUNDE dit Bokonon GLESSOUGBE à Abomey ; Georges ALLOHOU, Professeur de Philosophie au CEG TINDJI, Aïfa AGÊCE dit le Doyen, Aide-Soignant au centre de santé de LOGOSOHÊ.

À tous ceux qui se reconnaissent à travers cette œuvre, nous disons infiniment merci pour tout.

Résumé

L'une des questions fondamentales à laquelle Platon s'est attaché dans ses réflexions est celle de l'idée d'une cité idéale. Cette dernière est d'une grande importance pour ce philosophe grec au point il en établit les fondements. Ainsi, dans *La République*, Platon énonce les conditions d'une cité vertueuse. Ce dernier pense que la cité des hommes ne peut être idéale que lorsqu'il y a ce communisme qui règne entre eux. Il fait ressortir les notions de justice, de bonne gouvernance dans la cité. Dans ce contexte, l'égalité entre les hommes et les femmes et un mode de vie communautaire parmi les conditions requises pour réaliser la justice au sein de la cité. Les règles communautaires s'attaquent à l'ordre familial et remettent en cause les fondements même de la cité athénienne établie sur la propriété privée et l'échange des biens à travers le mariage. Ce n'est qu'à cette seule condition qu'on pourrait parler de cité idéale.

Mots clés : Cité idéale—Communisme—Égalité—Justice—Propriété privée.

Summary

One of the fundamental questions to which Plato was attached in his reflections is that of the idea of an ideal city. The latter is of great importance to this Greek philosopher to the point where he lays its foundations. Thus, in The Republic, Plato sets out the conditions for a virtuous city. Plato thinks that the city of men can only be ideal when there is this communism that reigns between them. It brings out the notions of justice, of good governance in the city. In this context, equality between men and women and a communal way of life are among the conditions required to achieve justice within the city. Community rules attack the family order and challenge the very foundations of the Athenian city established on private property and the exchange of goods through marriage. It is only on this condition that one could speak of an ideal city.

Keywords: Ideal city — Communism — Equality — Justice — Private property.

Sommaire

Introduction 5

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle et Brève présentation de *La République* de Platon 7

1.1. Clarification conceptuelle 7

1.2. Brève présentation de l'ouvrage *La République* de Platon 10

Chapitre 2 : La cité idéale chez Platon. 15

2.1. La nécessité de vivre en société. 15

2.2. La finalité d'une cité idéale 19

Chapitre 3 : Portée et Limites de la pensée platonicienne de la cité idéale . 27

3.1. Portée de la conception de Platon sur la cité idéale 27

3.2. Les limites de la pensée de Platon sur la cité idéale 31

Conclusion 36

Introduction

La recherche des conditions d'une cité idéale a été au cœur des préoccupations des penseurs depuis l'Antiquité jusqu'à nous. Elle n'a cessé d'opposer ces derniers à travers les âges. Pour certains, la cité idéale n'est concevable que lorsqu'il y a une certaine justice qui y règne. Cette notion de justice reste déterminante quant au fondement d'une cité qui se veut parfaite aux yeux du commun des mortels. Il ne s'agit pas en fait de faire régner les lois pour tous, mais de pouvoir faire de telle sorte que chaque citoyen puisse rentrer en possession de ce qui lui est dû. Pour d'autres, la cité ne peut être idéale que lorsqu'il y a un certain nombre de valeurs qui caractérisent les comportements humains. Tous les citoyens sont donc appelés à se conformer à l'ensemble des valeurs morales qui y rapportent. C'est pour mieux enrichir le débat que nous nous intéressons à Platon à travers son ouvrage intitulé *La République*.

Dans ses réflexions, Platon énumère les conditions d'une cité idéale à travers les valeurs morales comme la justice, la sagesse, la tempérance et la prudence. Pour lui, pour qu'il y ait une cité idéale, il faut d'abord que la justice règne au sein des citoyens, que chacun fasse le travail pour lequel il est disposé. Il faut également que chacun puisse rentrer en possession de ce qui lui est dû. Mais avant tout ceci, il faut une bonne organisation au sein de la cité. D'où la nécessité pour les hommes de se mettre en ensemble. Et se mettre ensemble pour vivre témoigne de cette capacité pour les uns et les autres de s'abandonner au profit de l'intérêt général ou commun. Platon développe à cet effet, le communisme comme fondement de l'organisation de la cité. Et une fois constituée, la cité doit être gérée par un bon prince qui développe les qualités morales qu'il faut.

Le choix de notre sujet de recherche intitulé « La cité idéale dans *La République* de Platon » se veut une piste d'analyse des conditions nécessaires à la conception d'une cité idéale. Pour faire, plusieurs questions se posent à nous : que peut-on retenir de la notion de cité ? Quelles sont les conditions d'une cité idéale chez Platon ? La théorie platonicienne de la cité idéale ne présente-t-elle pas des

limites ou des insuffisances ? Telles sont les questions auxquelles nous nous intéresserons dans notre travail de recherche.

Notre travail de recherche est structuré en trois axes principaux. Le premier nous a permis de clarifier quelques notions clés de notre thème de recherche comme la cité, la gouvernance ; et à présenter brièvement l'ouvrage *La République* de Platon. Le second axe nous a permis de mettre en lumière les conditions d'une cité idéale chez Platon. À ce propos, nous avons énuméré les questions liées à la nécessité de vivre en société ; la recherche du Souverain Bien ; le communisme platonicien ; la justice sociale et l'égalité entre les citoyens. Et le troisième et dernier axe nous as permis de montrer la portée et les limites de la pensée platonicienne en ce qui concerne sa conception de la cité idéale.

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle et Brève présentation de *La République* de Platon.

1.1. Clarification conceptuelle

a- Notion de cité

L'étymologie du mot cité nous renseigne qu'il vient du latin ''*civitas*'' qui désigne l'ensemble des citoyens qui constituent une ville, un État. La cité est donc considérée comme le *« résultat de l'association d'hommes regroupés d'abord en famille, en phratries et en tribus puis réunis de manière plus large autour de la fondation religieuse d'un sanctuaire»*.[1] Elle est de ce fait, le regroupement de personnes ou d'hommes. La cité traduit cette fédération autonome d'hommes. C'est pourquoi, lorsqu'on parle de la cité, on se réfère souvent à une ville importante considérée sous son aspect de personne morale.

Dans l'Antiquité et cela bien avant la création des États, la cité désignait un groupe d'hommes sédentarisés libres constituant une société politique, indépendante des autres qui, avait son gouvernement, ses lois, sa religion et ses propres mœurs. C'était en réalité une communauté politique bien organisée. C'est pourquoi, lorsqu'on parle de la cité, on l'assimile à cette *« communauté politique organisée par des lois, qui englobe et fonde toutes les autres. Elle a pour fin la pleine réalisation de l'homme défini comme « animal politique »*.[2] Ainsi, la structuration de la cité reposait sur la spécialisation des activités pour permettre des échanges commerciaux, sur l'administration du lieu et des activités et sur une armée de protection des personnes et des biens. Ces différentes activités impliquent l'échange avec monétarisation en plus de l'activité de culture et d'élevage sur des territoires environnant la cité, c'est-à-dire des terres cultivées que des personnes déclaraient posséder par le droit qu'ils s'étaient conféré vis-à-vis des nomades.

