

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix – Travail – Patrie

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

ECOLE NORMALE SUPERIEURE

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace – Work – Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

HIGHER TEACHER'S TRAINING

COLLEGE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LA CONCEPTION DE LA JUSTICE DANS LA RÉPUBLIQUE DE
PLATON**

*Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Professeur de l'Enseignement
Secondaire Deuxième Grade en Philosophie (D.I.P.E.S. II)*

Présenté par :

GOUET MBENOUN GISLAIN

Licencié en Sociologie

JURY

Président : Charles romain MBELE (Pr)

Examineur : Delamour Josué FOUMANE FOUMANE (IPR)

Rapporteur : Lucien Alain MANGA NOMO (CC)

Juin 2019

A

Mes parents MBENOUN Aimé, MBAZOA Gèneviève Marie

Et à

ESSOLA VOUNDI Denise

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage est le fruit d'un travail ayant nécessité des contributions intellectuelles, financières et humaines. Dans ce sens, nous adressons notre profonde gratitude et reconnaissance à tous ceux qui y ont contribué, notamment :

- Le Docteur Lucien Alain MANGA NOMO, notre Directeur de mémoire, qui a accepté de diriger ce travail ;
- Le Chef du Département de Philosophie de l'Ecole Normale Supérieure, le Professeur Charles Romain MBELE et le corps enseignant dudit Département dont la formation a imprimé en nous l'esprit de rigueur et de rationalité ;
- Monsieur le Vice-Principal de l'Institut Catholique MGR René GRAFFIN, Yves Anaclet EFFA ATANGANA, pour tout ce qu'il a fait pour nous durant cette formation ;
- Les Elèves-professeurs de la 58^{ème} promotion de Philosophie de l'ENS de l'Université de Yaoundé I pour leur soutien ;
- Toute ma famille ;
- NSA Sidoine, NTSAMA Brigitte Solange, MENGUE ABESSOLO Sabine Christelle ;

Nous ne manquerons pas de remercier : EMAH OWONA Dieudonné Brice, MESSINA ETOGA Achille, NGO MBENOUN Mélanie, OTTOU Nathalie Michelle, AWOUNDJA MBENA Emérencienne, ATADA Pierre, SAND Jourdain, TSIMI Zéphirein, NGONO ZOMO Fidèle, MBASSI ZOA Joseph Aimé, MENYE Bertrand, EKOTTO Sosthène, LAYOU Aziz MOUNJOUPOU, MVONDO ETOGA Serge, NKAL SEMBONG Schester, ESSOMBA ENYEGUE Franck Joseph, BONUH Clément CHE, ENGUENE Francis Serge, DAMIAN Emile, NNA NNA Christian Romuald, ESSOMBA BONG Alain, NDI MBARGA Suzanne

Et enfin à tous ceux qui de près ou de loin ont contribué à la réalisation de ce travail.

RESUME

La question de la liberté, pour Platon, est inhérente à l'idée de justice, car cette problématique s'inscrit dans le cadre politique. La justice est le respect de la hiérarchie fonctionnelle où l'Etat qui se veut juste est celui où chacun y fait ce qui lui est propre. L'homme est juste lorsque les parties inférieures de son âme sont subordonnées à la partie supérieure. Nous considérons que la justice est donc la vertu de l'ensemble et nous pouvons affirmer que la justice est un devoir de justice, un principe de conformité à ce qu'il y a de meilleur, l'ordre du monde voulu par les dieux. Platon considère que la justice est la santé de l'âme. Engendrer l'idée de justice signifie établir entre les parties de l'âme une hiérarchie qui les subordonne les unes aux autres selon un principe naturel. Pour s'élever à la justice, toute la cité doit reproduire dans le monde sensible le modèle divin. Autrement dit, s'imprégner de la justice en soi, car l'action suppose la contemplation préalable. Il faut connaître la justice pour être juste. L'homme juste est celui qui obéit à l'idée de justice, une cité juste est celle qui obéit à un homme juste, donc au sage qui lui-même obéit à l'idée de justice en soi.