[1] Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, *et al., Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 74.
[2] *Idem.*

Dans *La République*, Platon pose la nécessité de former la cité ou de se constituer en cité. Selon lui, la notion de cité apparaît clairement *« parce que chacun d'entre nous se trouve dans la citation de ne pas se suffire à lui-même, mais au contraire de manquer de beaucoup de choses »*.[3] La formation de la cité a une cause. Elle se traduit par ce caractère social de l'homme. Ce dernier étant condamné à vivre en société, il ne peut rester en marge de cette nécessité de former la cité avec ses semblables. Ce sont donc les besoins ou du moins la satisfaction de ses besoins qui contraint l'homme à recourir aux autres afin de former une cité. *« Dès lors, un homme recourt à un autre pour un besoin particulier, puis à un autre en fonction de tel autre besoin, et parce qu'ils manquent d'une multitude de choses, les hommes se rassemblent nombreux au sein d'une même fondation, s'associant pour s'entraider »*.[4] La cité est un lieu par excellence ou les hommes se réalisent et réalisent leur être.

b- Notion de gouvernance

La gouvernance dérive de gouverner qui, à son tour vient du latin *gubernare* qui veut dire diriger au moyen d'un gouvernail, manœuvrer, administrer, exercer le pouvoir politique sur un groupe. La gouvernance est, de façon générale, un concept représentant la manière dont un domaine d'activités est gouverné. Elle ne renvoie pas nécessairement à une entité unique et décisionnelle, mais plutôt à un système d'entités décisionnelles qui dirige un certain domaine d'activités. La gouvernance est ainsi un concept reposant sur l'approche systémique puisqu'elle se décline irrémédiablement en un « système de gouvernance », impliquant ainsi une structure de gouvernance et un dynamisme de système (processus de gouvernance, activités de gestion, etc). De ce fait, elle traduit *« l'exercice du*

[3] Platon, *La République*, Paris, Flammarion, 1997, p. 137.
[4] *Ibid.*, p. 138.

pouvoir dans un État ou dans un régime politique ».[5] Ainsi, lorsqu'on parle de gouvernance, on se réfère à l'organe exécutif ou au pouvoir exécutif dans un État. Il se pose alors le problème du pacte social dans la gouvernance. Le pacte social s'impose dans la bonne gouvernance. La question qui se pose est de savoir : le pacte social est-il un préalable à la gouvernance ?

En effet, la gouvernance ne peut être effective que lorsqu'il y a union entre les hommes, que lorsqu'il y a un contrat social. Le contrat social est donc le moyen privilégié par lequel les hommes peuvent se mettre ensemble. Ce dernier peut permettre aux hommes de régler un certain nombre de problème liés à leur vie en société. Ces problèmes peuvent être ceux de la justice, de l'égalité des citoyens, de la liberté commune, de l'organisation de la vie en commun, etc. Le but visé par Rousseau à travers le contrat social est clair : *« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant »*.[6] Il n'y a donc nul doute que le contrat social est le fondement de la vie en société. Mais en réalité, comment peut-on concevoir un tel contrat ?

Pour Rousseau, le contrat social est un pacte ou un acte juridique, une convention par lequel deux personnes au moins s'engagent tout en se promettant de respecter mutuellement les clauses du contrat. C'est dire que le contrat social est scellé entre les individus dans le but d'un mieux-être commun. Il est le fruit d'une volonté libre et individuelle qui finit par s'accorder avec la volonté générale. Rousseau l'identifie déjà au niveau de la famille biologique. Cette dernière qui au départ était naturelle finir par se consolider par convention. C'est dire que les membres de cette famille à un moment donné de leur vie se maintiennent par des conventions ou des contrats. Rousseau décrit ce moment de contrat dans la famille : *« Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au*

[5] Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, *et al., Op.cit.*, p. 243.
[6] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Union Générale d'Editions, 1973, p. 72.

père ; le père, exempt des soins qu'ils devaient aux enfants, rentrent tous également dans l'indépendance. S'ils continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement ; et la famille ne se maintient que par convention ».[7]

Tout en s'engageant dans un tel contrat, l'homme engage sa liberté naturelle pour prétendre vers une liberté commune. Et comme la liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme, il est d'une importance capitale que ce dernier préserve sa liberté naturelle. Car, *« ce qui est naturel, c'est ce qui a partout la même force et ne dépend point des décrets que les hommes peuvent rendre dans un sens ou dans l'autre »*[8]. Le contrat ne fait donc pas perdre tous les droits naturels à l'homme. Au contraire, il s'efforce de lui garantir la jouissance d'un certain nombre de ces droits naturels. Ainsi, le contrat n'est possible que lorsque : *« chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons encore chaque membre comme partie invisible du tout »*[9].

1.2. Brève présentation de l'ouvrage *La République* de Platon.

a- Grandes articulations de l'œuvre

Dans le Livre I de *La République*, Socrate donne deux définitions distinctes de la justice. La première est fournie par Polémarque, qui suggère que *« la justice consiste à faire du bien à vos amis et causer des dommages à vos ennemis »*[10]. Cette définition, qui est une traduction de la morale conventionnelle, est prise en considération. Cependant, très vite, ses défauts apparaissent clairement : comment peut-on savoir qui est un ami et qui est un ennemi ? Les amis ne sont-ils pas

[7] *Ibid.*, p.61.
[8] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 216.
[9] Rousseau, *Op.cit.*, p. 74.
[10] *Ibid.*, p.57.

capables de faire du mal ? Et qu'est-ce que faire du bien ? Ici affleure déjà l'idée qu'une définition doit reposer sur ses notions solides : il faut donc remonter à l'essence du concept et non se contenter de fausses apparences. Une deuxième définition, donnée par Thrasymaque, est la suivante : *« La justice est l'obéissance de l'intérêt du plus fort »*[11]. Mais selon Socrate, *« la justice est bonne à la fois dans sa fin et ne peut exiger la soumission en tant que moyen »*[12]. Selon Socrate la justice est l'excellence de l'âme. Socrate sait cependant qu'il a été trop vague et qu'il devra se faire plus précis. Le livre I se termine par une autre question. La vie juste est-elle plus gratifiante que la vie injuste ? Même si le premier livre n'a pas avancé de manière déterminante dans la définition de la Justice, il a réussi néanmoins à poser le cadre et la méthode utilisée

Au début du livre II, une nouvelle apparait : la justice est un compromis conçu pour la protection mutuelle des citoyens d'un Etat. En d'autres termes, la justice est un artefact crée par l'Etat pour empêcher les citoyens de se nuire les uns les autres. Mais Socrate n'aimes pas l'idée que la justice soit non-naturelle, instituées. Socrate affirme que l'Etat ne doit faire que refléter la justice naturelle. Ainsi commence l'immense édifice de l'Etat juste. Socrate aborde d'abord la division du travail entre les classes de la société.

Les arts dans l'éducation sont traités dans le livre III. La poésie, accusée de déformer le réel, est la cible de toutes les attaques de Socrate. En lieu et place de la poésie, bannie de la cité, Socrate prône l'enseignement de la musique, seule à même de développer les vertus chez les citoyens : courage, sagesse, tempérance. La deuxième partie de l'éducation est consacrée à l'éducation physique. La formation physique est au moins aussi importante que la formation intellectuelle des citoyens. Le livre se termine avec le mythe phénicien, lequel affirme que les citoyens sont faits d'un certain mélange de métaux, d'or, d'argent, de fer et de laiton. Ce mélange détermine leur position sociale.

[11] *Ibid.*, p.63 et p. 74.
[12] *Idem.*

Dans le livre IV, il est question bonheur des gardiens. La raison d'être de l'Etat est d'exister pour le bien du plus grand nombre et non pour celui-ci de quelques-uns. Fondé sur la division des taches, la question de la défense et de la sécurité apparait : les guerriers seront les gardiens de la cité. Estimant la Cité est parfaite, Socrate repose la question de la justice en partant de quatre vertus : il définit le courage, la tempérance et la sagesse, mais il doit ouvrir une parenthèse avant d'atteindre la justice. La digression donne les trois principes de l'âme : la raison, la passion et l'appétit. Lorsque ceux-ci existent en harmonie, la justice règne. Mais il s'agit d'une définition provisoire. La question abordée est : comment éviter que cette cité idéale disparaisse ? Socrate présente plan très futuriste détaillant le contrôle de la population et une forme élaborée d'eugénisme. Les forts doivent se forte reproduire plus souvent que le plus faibles. Les enfants faibles sont éliminés ou cachés sans même que leur soit donner un nom. Socrate envisage aussi une manière d'améliorer les Etats existants : pour cela, il faut que les philosophes deviennent trois ou, plus probablement, que les rois deviennent philosophe. Mais à son tour, Socrate pose la question : qu'est-ce qu'un philosophe ? Cela conduit Socrate à développer sa théorie des formes, l'idée que le réel n'est qu'une illusion et le philosophe, grâce à la contemplation des idées, accès aux essences, à la vérité. Le philosophe, par la dialectique, cherche et monte vers le vrai.

Socrate fait face aux critiques dans le livres VI, dirigées contre sa classe de guerriers : Adimante estimes que les gardiens sont des monstres. Socrate défend leur noblesse et leur altruisme en s'appuyant sur la parabole du pilote et son équipage. La multitude selon Socrate ne sait pas ce qui est le mieux pour elle. Il faut des individus désintéressés et compétents pour le gouverner. Socrate est obligé alors de développer la relation entre les gardiens et la philosophie. Gardiens, dit-il, cessent d'être les gardiens quand ils abandonnent la vérité.

Le livre VII est dominé par l'allégorie de la caverne. Socrate peint une scène : une grotte obscure est l'hôte d'un groupe de prisonniers, enchainés de telle

façon qu'ils ne peuvent pas bouger la tête. Ils sont forcés de regarder le mur faces à eux. Un feu reflète les ombres sur ce mur. Ayant toujours été dans la grotte, ils croient que les ombres sont vraies. Puis, un jour, un prisonnier est libéré. Il découvre que les ombres sont une illusion, il est aveuglé par la lumière en sortant de la grotte. Retournant livrer sa vérité aux autres prisonniers, il doit affronter leurs rires. Ce prisonnier libéré est le philosophe qui, riche de la vérité, va la répandre auprès de ceux qui vivent dans les ténèbres. Socrate analyse ici les différentes formes de régimes politiques. Il existe quatre formes corrompues : la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Ce dernier est présenté comme le pire des régimes.

Le livre IX explore la figure du tyran et la compare à celle du philosophe. Le tyran agit pour son propre bien, est régi par des appétits insatiables, est menacé de tous les côtés et à chaque instant par la trahison et l'assassinat. Ainsi, son pouvoir est réalité une forme extrême d'esclave. Le tyran est le paradigme du désordre et de l'injustice. Socrate achève le livre 9 sur l'idée que même si l'Etat idéal est une construction théorique, le philosophe doit toujours vivre comme si il était réel à l'intérieur de lui. Le dernier livre de *La République* pose l'immortalité de l'âme et traite de sa destinée après la mort. Bien que l'homme juste tire de grandes récompenses dans la vie mortelle, c'est dans l'au-delà que sa vertu est le mieux reconnue. Les dieux reçoivent l'homme juste, qui a cherché toute sa vie à les imiter, sur un pied d'égalité**.**

b- Résumé de l'œuvre

La République est l'un des dialogues de Platon portant principalement sur la justice dans l'individu et dans la cité. Platon fait la critique de la démocratie dans sa dégénérescence en démagogie et en tyrannie à cause de l'attrait qu'exerce le prestige du pouvoir. Il s'agit de l'ouvrage le plus connu et le plus célèbre de

Platon en raison, entre autres, du modèle de vie communautaire exposé et de la théorie des formes que Platon y expose et défend. C'est l'un des ouvrages les plus étendus de Platon. Dans la classification de Thrasylle de Mendèse, il occupe la deuxième place la huitième tétralogie. Le livre est divisé en dix parties ; cette division est due à des critiques d'Alexandrie. Selon Cicéron, la République de Platon est le premier livre de philosophie politique grecque.

La première édition des dialogues réunis dans *La République* date de 315 av. J.-C., à l'initiative de l'Académie. Du *« naturel philosophe », Platon donne le trait caractéristique dans La République : il y a « désir de connaitre et amour du savoir, ou philosophie »*[13]. Et cette activité consiste à chercher le vrai, le beau, le juste, donc des valeurs, des normes, des principes, des idéaux, par-delà les choses sensibles, cela avec une sagesse et dans une perception globales. D'une part, *« le philosophe a envie de sagesse, non d'une sagesse et pas d'une autre, mais de la totalité de ce qu'elle est »*[14].

[13] Platon, *La République, Op.cit.,* p.81.
[14] *Ibid*., p.27.

Chapitre 2 : La cité idéale chez Platon.

2.1. La nécessité de vivre en société.

a- Le communisme platonicien

Dans sa logique de faire de la cité celle idéale, Platon développa plusieurs notions. Ces dernières se distinguent les unes des autres de par leur importance. En effet, Platon a mis l'accent sur plusieurs concepts qui doivent être pris en compte dans la formation d'une cité idéale. Parmi ceux-ci figurent le communisme. Par communisme, il faut entendre cette *« doctrine ou organisation politico- économique qui élimine la propriété privée et prescrit la communauté de tous les biens en vue d'établir l'unité génératrice de bonheur pour la cité et les individus qui la constituent »*[15]. Elle met en relief la propriété collective au détriment de celle individuelle. Les citoyens d'une même cité ne devraient rien distinguer en ce qui concerne leurs biens. Ils doivent tout mettre en commun afin d'éviter les injustices sociales.

Dans *La République* et plus précisément au livre V, Platon émet l'hypothèse d'une vie civique. Il fait le constat de l'échec de la république. Si les républiques échouent dit-il, c'est dû au fait d'un certain individualisme. Ainsi, aucune cité (*polis*) ne peut être idéale que lorsqu'il y a unité, communion entre les membres de cette cité. Cette nécessité liée à la cité pose un postulat, celui de mettre tout en commun. Les citoyens d'une telle cité doivent se partager tous leurs biens. Ce partage devrait commencer à en croire Platon par les femmes. C'est d'ailleurs pourquoi, il affirme :

> *« Ces femmes de nos gardiens seront communes toutes à tous ; aucune n'habitera en particulier avec aucun d'eux ; les enfants aussi seront communs, et le père ne connaîtra pas son fils, ni le fils son père (…) Quant aux enfants, à mesure qu'ils naîtront, ils seront remis à un comité constitué*

[15] Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, *et al., Op.cit.*, p. 92.

pour eux, qui sera composé d'hommes ou de femmes ou des deux sexes, puisque les fonctions publiques sont communes aux hommes et aux femmes. Ils conduiront les mères au bercail, quand leur sein sera gonflé, employant toute leur adresse à ce qu'aucune ne reconnaisse son enfant ; si les mères ne peuvent allaiter, ils amèneront d'autres femmes ayant du lait ; et même pour celles qui le peuvent, ils auront soin que l'allaitement ne dure que le temps voulu (...) Quand les femmes et les hommes auront passé l'âge de donner des enfants à la cité, nous laisserons, je pense aux hommes, la liberté de s'accoupler à qui ils voudront, hormis leur filles, leur mère (...) Nous donnerons la même liberté aux femmes (V461 c). Du jour où un guerrier se sera uni à une femme, il traitera les enfants qui naîtront et au dixième et au septième mois après, les mâles, de fils, les femelles, de filles (V 457d-V 461d) ».

Ce n'est qu'à cette seule condition qu'on peut parler de cité idéale. À travers une telle hypothèse, Platon propose de créer une cité « Une » et indivisible, fondée sur l'amour de la science et de la vérité. La cité idéale repose alors sur une structure hiérarchisée acceptée par l'ensemble des citoyens où le pouvoir politique est aux mains des philosophes assistés de gardiens tandis que les paysans et les artisans assurent la production des biens matériels. L'élite dirigeante, formée et éduquée aux vertus politiques et militaires, doit se consacrer à un idéal social.