ABSTRACT

The question of freedom, for Plato, is inherent in the idea of justice, because this problem is part of the political framework. Justice is the respect of the functional hierarchy where the state that wants itself is the one where everyone does what is proper to him. Man is just when the parts of his lower soul are subordinate to the upper part. .we considers that justice is the virtue of the whole and we can affirm that justice is a duty of justice, a principle of conformity to the best, the order of the world wanted by the gods. Plato considers that justice is the health of the soul. To engender the idea of justice means to establish between the parts of the soul a hierarchy which subordinates them to each other according to a natural principle. To rise to justice, the whole city must reproduce in the sensible world the divine model. In other words, to immerse oneself in justice, for action supposes prior contemplation. We must know justice to be fair. The righteous man is the one who obeys the idea of justice, a just city is one that obeys a righteous man, there forest the wise man who himself obeys the idea of justice in himself.

INTRODUCTION GENERALE

L'éthique et la justice sont deux valeurs qui garantissent l'élévation d'une nation, mais l'iniquité est la honte des peuples. L'histoire de l'humanité est celle de la haine, la violation de la dignité et des droits de l'homme. Etant donné que cette dignité fut foulée aux pieds par la torture et l'esclavage, il est complètement impossible de supprimer l'espérance et l'engagement de maintes personnalités qui ont lutté pour un ordre social plus juste permettant à chaque homme de trouver sa liberté et de s'épanouir pleinement avec ses semblables.

L'idée que l'on a de l'homme vertueux et juste semble faire partie du patrimoine commun de l'humanité. C'est à cet effet que Mutwa affirme que : « *courage, sagesse, piété, endurance, chasteté, humilité, amour, honneur et fidélité n'appartiennent pas seulement aux vertus de l'Antiquité grecque, mais sont également des valeurs fondamentales dans les tribus africaines depuis plusieurs milliers d'années* »¹. La notion de justice est une notion polysémique qui englobe diverses sortes de valeurs fondamentales : les libertés individuelles, les droits politiques et civiques. Par justice, nous entendons surtout les exigences morales qui limitent l'emprise de l'Etat sur le peuple. En revanche, lorsque nous utilisons la notion de justice, nous pensons en premier lieu à la concrétisation et au plein épanouissement de l'homme au sein de l'Etat.

Pour les Grecs, la justice était considérée comme une disposition fondamentale de l'âme vertueuse. L'homme juste est celui qui se laisse gouverner par sa raison, qui se conduit avec mesure et ne se laisse pas entraîner par les passions. Platon pense que la justice consiste : « *à rendre à chacun le sien* »². La justice telle qu'il la comprend consiste à ce que chaque individu dans la société remplisse une fonction et une seule :

*On fait mieux et aisément lorsque chacun ne fait qu'une chose, celle à laquelle il est propre, dans le temps, sans s'occuper des autres. La nature n'a précisément donné à chacun de nous les mêmes dispositions, mais elle a différenciée les caractères et fait de l'un pour une chose et de l'autre pour une autre chose : le laboureur ne fera sans doute pas lui-même sa charrue, s'il veut qu'elle soit bien faite ni sa bêche, ni ses autres outils agricoles ; le maçon non plus ne fera pas ses outils ; or, il lui en faut beaucoup à lui aussi, il en sera de même pour le tisserand et le cordonnier*³.

Pour Platon, si la société n'est pas organisée de cette manière, elle n'est donc pas juste, c'est plutôt le règne de l'injustice qui consiste à l'empiètement du bien et de la tâche d'autrui. L'homme ne peut être juste que dans la mesure où il règle ses rapports avec les autres selon la

¹ Mutwa, *My people*, 3^{ème} éd. London, 1977, p. 141 (ma traduction).

² Platon, *La République*, « Belles lettres », 1932, livre II, 369b.

³ *Idem*, livre II, 370b-370d.

loi naturelle. En général, on distingue trois sortes de justice : la justice distributive, la justice commutative et la justice pénale. La première, à savoir la justice distributive, fonde son assise sur le principe de l'égalité. Certes, face aux inégalités qui font obstacle à la distribution proportionnelle des biens et des honneurs, il est nécessaire de recourir à la justice distributive. A cette fin, Nyerere pense que le souci de cette justice est donc, « *de veiller à ce que ceux qui sèment recueillent une moisson digne de ce qu'ils sèment* »⁴. La répartition se fait en tenant compte de la valeur et des mérites de chacun.