Dans ce contexte, l'égalité entre les hommes et les femmes et un mode de vie communautaire sont parmi les conditions requises pour réaliser la justice au sein de la cité. Les règles communautaires s'attaquent à l'ordre familial et remettent en cause les fondements même de la cité athénienne établie sur la propriété privée et l'échange des biens à travers le mariage. Les gardiens, qui ne possèdent rien en propre, ni maisons, ni terres, ni lieu privé, sinon leur corps, appartiennent à une même famille publique, à un même corps social (V, 462 d). Cette vie collective ne laisse que très peu de libertés aux relations sexuelles entre hommes et femmes.

b-La recherche du Souverain Bien

Une autre philosophie développée par Platon la formation de la cité idéale, est la recherche du Souverain Bien. Pour Platon, le Souverain Bien représente l'essence même des choses. Cette recherche n'est pas considérée comme une sorte de vertu mais plutôt l'acte par lequel s'acquiert la vertu. C'est dire qu' *« il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien et que c'est par cette forme que les choses justes et les choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques »*.[16] Autrement, toute vertu qu'elle soit repose sur la nature du bien, sa forme. Platon va s'atteler à déterminer la nature de ce bien avant d'envisager les conditions de sa possession. Ainsi, aucun acte ne peut être vertueux que lorsqu'il se repose sur la connaissance du bien. Platon l'affirme en ces termes : *« La connaissance est la connaissance du bien »*.[17] Le bien est donc une condition indispensable à l'acquisition de toute vertu.

Dans l'*Apologie de Socrate,* Platon témoigne de la possession de ce bien par le comportement de son maître Socrate. Ce comportement il faut le signaler traduisait une sorte de morale jamais égalée. On peut même parler à ce niveau d'une morale socratique puisqu'elle se rapporte uniquement à notre auteur. En effet, suite à sa condamnation par les juges athéniens, Socrate déclara : *« Mais voici déjà l'heure de partir, moi pour mourir et vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre lequel est le meilleur ? La réponse reste incertaine pour tout le monde, sauf pour la divinité »*.[18] Cette déclaration de notre auteur traduit une sorte de morale et de mœurs sur lesquelles il demande aux Athéniens de se pencher. Et ce, parce que tout au long de sa plaidoirie, Socrate a montré l'idéal moral qui caractérise son attitude envers tous ses interlocuteurs avec lesquels, dieu lui avait donné le privilège de s'entretenir. Ainsi, ce dernier a de tout temps cherché à perfectionner l'âme de son vis-à-vis que de le laisser s'égarer à travers la

[16] *Ibid*., p. 306.
[17] *Ibid.*, p. 347.
[18] Platon*, Apologie de Socrate,* Paris, Flammarion, 1997, p. 127.

recherche de la fortune qui a pris le dessus sur les Athéniens. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, on peut résumer l'attitude morale de Socrate à travers un certain nombre de valeurs comme l'éducation du citoyen, la sagesse, la justice, la dignité et bien entendu l'obéissance aux lois de la cité.

Toutes ces valeurs énumérées sont perceptibles dans le dialogue que Socrate a entrepris avec son meilleur ami Criton lors de ces derniers moments d'existence en prison. C'est dire que c'est dans la deuxième partie de l'*Apologie de Socrate* intitulé le *Criton* que Socrate a su bien développer ces valeurs humaines énumérées ci-dessus. Ainsi, après s'être rendu en prison pour une visite de courtoisie et d'amitié à son meilleur ami, Criton lui fit des propositions surtout en ce qui concerne son évasion. Ces propositions ont fait objet d'un long débat entre les deux personnages. Mais à quoi pouvait-on s'attendre à l'issue des discussions ? Il faut dire que Criton était porteur d'un message accablant, celui de l'arrivée du bateau en voyage depuis la condamnation de Socrate. Une arrivée qui mettra fin à la vie de Socrate.

Une fois aux côtés de Socrate, Criton affirme : *« Et, Socrate, c'est demain que tu seras forcé de mettre un terme à ta vie »*.[19] Cette annonce semble ne pas avoir d'effets sur notre auteur. Car sa réponse a été systématique : *« Et, bien, Criton, à la bonne fortune. Et, si c'est ce qui plaît aux dieux, qu'il en soit ainsi »*.[20] Cette réponse donnée par Socrate pose une problématique, celle du respect des lois qu'elles soient naturelles ou artificielles. Elle peut être également appréhendée sous deux aspects : celui de l'obéissance aux dieux de la cité et celui du respect des lois établies par la cité. Pour ce faire, Socrate ne voit pas que pour une quelconque opinion des gens que l'on puisse bafouer ou mettre en veilleuse le respect des lois. Ainsi, en mettant en exergue le caractère digne d'un homme, Socrate estime qu'il doit consister à respecter les règles de bonne conduite.

[19] *Ibid.,* p. 205.
[20] *Idem.*

Ces règles ne doivent donc pas changer parce qu'on est en face de telle ou telle circonstance. C'est pourquoi, notre auteur affirme : *« Ces règles n'ont à mes yeux pratiquement pas changé. Et ces règles qu'aujourd'hui je vénère et je respecte, ce sont exactement celles dont l'autorité s'imposait à moi auparavant »*.[21] Pour la situation à laquelle Socrate est confronté, il ne peut y avoir de changements de règles. Ce dernier n'entend donc pas respecter l'opinion des gens qui pensent qu'il ne devrait pas subir ce sort. Ces opinions ne doivent pas intéresser les hommes sensés. Car, *« ce sont les jugements utiles qui méritent considération, et non ceux qui sont dommageables »*.[22] Des jugements utiles parce que Socrate estime que si la vie doit être vécue de manière convenable, il faut qu'elle soit juste.

2.2. La finalité d'une cité idéale

a-La justice sociale

L'une des valeurs cardinales de la vertu développée par Platon est la justice. Cette dernière occupe une place de choix dans la philosophie de notre auteur. Elle est également considérée comme une espèce de biens que doit nécessairement posséder un homme, mais aussi un bien qui doit guider son action. Platon l'assimile même à un acte qui ne peut que rendre heureux. Il certifie cela en ces termes : *« Je pense, dis-je, que c'est dans la plus belle, celle du bien que doit aimer, à la fois pour lui-même et pour ce qui en découle, celui qui a le désir d'être bienheureux »*.[23] La justice est donc une sorte de vertu qui ne peut que rendre heureux celui qui la pratique. Mais en quoi consiste réellement cette justice ? Notre auteur a trouvé nécessaire de clarifier cette notion car : *« La plupart des gens la classent dans l'espèce des biens pénibles »*.[24]

[21] *Ibid*., p. 210.
[22] *Ibid*., p. 211.
[23] Platon, *La République, Op.cit*., p. 121.
[24] *Idem.*

En effet, pour mieux rendre compte de la notion de justice dans sa philosophie, Platon a jugé opportun de montrer la nature de ce qu'on peut entendre par la justice et l'injustice. C'est dans cette logique qu'il affirme : *« Je suis désireux d'entendre ce qu'est chacune, justice et injustice, et quel pouvoir chacune possède existant en elle-même et par elle-même dans l'âme »*.[25] Ce désir qu'a notre auteur de connaître la nature de ces deux notions l'amena à donner d'abord l'opinion du commun des mortels sur lesdites notions. Selon lui, la justice est née de la conception que les uns et les autres ont de la notion de l'injustice. Cette dernière fait état de ce qu'il existe dans l'injustice, deux versants à savoir le fait de la commettre et celui de la subir. C'est pourquoi Platon affirme :

> *« Les hommes commettent des injustices les uns envers les autres, et lorsqu'ils en subissent, et qu'ils font l'expérience des deux, commettre et subir l'injustice, ceux qui sont incapables de fuir le mal et de choisir le bien qu'il leur sera profitable de passer un accord les uns avec les autres pour ne plus commettre ni subir l'injustice »*.[26]

Cette prise de conscience au niveau de l'injustice opérée par ses pratiquants est à l'origine de l'élaboration des lois. D'où l'idée de légalité et de la justice. C'est dire que l'essence même de la justice se trouve dans la conception de l'injustice. Elle tient d' *« une position intermédiaire entre ce qui est le bien suprême, qui est d'être injuste sans qu'on puisse nous rendre justice, et ce qui est le pire, c'est-à-dire de subir l'injustice et d'être impuissant à venger l'honneur ainsi flétri »*.[27] De ce fait, l'injustice est tout à fait le contraire de la justice. Ainsi, l'homme juste peut être assimilé à un homme simple et noble. Cette noblesse tient lieu d'un engagement qu'il entreprend *« envers la justice par son indifférence à*