La justice commutative poursuit un but paradoxal à celui de la justice distributive. Elle regarde non pas la relation qu'a la société de l'individu, mais vise le contrôle de la relation d'échange des biens interindividuels par rapport à la monnaie ou n'importe quel produit. De ce fait, les produits à changer, que ce soit par vente ou par troc, doivent avoir la même valeur. Cette forme de justice était envisagée par Platon quand il affirme que : « *dans la cité, pour faire part les uns aux autres des produits de leur travail ce sera par vente, achat. D'où la nécessité d'un marché et d'une monnaie, signe de la valeur des objets échangés* »⁵. Pour préserver les deux formes de justice contre toute forme de désobéissance, l'on doit prévoir des sanctions qui feront l'objet de la justice pénale.

Quant à la dernière forme de justice, la vie en société n'est agréable que dans la mesure où tous les membres se conforment aux règles de conduite édictées par le corps social. Pour garantir la sécurité parmi les membres d'une société, il s'avère nécessaire de prévoir des sanctions. C'est cela le but de la justice pénale. Mais la sanction ne doit pas être arbitraire, elle doit être proportionnelle à la faute commise. Pour arriver à la sanction, il faut « *l'arbitrage des voisins, un premier tribunal, un second et un définitif. Voilà les étapes obligées pour sanctionner une faute* »⁶. Si tout le monde est d'accord avec l'idée que la société doit favoriser la justice sociale, les débats sont nombreux au sujet de la forme que peut prendre cette justice. D'un point de vue sociologique, nous pouvons entendre la justice comme une répartition, acceptée par tous, des ressources valorisées par la composante humaine. Précisons tout de suite que cette acceptation ne peut être que provisoire, étant donné les multiples changements que connaît notre société. A cet effet, la justice ne doit plus être un objectif que visent les hommes, mais le reflet de l'état de chaque société. De plus, cette vision doit donner lieu à des débats de nature démocratique sur la répartition des ressources et son

⁴ J. Nyerere, *Nyerere et le socialisme*, Paris, Amieties France, 1980, p.18.

⁵ Platon, *La République*, livre II, 371b.

⁶ Platon, *Les Lois*, œuvres complètes Tome XI, Paris, « Belles Lettres », 1951, p.1.

évolution. Enfin, sachons que ces débats portent, pour l'essentiel, sur la conciliation de deux valeurs qui peuvent s'opposer à savoir : l'égalité et le mérite.

Platon établit un parallèle entre la justice de l'âme et la justice à vision politique par lequel le microcosme (l'homme et ses vertus) est en phase avec le macrocosme (le cosmos et la cité) ordonné et harmonieux. L'idée de justice, qui permet le maintien de l'ordre, procède par ce parallèle. Dans la cité, la justice repose sur l'équilibre de trois parties sociales : les philosophes qui dirigent la cité, les guerriers qui assurent la défense du territoire et les artisans ou commerçants qui veillent à sa prospérité. Mais, elle est aussi un état de faiblesse lorsqu'on la réclame. Dans *Gorgias*, il est dit que les esclaves, en réclamant la justice, expriment par là même leur condition d'infériorité. Ainsi, selon Laetitia Mouze, « *il s'agit pour Platon, dans sa réflexion sur la justice, de sortir d'une simple logique de la rétribution, c'est-à-dire, au fond, de sortir d'une simple logique morale* »⁷. Dès les premiers temps de la démocratie athénienne, la justice est considérée comme une nécessité qui participe de l'ordre de l'univers de l'homme. Elle y est vue comme une harmonie, un principe de concorde, une vertu partagée. Selon Socrate, la justice peut être comparée à la médecine qui préserve la santé du corps de l'homme. Cette métaphore, reprise maintes fois par la philosophie grecque et romaine, assimile le corps social au corps biologique. Selon Laetitia Mouze, « *la justice est alors la préservation de la santé de la société, la vertu par excellence* »⁸, qui cadre étroitement avec l'éducation des citoyens.