[25] *Ibid.,* p. 121-122.
[26] *Idem.*
[27] *Ibid.,* p. 122-123.

l'égard de la mauvaise réputation et de toutes les conséquences qui en découlent : qu'il aille, inébranlable, jusqu'à la mort ».[28] Cette attitude du juste n'a aucune motivation ni aucun intérêt personnel ou individuel. La justice peut à partir de ce moment être conçue comme un acte individuel qui consiste à faire *« l'éloge de la justice pour ce qu'elle a de bénéfique en elle-même et par elle-même pour celui qui la possède, blâme l'injustice »*.[29]

Platon décrit une telle conception de la justice dans l'*Apologie de Socrate* à travers le comportement de son maître Socrate. Ce dernier exprime cette notion de justice dans ce qu'il qualifie du respect des lois de la cité athénienne. Ainsi, après la sentence prononcée par les juges suite au procès intenté contre lui par ses détracteurs Athéniens, Socrate affirme : *« Mais voici déjà l'heure de partir, moi pour mourir et vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre lequel est le meilleur ? La réponse reste incertaine pour tout le monde, sauf à la divinité »*.[30]

Cette déclaration faite aux juges témoigne non seulement du fait que Socrate était respectueux des dieux de la cité, mais aussi qu'il mettait l'accent sur le respect des lois. Il s'agit là d'une attitude noble et digne de notre personnage qui s'est poursuivie dans son dialogue avec Criton dans sa cellule en prison. Socrate estime qu'un homme qui plus est juste ne peut qu'être respectueux des lois même si parfois certaines lois semblent injustes à l'égard des hommes. C'est d'ailleurs pourquoi, refusant la proposition de son ami Criton qui consistait à s'évader de la prison, Socrate oppose ceci : *« Il ne faut pas répondre à l'injustice par l'injustice et faire de tort à qui que ce soit, quel que soit le mal subi »*.[31] Le juste est celui-là même est indifférent à tout qu'il subit d'injuste.

Par ailleurs, Socrate estime que l'injustice dont il est victime ne peut pas émaner des lois, car ces dernières sont dans leurs essences justes. Ce sont plutôt des hommes qui les entravertissent dans leur application. C'est pourquoi, il ne sait

[28] *Ibid*., p. 126.
[29] *Ibid*., p. 135.
[30] Platon, *Apologie de Socrate, Op.cit.*, p. 177.
[31] *Ibid.*, p. 218.

à rien qu'un homme juste désobéisse aux lois au motif qu'elles s'appliquent mal sur lui. Sinon, ces lois pourraient l'interpeler en ces termes :

> *« Pendant ton procès, tu pouvais, si tu le souhaitais, proposer l'exil comme peine de substitution ; ainsi, ce que précisément aujourd'hui tu projettes de faire contre son assentiment, tu l'aurais alors fait avec l'assentiment de la cité. Mais alors tu te donnais le beau rôle de celui qui affronte la mort sans en concevoir aucune irritation, et tu déclarais préférer la mort à l'exil, tandis qu'aujourd'hui sans rougir de ces propos et sans monter aucune considération pour nous les lois, tu projettes de nous détruire ».*[32]

C'est dire que le juste est celui qui vit sous le poids des lois et non celui qui cherche à les transgresser. Et à travers la fermeté de Socrate quant au respect des lois, nous déduisons une sorte d'excellence, de sagesse et de vertu.

b-L'égalité entre les membres de la cité

Par définition, l'égalité est le *« principe selon lequel la loi doit être la même pour tous, « soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse »*[33]. Ce principe veut que les citoyens d'une même communauté partagent les mêmes obligations légales et jouissent des mêmes droits. L'égalité est donc le principe qui est au fondement de la cité idéale. Ainsi, au livre V de *La République*, Socrate affronte la question de savoir si les hommes et les femmes doivent exercer les mêmes activités. Ce dernier veut savoir *« si la nature humaine femelle est capable de partager avec le mâle toutes les tâches, ou absolument aucune, ou certaines mais pas les autres? »*[34].

[32] *Ibid*., p. 224.
[33] Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, *et al., Op.cit.*, p. 175.
[34] Platon, *La République*, *Op.cit*., p. 266.

Cette question est soulevée pour deux raisons. Premièrement, le principe platonicien de la société juste ne comporte rien qui exclue les femmes de son horizon. De ce fait, notre auteur semble appliquer explicitement *« le principe de la société juste à tous les êtres humains »*[35]. Cela est également vrai de son principe de l'individu juste, lequel est selon lui isomorphe à la société juste : un individu est juste quand la raison dirige son âme, que le caractère aide à exécuter les commandements de la raison, et que l'appétit obéit. Aucune *« allusion n'est faite à la différence des sexes ni dans l'analyse tripartite de l'âme »*[36], ni dans *« l'attribution normative des fonctions physiques aux trois parties de l'âme, en quoi consiste la justice dans l'individu »*[37].

Deuxièmement, l'idée des contemporains de Platon était que les hommes et les femmes doivent avoir des activités différentes, et ils avaient en fait des activités différentes : les responsabilités des hommes étaient les affaires de la cité, celles des femmes les affaires domestiques. Nous pouvons le voir dans *Le menon* de Platon: *Menon* définit des vertus différentes pour les hommes et pour les femmes, étant admis qu'ils ont des activités différentes ; *« la vertu d'une femme est ce qui la rend capable de bien conduit le ménage, celle de l'homme la capacité de bien administrer la cité. »*[38]

La conjonction de ces deux circonstances, l'horizon ouvert du principe platonicien de société juste, d'une part, l'opinion et la pratique en vigueur concernant le rôle des femmes, d'autre part donne lui à la question de Socrate au sujet des activités et de l'éducation des femmes ; Omettre cette question aurait été une sérieuse lacune dans la théorie platonicienne de la société juste et la constitution idéale. Socrate commence par la question de savoir si les femmes et les hommes doivent avoir des éducations semblables. Il propose un principe judicieux : que des personnes aient des éducations semblables si elles ont dans la

[35] *Ibid.,* p. 237.
[36] *Ibid.,* p.434-440.
[37] *Ibíd.,* p.441-442.
[38] *Idem.*

vie des activités semblables, Et des éducations différentes si elles ont des activités différentes. Il n'y a rien à comprendre là, sauf dans le sens où c'est vrai : les architectes, par exemple, doivent avoir une éducation (supérieure) semblable, les médecins et les architectes une éducation différente, par ce qu'architecture et médecin sont des activités différentes et requièrent donc un savoir différent. Pour Platon, plus spécialement, *« les mathématiques et l'architecture sont des sciences différentes dont les objets et les buts diffèrent et la pratique de chacune exigerait une éducation supérieure différente »*[39] comme pour nous.

Platon peut avoir une microbiologie fausse, mais je ne pense pas que cela importe ici, puis qu'il y a une division biologique du travail dans la reproduction humaine : *« C'est aux femmes de porter les enfants, non aux hommes. »*[40] La question de l'éducation dépend donc la question des activités. Les hommes et les femmes doivent t- ils alors avoir *« les mêmes activités »*[41] ou des *« activités différentes ? »*[42]. Les activités en question sont nos tâches sociales et, en particulier, au livre V, celle de défendre et de gouverné la cité ; les tâches qui étaient alors exercés exclusivement par des hommes et qui même de nos jours, sont assumé de façon prépondérante par des hommes.

Platon fait aborder cette question par Socrate à partir de la position adverse, et d'une position adverse qui utilise son principe de la société juste : selon vous, Adimante et Glaucon, une société est juste si elle est organisé de telle sorte que chaque personne soit affecté à la tâche sociale pour laquelle elle est le mieux adapté par nature donc, dans notre société juste selon Glaucon, *« hommes et femmes doivent remplir des tâches sociales différentes »*[43]. Notre auteur perçoit, de façon correcte, que la réponse à cette argumentation dépend, premièrement, de ce que sont en fait les différences naturelles entre hommes et femmes, et

[39] *Ibid.,* p. 269.
[40] *Ibid*, p. 259.
[41] *Ibid*. p.255.
[42] *Idem*.
[43] *Ibid.,* p. 266-267.

deuxièmement, de la question de savoir si ces différences concernent la détermination de la division sociale du travail en fonction des talents et aptitude naturelle. Platon constate qu'il n'y a que deux différences naturelles entres hommes et femmes, considérer en groupe : premièrement les hommes engendrent et les femmes portent les enfants et, deuxièmement, les hommes sont dans l'ensemble (pas toujours) plus forts que les femmes.