Le problème qui oriente notre réflexion est celui des conditions d'autonomie de la justice dans un contexte social marqué par la crise de valeurs et les mœurs politiques. Ici, soit on proclame la possibilité de fonder la conduite des affaires politiques sur des normes de justice sociale, soit on réduit, par ailleurs, la gestion de la cité à la quête permanente d'une justice favorable à toutes les couches sociales. Cet état de chose nous oblige à justifier pourquoi au-delà de tous ces égarements, il est encore nécessaire de poser aujourd'hui la question de l'autonomie d'une justice dans le monde. Quelles sont les conditions de possibilité d'émancipation autonome des actes politiques liés à la gestion humaine des affaires de la cité des carcans de l'injustice ? Comment Platon marque-t-il une rupture entre la justice illusoire et fautive de sa propre conception de la justice ? Quelle est donc cette justice qui se place au-dessus de l'aspect corporel et végétatif de l'homme ? Doit-on être un individu a-

⁷ L. Mouze, « *La justice ou la nature des choses selon Platon* », in revue *Erudit*, Section des sciences humaines et sociales, Paris, 2005, p.26-39.

⁸ *Idem*.

sentimental pour prétendre à la justice ? En clair, quelle est donc la nature de la justice qui doit créer les conditions les plus favorables au développement et au bonheur des citoyens ? Pour atteindre une finalité ultime dans toute association politique, l'Etat, aussi bien dans ses institutions que chez ses gouvernants, se doit d'être juste. La justice, dans toute association politique, doit être saisie dans toute sa nature, c'est-à-dire philosophiquement. Ainsi, la vision platonicienne de la justice part du préalable selon lequel la politique est considérée comme un art, l'art de gouverner la cité. Or, tout art a un objet qui lui est subordonné et dont il est au service.

Ainsi, pour conduire une réflexion avec la rigueur qui caractérise la science, il est évident que toute discipline souscrive à un ensemble de normes protocolaires et méthodologiques qui encadrent son déploiement épistémologique. La philosophie ne fait guère fi de cette exigence de scientificité. C'est dans le souci de répondre avec clarté, que nous nous sommes assigné le choix des méthodes analytique et critique. Notre démarche se veut d'abord analytique, parce qu'il s'agira pour nous d'interpréter et commenter la pensée de Platon, aussi bien dans son aspect explicite que dans son sens implicite, afin de ressortir les enjeux éthiques de la justice. Notre parcours sera aussi critique, car après avoir cerné les contours de la pensée de notre auteur, nous tenterons de relever son éventuelle crise de pertinence dans le but d'envisager d'autres perspectives omises et non prises en compte par notre auteur.

La justice est une notion très vaste qui intègre des domaines et des disciplines variées. Ainsi, dans l'optique d'éviter tout égarement, nous voulons circonscrire notre travail en le confinant à une analyse des implications éthiques de la justice appliquée aux sociétés humaines actuelles, sujet majeur de la pensée de notre auteur de base. C'est ce qui justifie le choix de notre thème : **"la conception de la justice dans *La République* de Platon"**.

Si nous admettons une justice pour la cité, nous devons aussi admettre une pour l'individu car : « *l'homme juste, en tant que juste, ne diffèrera point de la cité juste, mais il lui sera semblable* »⁹. Cependant, il pourrait y avoir une justice plus grande dans le cadre plus grand et par-là plus facile à déchiffrer. Ainsi, nous nous proposons d'abord d'examiner la nature de la justice dans l'Etat, ensuite dans l'individu. A en croire Platon, pour que la cité soit parfaite, elle doit renfermer ces quatre vertus cardinales : la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. Néanmoins, pour distinguer la justice des autres vertus et la localiser

⁹ Platon, *La République*, livre IV, 434c-435d, p.187.

dans la cité, Platon se livre à la méthode des restes ou des résidus. Il cherche d'abord en quoi consistent les trois premières vertus et quelles sont leurs actions dans la cité et celle restante sera forcément la justice. Ainsi, notre travail voudrait s'inscrire dans le sillage d'une réflexion objective et critique, « *parce que seule la philosophie nous permet d'appréhender les liens qui unissent les données et des approches disparates, en nous dévoilant les principes qui les fondent et la dynamique qui préside à leur apparition* »¹⁰. Sans nous limiter à une simple exposition de la pensée de Platon, nous voulons tenter d'engager un débat autour d'une question actuelle, débat dont la portée interpelle plus d'un domaine de réflexion.