Passant à la seconde de sa réponse, il fait remarquer que les différences naturelles entres des hommes ne concernent pas toutes la détermination de ce que doivent être leurs activités ; par exemple, certains hommes deviennent naturellement chauves, d'autres non, mais il serait absurde d'assigner sur cette base les premier à la défense et les seconds au gouvernement :

> *« … Nous n'avons pas posé une similitude ou une différence de nature à tout point de vue… mais seulement celles qui concernaient les activités elles-mêmes … Nous voulions dire, par exemple, qu'un homme et une femme qui auraient une âme de médecin ont la même nature … et que deux hommes, dont l'un est médecin et l'autre charpentier, ont des natures différente »*[44].

Mais quelles sont les différences pertinentes sur la base desquelles les personnes se voient assigner des activités différentes ? Ce sont des différences aptitudes aux différentes tâches sociales, tels qu'elles sont manifestées par les différences dans l'apprentissage de la façon d'accomplir ces tâches.

[44] *Ibid.,* p.268.

« La différence entre un homme qui est doué pour (naturellement apte à) quelque chose, par exemple l'architecture, et un autre qui ne l'est pas, c'est que l'un l'apprend facilement, l'autre avec difficulté, l'un avec une légère instruction, peut découvrir beaucoup par lui-même, l'autre, après beaucoup d'instruction et d'exercice, ne pourrait tout au plus que se rappeler ce qu'il a appris »[45].

[45] *Idem.*

Chapitre 3 : Portée et Limites de la pensée platonicienne de la cité idéale

3.1. Portée de la conception de Platon sur la cité idéale

La conception platonicienne de la cité idéale a une portée non moins négligeable quand bien même elle reste et demeure idéaliste voire imaginaire. En effet, Platon, en élaboration cette théorie de la cité idéale mis l'accent sur un certain nombre de valeurs morales pour ne pas dire vertueuse qui doivent caractériser une vie commune. La vie en société à partir de ce cette philosophie platonicienne devrait être régler par les dimensions d'une « vie bonne ». Et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle, Platon lui-même par des valeurs morales comme la justice, la sagesse, la tempérance et la prudence. C'est ainsi que La sagesse est considérée comme la première caractéristique de la vertu dans la pensée platonicienne. Elle constitue une forme particulière de savoir et se remarque dans les délibérations humaines. C'est d'une qualité supérieure de la vertu qu'il est question.

De ce fait, la sagesse traduit les actions des hommes dans le sens du bien. C'est pourquoi Platon affirme : *« Il est manifeste qu'elle constitue une forme de savoir. Car ce n'est certainement pas l'ignorance mais bien le savoir qui fait que les hommes délibèrent avec sagesse »*.[46] La sagesse est donc distinctive des actes ou aptitudes humaines. Elle permet d'identifier le savoir et le savoir vrai chez un homme ou un membre de la cité politique. Ce dernier peut à travers ses actions rendre aussi vertueuses les autres couches socio-culturelles de la cité.

En dehors cette première caractéristique de la vertu, Platon pense qu'il faut encourager et développer les vertus viriles de la fermeté et du courage. Pour ce faire, l'éducation doit proscrire les musiques plaintives. Pour lui, il faut discerner les citoyens qui expriment une vie réglée et courageuse. Quand ils seront discernés, déclare-t-il *« nous aurions à régenter les rythmes, qui ne devront plus*

[46] *Ibid.,* p. 228.

rechercher la variété dans une multitude de pieds. Il faut d'abord observer les rythmes dans la conduite réglée de l'homme vaillant ».[47]

La mesure et la mélodie seront obligées à se conformer aux paroles. Alors, la question des bons et des mauvais rythmes, faute de compétence de la part des uns et des autres, tournera court. Ainsi, s'accordera-t-on seulement sur le fait que si l'eurythmie est gracieuse et l'arythmie disgracieuse, ce sera à l'eurythmie seule qu'il conviendra de sensibiliser et d'éduquer les enfants dans la mesure où elle seule peut être considérée comme le produit de la simplicité du caractère, simplicité elle-même faite de la bonté et de la beauté que recherchent, précisément, les bons jeunes gens puisque :

> *« Quand existe, donc la perfection des paroles, du mode musical, de la tenue, du rythme, suit en définitive la bonté intérieure. Il ne s'agit d'ailleurs pas de la naïveté qu'on met volontiers sous le mot bonté, ou sous celui de bonhommie, par exemple, mais il s'agit de la bonté réelle, réussie, lentement à sa bonne place. Et c'est toujours cela que la jeunesse devra rechercher pour réaliser son devoir ».*[48]

D'autres vertus ont été également énumérées. Il s'agit de la justice et de la tempérance. Mais la grande nouveauté que cette conception platonicienne a apportée à la science moderne est la question du bien commun. Ce communisme de Platon a fait échos dans les grandes œuvres politiques surtout au siècle des Lumières c'est-à-dire le XVIII^{ème} siècle. Nous en voulons pour preuve, cette influence de la philosophie platonicienne sur les auteurs comme Jean-Jacques ROUSSEAU. Ce philosophe moderne a su profiter des idées platoniciennes sur le communisme en mettant en place que la question de la souveraineté axée sur la volonté générale ou du peuple.

[47] *Ibid.,* p.116.
[48] *Ibid.,* p.118.

Pour ce philosophe moderne, La souveraineté est donc conçue comme l'exercice de la volonté générale. Elle vise à l'intérêt commun et s'oppose à la somme des intérêts particuliers. Ces derniers ne sont rien d'autre que la résultante de cet intérêt commun car en se manifestant les intérêts particuliers convergent tous vers le commun. C'est dire que la volonté générale est l'apanage du peuple et ne doit faire objet d'aucune représentativité. A ce propos Rousseau objecte : *« Je dis donc que la souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté, ne peut jamais s'aliéner, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même »*.[49] *« Par la même raison que la souveraineté est inaliénable, elle est indivisible ; car la volonté est générale, ou elle ne l'est pas ; elle est celle du corps du peuple ou seulement d'une partie »*.[50]

Le peuple est donc le seul détenteur de la volonté générale. Elle lui est interne. L'individu qui se veut libre doit se conformer à cette volonté commune qui témoigne de l'expression de la somme des volontés particulières. Car *« il y a bien souvent de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières »*.[51]

Ceci, parce que s'il faut vraiment vivre dans une cité idéale, il faut qu'il y ait une gouvernance digne de nom. Platon fait allusion à la nécessité de confier la cité aux philosophes-rois. Ces derniers ont des aptitudes non moins négligeables. Notre auteur développa les concepts de « roi-philosophes » ou « philosophes-rois ». En effet, L'expression « Philosophe-roi » est une expression utilisée par Platon pour désigner le gouverneur, le meilleur et le juste. Ce dernier doit être assimilé non seulement à un philosophe, mais également à un législateur. Il doit par ce fait, présenter les mêmes aptitudes que le philosophe. C'est dire que le « Philosophe-roi » est celui-là même qui réunit les meilleures conditions liées à

[49] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, *Op.cit*., p. 83.
[50] *Ibid.*, p. 84.
[51] *Ibid.*, p. 87.

sa fonction, celle de la gestion d'une cité. Puisque, Platon estime que les cités souffrent par manque de meilleurs gouverneurs. Et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle, il affirme : *« A moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophe »*.[52] Ces propos de notre auteur dédouanent le « Philosophe-roi » qui semble prendre le dessus sur les autres membres de la communauté politique. Platon ne tardera pas à donner les qualités d'un tel gouverneur de la cité.