Notre investigation sera organisée autour de trois grandes parties. Dans la première partie, il s'agira de présenter l'association politique chez Platon et son mode d'organisation. En la deuxième, nous examinerons la justice dans l'homme et dans la cité ou la fondation de la *callipolis* platonicienne. Enfin, dans la partie, nous exposerons l'appréciation de la conception platonicienne de la justice.

¹⁰ D. Folscheid, préface de l'œuvre d'A. L. Tsala Mbani, *Les défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste, Décryptage d'une prise en otage par des intérêts économique-idéologiques*, Paris, Harmattan, 2009, p.8.

PREMIERE PARTIE :

**L'ASSOCIATION POLITIQUE CHEZ PLATON ET SON
MODE D'ORGANISATION**

INTRODUCTION PARTIELLE

L'association politique encore appelée communauté politique désigne l'ensemble de personnes vivant dans une société donnée. L'étude du mode d'organisation de l'association politique amène à se demander à travers quels moyen et méthode la société se prend en charge afin d'assurer son propre équilibre et sa conservation. La première préoccupation d'une telle étude est l'origine de la cité, de la société. L'observation révèle que la société se constitue à partir d'individus particuliers qui diffèrent les uns des autres. Mais pour qu'elle soit possible, la vie en société exige l'élaboration des normes sociales, un système cohérent des règles de justice, la création des institutions et une mise en place des dispositions efficaces et efficaces auxquelles tous les hommes doivent obéir et respecter. Ainsi, l'Etat exercera une autorité suprême dans la vie et l'organisation des sociétés humaines. L'association est l'état de vie sociale en tant que reconnu et voulu par les individus qui y vivent et entretiennent entre eux une pluralité de relation. La notion générale d'association, l'adjectif volontaire, l'idée de vivre ensemble renvoient ainsi à la question associative, aux problèmes techniques portant sur la modernité politique. En ce qui concerne la volonté d'association entre les hommes, elle est considérée comme une caractéristique essentielle des cités grecques. C'est la raison pour laquelle le terme cité est en général utilisé dans un sens puisé de l'Antiquité grecque en désignant la dimension politique d'un territoire dont les habitants sont soumis à leurs propres lois.

Comme Thucydide le fait dire à Périclès, le pouvoir de la cité n'a pas d'autres raisons que de protéger le citoyen contre toute sorte d'oppression, qu'elle vienne du dehors ou du dedans. Il souligne ainsi que la cité a une transcendance qui lui vient de son *télos* (fin, but), celui d'être une communauté de citoyen soumis à une loi égale pour tous, lieu de relation entre les hommes et entre Dieu et les hommes. Héritière de la *polis* grecque, la cité n'est donc pas une ville définie territorialement ou administrativement, mais toujours comme un organisme collectif qui se reconnaît dans une histoire et dans une culture.

CHAPITRE I : LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA CITE : L'IDEE D'UNE ORGANISATION HIERARCHISEE

En introduisant la première partie de notre travail, nous avons fait recours aux prolégomènes métaphysiques de la cité où l'âme humaine est tripartite selon Platon. Cette stratification de l'âme a une conséquence sur l'homme ainsi que sur les tâches qu'il peut exécuter dans la cité. Ainsi, de façon naturelle, la cité est structurée en trois classes : la classe des dirigeants, celle des gardiens et la classe des ouvriers ou commerçants. La première est celle des dirigeants.