Désigné comme le meilleur gouverneur de la cité, le « Philosophe-roi » doit posséder un certain nombre de vertus cardinales. Ces dernières sont entre autres : la sagesse, le courage, la tempérance ou la modération et la justice. Elles sont d'une importance capitale dans la gestion de la cité. Car, comme le montre la conversion du prisonnier en philosophe à travers le récit du mythe de la caverne, le « philosophe-roi » doit tendre vers la contemplation des Idées vraies. C'est-à-dire rechercher de tout temps la vérité. Par conséquent, il doit avoir l'amour de la vérité et ceci dès sa jeunesse. C'est en réalité de la culture de la vertu à travers sa caractéristique principale qu'il est question. Ainsi, le « Philosophe-roi » doit être le plus sage au point de toujours fuir la richesse et les bassesses du corps. Il doit pouvoir également pratiquer les vertus de l'âme. D'où la nécessité que le « Philosophe-roi » soit bien éduqué à cela.

L'éducation doit donc être au cœur de toute formation du « Philosophe-roi ». Et qui parle de l'éducation chez Platon, met en relief deux autres disciplines comme la gymnastique et la musique. La gymnastique est considérée par notre auteur comme cet art qui permet aux enfants d'avoir le corps sain, un corps exempt de toutes maladies. Ainsi, *« il faut donc que dès l'enfance, et tout au cours de leur vie, ils soient formés rigoureusement dans cet art »*.[53] Une fois formé à cet

[52] Platon*, La République, Op.cit.*, p. 301.
[53] *Ibid.*, p. 192.

art, le « Philosophe-roi » dans sa gestion évitera de tomber malade à tout moment pour s'occuper correctement de la cité. Car l'un des maux les plus récurrents chez les gouverneurs, c'est la maladie qui finit par avoir raison d'eux. A cela, s'ajoute l'éducation musicale. Elle doit consister à inculquer des vertus à travers des histoires concrètes à raconter aux enfants dans une logique en forme de mélodies, mais pas n'importe quelle mélodie. Ce n'est qu'à cette condition que peuvent suivre les autres vertus de courage, de tempérance et de justice.

3.2. Les limites de la pensée de Platon sur la cité idéale

La philosophie platonicienne est une philosophie purement idéaliste. Et ce, parce que dans ses réflexions, Platon est resté dans les Idées. Ce dernier accorde tellement une place de choix aux Idées, qu'il serait difficile de voir une quelconque réalité dans sa philosophie. En effet dans ses réflexions, Platon fait de l'idée une puissance. Selon lui, les Idées seraient plus réelles que la matière. Cette doctrine de Platon est considérée comme une doctrine purement idéaliste.

L'idéalisme *« qualifie les doctrines qui fondent l'Etre sur l'Idée ou selon lesquelles la vraie réalité n'est pas d'ordre sensible mais idéel »*.[54] C'est en réalité la toute prééminence donnée à des formes abstraites ou représentations mentales sur la réalité, qu'elle soit expérimentée ou qu'elle soit connaissable. Ces formes étant comme l'essence des caractères certains de la réalité. De ce fait, l'idéalisme consiste à retirer à la réalité toute apparence. Car les phénomènes étant en réalité des représentations de l'esprit.

Les Idées traduisent donc la réalité vraie des choses. Elles expriment entre autres notions : le Vrai, le Bien, le Beau. Et c'est ce que Platon essaie de nous montrer à travers l'allégorie du mythe de la caverne. A travers celle-ci, il se dégage clairement l'idée du Bien qui est la cause de toutes choses. Il s'agit là d'un

[54] Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, et al, *Op.cit.*, p. 266.

cheminement initiatique qui consiste à se débarrasser des apparences pour tendre vers la réalité, le Bien. Ce dernier est donc cause de toutes choses. Notre auteur le souligne en ces termes : *« Dans le connaissable, ce qui se trouve au terme, c'est la forme du bien, et on ne la voit qu'avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure que c'est elle qui constitue en fait pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau »*.[55] C'est dire que l'essentiel à retenir du mythe de la caverne est la réalisation du Bien. Et à partir de là envisager une cité idéale, celle dans laquelle règnerait la justice. Cette conception platonicienne n'est-elle pas une utopie ?

Faut-il le signaler, Platon a réussi à mettre une théorie en place, celle de la recherche des causes d'une cité idéale et juste. Et ce, grâce à la contemplation des Idées du Bien telle que décrite dans le mythe de la caverne. Cependant, il urge de signaler que cette conception platonicienne est trop abstraite pour être acceptée par les esprits les plus avertis de la chose politique. Car, notre auteur fait du philosophe le seul capable d'accéder à la connaissance véritable comme si les autres membres de la cité n'en avaient pas les compétences. On peut même parler à ce niveau d'une philosophie de raison chez Platon. C'est d'ailleurs ce que traduit la philosophie du monde intelligible dont l'existence véritable témoigne de l'influence du monde sensible. Ce dualisme tel que conçu par notre auteur rencontrera quelques oppositions.

La première critique à laquelle Platon fît face dans sa philosophie en général et dans celle politique, c'est naturellement celle de son disciple Aristote. En effet, la schématisation de la politique à travers le mythe de la caverne témoigne du fait que les choses impérissables de l'esprit constituent la réalité première de l'univers. Et ce, parce que grâce à la contemplation des Idées, l'on peut arriver à la vérité des choses et de surcroît à une certaine intelligence créatrice des valeurs humaines. Elles sont entre autres la sagesse, la bonté, la modération ou la

[55] Platon, *La République*, *Op.cit*., p. 362.

tempérance et la justice. Ce sont des valeurs qui permettent en réalité le savoir-vivre et le savoir-gouverner. Et c'est contre cette philosophie que se dresse Aristote.

A travers sa philosophie, Platon montre que c'est vers le haut c'est-à-dire que c'est la contemplation des Idées qui conduit à la recherche de la vie. Aristote lui, pense plutôt que c'est vers le bas c'est-à-dire dans les choses matérielles que se trouve la vérité. Ce dernier se dresse donc contre la république de Platon dans tous ses sens. Les critiques avancées par le Stagirite sont très sévères surtout en ce qui concerne la république. Selon lui, ce que Platon présente dans la république comme cité idéale est une utopie voire une chimère. C'est pourquoi déjà dès le livre II de *La politique*, Aristote pose les hypothèses d'une critique acerbe :

> *« Puisque nous nous proposons d'étudier quelle forme de, communauté politique est la plus parfaite de toutes pour un peuple apte à réaliser le genre de vie conforme le plus possible à ses vœux, nous devons examiner aussi les autres sortes de constitutions, à la fois celles qui sont en vigueur dans plusieurs cités ayant la réputation d'être soumises à de bonnes lois, et certaines autres qui ont pu être décrites par des théoriciens et qu'on tient en haute estime. Nous montrerons par là ce qu'elles ont de correct et d'utile »*[56]

Ces propos d'Aristote ne mettent pas en cause la philosophie platonicienne de la république, mais ce dernier cherche à montrer ce qu'elle a d'utile. C'est en réalité de l'examen des thèses avancées par Platon dans sa philosophie qu'il est question. Le fils de Nicomaque trouve surtout une originalité dans la conception platonicienne de la république en ce qu'elle contient des idées étranges comme la communauté des femmes, des enfants, etc. C'est d'ailleurs ce pourquoi il affirme : *« Personne d'autre que Platon, en effet, n'a introduit des innovations telles que*

[56] Aristote, *La politique*, Livre II, 1, 1260b p. 27-32.

la communauté des femmes et des enfants ou les repas publics pour les femmes, mais tous prennent pour point de départ les nécessités pratiques ».[57] Selon Aristote, la république est un projet politique qui fait office d'une utopie, mais qui représente une constitution parmi tant d'autres qu'il faut considérer comme tel avec ses défauts.

En dehors d'Aristote, on peut évoquer le philosophe Nietzsche qui a dressé une critique sur la notion du bien chez Platon. Cette critique a pris corps à partir du système des idées bâti par notre auteur. Selon Nietzsche, la philosophie platonicienne est une sorte de dogmatique qui met au cœur de ses préoccupations des idées et des valeurs qu'elle nous demande d'accepter en vertu de leur caractère rationnel, absolu et objectif. Or, ces idées ne devraient pas être considérées comme telles. Ainsi, l'opposition entre le platonisme et la pensée nietzschéenne se situe dans la conception de l'allégorie du mythe de la caverne. Et ce, parce que dans *La République*, Platon explique que le philosophe savant aspirant à la connaissance de la Vérité, doit sortir de la caverne, du monde des apparences afin de contempler le soleil du monde intelligible : le souverain Bien. Ce qui découlerait logiquement sur la transformation du philosophe savant en philosophe-roi qui aurait l'obligation de revenir dans la caverne pour diffuser la lumière du Bien dans la cité.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche propose lui aussi une allégorie afin de décrire ce que devait être le cheminement du philosophe artiste, qui passe, quant à lui, par trois étapes. Premièrement, il y a le chameau qui porte le fardeau des valeurs établies, deuxièmement le lion, qui détient la force et le courage nécessaire à la remise en question de ces valeurs ; et finalement, l'enfant qui expérimente toute la légèreté de l'existence et qui s'adonne à la création de valeurs nouvelles, comme si cela représentait en quelque sorte le « but du jeu » de l'existence. Conclusion, le platonisme insiste sur la recherche de la Vérité, qui se

[57] *Ibid*., livre II, 7, 1266a 32-37.

rapporte finalement au Bien, puis sur l'application pratique de telles valeurs dans la cité par le philosophe-roi.

Conclusion

Au terme de nos analyses sur les conditions de la cité idéale, il convient de retenir que Platon a mis en relief les conditions liées à l'organisation d'une cité idéale. Cet auteur antique a su déjà dès l'Antiquité jeté le défi, celui de la recherche des valeurs morales qui puissent permettre un meilleur vivre ensemble entre les citoyens d'une même communauté. Ainsi, lorsqu'on lit Platon profondément, on se rend compte que l'organisation de la vie en société impose un certain nombre de conditions qu'il faille mettre en lumière afin d'un meilleur épanouissement de l'homme. Ce dernier étant le produit de la société, il ne peut donc vivre en vase clos. Il doit organiser son existence avec ses pairs. D'où le communisme platonicien.

Ce communisme platonicien témoigne de la nécessité pour les uns et les autres de faire preuve des qualités morales ; mais aussi intellectuelles. On comprend aisément pourquoi les notions de justice, de courage, de tempérance et de prudence constituent le leitmotiv de la philosophie platonicien quant à l'organisation de la vie en société. Elles constituent en réalité les fondements de toute organisation sociale quelle qu'elle soit afin de faciliter un meilleur vivre ensemble. Platon semble être un précurseur d'une cité idéale puisque sa philosophie reste et demeure aujourd'hui convoitée. Ce, parce que les cités modernes souffrent cruellement de l'absence des valeurs morales en ce qui concerne la gestion à laquelle elles sont soumises. Platon peut et devrait être revisité. Sa pensée peut être mise en valeur dans le cadre de l'organisation de nos cités actuelles.

Cependant, il est à souligner que Platon semble être mis aux oubliettes. Ce constat se justifie par le fait que notre auteur est resté idéale. Sa philosophie purement théorique. Elle se limite à émettre les idées qui à première vue sont acceptables mais dans la pratique se retrouvent en porte à faux avec les réalités vécues. Et c'est ce qui justifie fondamentalement le rejet du communisme platonicien qui indique la nécessité de mettre tout ensemble y compris les femmes.

C’est d’une communauté de biens au sein de la cité que prône Platon. Cette nécessité peut permettre aujourd’hui de penser un mieux-être individuel car, si chacun devrait se préoccuper des besoins de l’autre, la cité se porterait mieux. Et nul n’aurait besoin de quoique que ce soit pour sa survie au sein de la cité. Ainsi, la valeur du communisme tant prôné par Platon n’est plus à démontrer. Il s’impose si nous voulons réellement vivre au quotidien les questions de justice sociale. Chaque membre de la cité quel qu’il soit devrait s’y intéresser. Mais la grande question liée à cette recherche de la justice axée sur le communisme est : Jusqu’où la théorie platonicienne de la cité idéale peut-elle s’étendre ?

Références Bibliographiques

1- Ouvrages spécifiques

PLATON, *Apologie de Socrate*, Paris, Flammarion, 1997.

PLATON, *Criton*, Paris, Flammarion, 1997.

PLATON, *Gorgias*, trad. Albert Croiset et Louis Bodin, Paris, Belles Lettres, 1948.

PLATON, *La République*, trad., introd. et notes par Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

PLATON, *Le Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, G-Flammarion, 1965.

PLATON, *Les Lois* in œuvres complètes tome XI, Paris, « Belles lettres », 1951.

PLATON, *Théétète*, Œuvres complètes, tome 3, Paris, Classiques Garnier, 1953.

2- Ouvrages spécifiques

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Librairie Générale Française, 1992.

ARISTOTE, *La politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

BARAQUIN, Noëlla, BAUDART Anne, et *al*, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2013.

BARAQUIN, Noëlla, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Armand Colin, 2002.

BREHIER, Emile, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris, Les Echos du Maquis, 1949.

BRUN, Jean, *Socrate*, Paris, PUF, 1988.

BRUN, Jean, *Le néoplatonisme*, Paris, PUF, 1961.

BRUN, Jean, *Platon et l'académie*, Paris, PUF, 1999.

CHATELET, François, *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, PUF, 2001.

DUMONT, Jean-Paul, *La philosophie antique*, Paris, PUF, 1962.

JOLY, Henri, *Le renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974.

KADJA, Germain, *Platon et la politique*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1994.

LALANDE, André, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, Paris, PUF, 2013.

LAVROFF, Georges, *Histoire des idées politiques de l'Antiquité à la fin du XVIII*^{ème} *siècle*, Paris, DALLOZ, 2007.

LESCUYEUR, Georges, *Histoire des idées politiques*, Paris, Flammarion, 1979.

MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.

MARITAIN, J., *La philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960.

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, Paris, Flammarion, 1979.

MOREAU, J., *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*, Paris, Vrin, 1979.

NDONCELLE, M., *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?*, Paris, Fayard, 1956.

RENAUT, Marie-Hélène, *Histoire des idées politiques de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Ellipses, 2010.

ROBIN, Léon, *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, PUF, 1957.

RODIS-LEWIS, G., *Epicure et son école*, Paris, Gallimard, 1976.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Le Livre de Poche, 1994.

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

RUSS, Jacqueline, *Histoire de la philosophie : 1- les pensées fondatrices*, Paris, Armand Colin, 1993.

RUSS, Jacqueline, *L'Aventure de la pensée européenne*, Paris, Armand Colin, 1995.

Table des matières

Dédicace **1**

Remerciements **2**

Résumé **3**

Sommaire **4**

Introduction **5**

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle et Brève présentation de *La République* de Platon **7**

1.1. Clarification conceptuelle 7

a-Notion de cité 7

b-Notion de gouvernance 8

1.2.Brève présentation de l'ouvrage *La République* de Platon **10**

a-Grandes articulations de l'œuvre 10

b-Résumé de l'ouvrage 13

Chapitre 2 : La cité idéale chez Platon. **15**

2.1. La nécessité de vivre en société. 15

a- Le communisme platonicien 15

b-La recherche du Souverain Bien 17

2.2. La finalité d'une cité idéale **19**

a-La justice sociale 19

b-L'égalité entre les membres de la cité 22

Chapitre 3 : Portée et Limites de la pensée platonicienne de la cité idéale . **27**

3.1. Portée de la conception de Platon sur la cité idéale **27**

3.2. Les limites de la pensée de Platon sur la cité idéale **31**

Conclusion **36**

Références Bibliographiques **38**

Table des matières **40**