I- La classe des dirigeants

Dans la pensée de Platon, peut être dirigeant, celui chez qui c'est le *nous* (la partie rationnelle) qui prédomine sur les autres parties. Chez lui, il est évident que ce soit le philosophe, car il pense que sont : « *philosophes ceux qui peuvent atteindre la connaissance de l'immuable, tandis que ceux qui ne le peuvent, mais errent dans la multiplicité des objets changeants ne sont pas philosophes, lesquels faut-il prendre pour chefs de la cité* »¹¹. Pour Platon, il existe deux mondes à savoir : le monde sensible et le monde intelligible. Le premier est celui des sens, de l'ignorance car il est fluctuant et changeant : c'est un état d'imperfection. Le second est le monde des essences, du parfait, des archétypes. C'est celui du vrai où il existe l'idée du bien, du beau et du juste.

Le philosophe, dans la pensée platonicienne, est celui qui est capable de mener une dialectique ascendante dans l'optique d'aller découvrir d'autres réalités dans le monde de mener une vie contemplative de l'idée du bien, du beau, de la vérité et de la justice : c'est le moment de l'apprentissage et de la formation philosophique. Le philosophe apparaît comme celui qui peut joindre la spéculation philosophique à l'expérience. Il ne s'agit pas seulement de posséder la science, de l'avoir contemplée, mais aussi de pouvoir la mettre au service de ses concitoyens restés dans le *statu quo*.

Dans cette perspective, la pensée de Nkrumah garde tout son sens lorsqu'il déclare que : « *la pratique sans théorie est aveugle, théorie sans pratique est vide* »¹². Il y a donc nécessité pour le philosophe de lier la contemplation à la pratique. Le philosophe est donc celui-là qui est à la recherche permanente de la science, des choses de l'esprit. C'est pourquoi Platon stipule :

¹¹ Platon, *La République*, livre VI, p. 241.

¹² K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, Paris, Payot, 1965, p. 119.

Convenons d'abord, au sujet des naturels philosophes, qu'ils aiment toujours la science, parce qu'elle peut leur faire connaître cette essence éternelle qui n'est point soumise aux vicissitudes de la génération et de la corruption. Et qu'ils aiment cette science tout entière, ne renonçant volontiers à aucune de ses parties, petite ou grande, honorée ou méprisée, comme les ambitieux et les amants dont nous avons parlé tout à l'heure. La sincérité, et une disposition naturelle à ne point admettre le mensonge, mais à le haïr et à chérir la vérité¹³.

De ce qui précède, il en ressort qu'est philosophe, celui qui a un intérêt pour la recherche de la vérité, de la connaissance, celui qui est à la quête perpétuelle des essences, car c'est le monde intelligible qui est le meilleur, le vrai. Ainsi, il s'engage à donner un sens au monde sensible. Le philosophe est une personne qui doit être capable de se libérer des plaisirs de la chair, de ses désirs. Il est formé par une bonne éducation et sauvé de l'exil de l'ignorance. Le philosophe, en l'absence de toute influence, doit demeurer fidèle à sa nature, sa vocation pour sortir des habitudes sensibles pour mener une vie contemplative. N'affirmerait-il pas d'ailleurs que :

Ainsi, quand les désirs d'un homme se portent vers les sciences et tout ce qui y touche, je crois qu'ils poursuivent les plaisirs que l'âme éprouve en elle-même et qu'ils délaissent ceux du corps – du moins s'il s'agit d'un homme vraiment philosophe et qui ne feint point seulement de l'être¹⁴.

Le philosophe peut donc être celui-là qui est mû par la partie supérieure de l'âme, celui sur qui les désirs et les passions n'ont plus d'emprise. Il doit donc mépriser les plaisirs de la chair dans la mesure où il lui est donné de contempler, tout le temps, l'essence de tous les êtres. Le philosophe est donc exempt de toute avidité, de toute bassesse, d'arrogance et de lâcheté. Sa déclaration selon laquelle : « *philosopher : c'est apprendre à mourir* »¹⁵, garde tout son sens. Le philosophe est celui-là qui n'a pas peur de la mort. C'est cette image qui nous est présentée par Socrate, prototype du philosophe.

Il est donc celui qui est prisonnier de l'idéal qu'il porte en lui, aucune circonstance existentielle ne peut lui faire changer d'avis. C'est pourquoi il est un homme courageux, perspicace et même plein de sagesse. C'est dans cette perspective que se situe Njoh-Mouelle lorsqu'il déclare :

Il existe bien des hommes dans chaque société qui jouent le rôle de ces poissons volants. Des hommes qui, par leur perspicacité et leur sagesse

¹³ Platon, *op.cit*, p.242.

¹⁴ Platon, livre VI, 485d-486c, p. 243.

¹⁵ *Idem*, *Le Phédon*, p. 59.

décrochent du système pour le mettre en question. Le philosophe est celui qui ne dort jamais. Sa voix, constamment doit trouver, percer le silence mortel des nuits de la servitude et de l'aliénation sous toutes ses formes. Il réfléchit, c'est-à-dire analyse, compare, confronte le réel avec l'idéal qu'il porte en lui, confronte la laideur existante avec le beau devant être, l'injustice existante avec la justice devant être, bref, le désordre existant avec l'ordre devant être¹⁶.

Ce détour dans la pensée de Njoh-Mouelle nous a permis de dégager le rôle sociopolitique du philosophe. Il est également celui-là qui est capable de s'étonner. Le personnage de Théétète, face à la complexité des démonstrations que lui oppose Socrate, son contradicteur, se dit perdu d'étonnement et pris de vertige. Aussitôt, Socrate lui donne la réplique suivante : c'est la vraie marque d'un philosophe que le sentiment d'étonnement que tu éprouves. La philosophie, en effet, n'a pas d'autres origines. Aristote reprend cette idée car, l'étonnement procède par gradation et la philosophie dont elle est l'origine se manifeste à son stade ultime. Il dit à ce propos :

Ce fut l'étonnement qui poussa les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. Au début, ce furent les difficultés les plus apparentes qui les frappèrent, puis s'avançant ainsi peu à peu, ils cherchèrent à résoudre des problèmes plus importants tels les phénomènes de la lune, ceux du soleil et des étoiles, enfin la genèse de l'univers¹⁷.

S'étonner, c'est admettre que le réel qui nous entoure ne va pas de soi, que l'être au monde est lui-même déjà sujet à interrogation. Sans cet étonnement primordial, sans cette prise de distance par rapport à un réel dont les phénomènes nous cernent de part en part, aucune connaissance n'est possible. En effet, la distanciation critique consécutive à l'étonnement crée le doute et ébranle les fausses certitudes. Pour Platon, l'âme du philosophe se montre bien plutôt favorable aux qualités de justice, de douceur et de sociabilité. Nous comprenons que la nature a vraiment disposé l'homme philosophe à la gestion des affaires politiques de la cité. Peut encore être dirigeant, celui qui a la faculté d'apprendre. A cette fin, Platon pense que le bon dirigeant est celui-là qui éprouve un désir de connaître, celui-là qui est mû par l'élan de la raison vers la connaissance du monde intelligible. C'est pourquoi, il ne cesse de présenter les caractéristiques essentielles de ce dirigeant. Ce que nous retrouvons par exemple, dans les expressions suivantes :

Mais n'aurons-nous pas raison de répondre pour notre défense que le véritable ami de la science aspire naturellement à l'être, ne s'arrête pas à la multitude des choses particulières auxquelles l'opinion prête l'existence,

¹⁶ E. Njoh-Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, édition, Clé, 1998, p.115.

¹⁷ Aristote, *Métaphysique*, livre I, vrin, tome I, 1933, trad Claude Chretien, p.6.

mais procède sans défaillance et ne se relâche point de son ardeur qu'il n'ait pénétré l'essence de chaque chose avec l'élément de son âme à qui il appartient de la pénétrer :

- *Cela appartient à l'élément apparenté à cette essence*
- *Puis, s'étant attaché et uni par une sorte d'hymen à la réalité véritable, et ayant engendré l'intelligence et la vérité, atteint à la connaissance et à la vraie vie, et y trouve sa nourriture¹⁸.*

A la question de savoir qui peut être dirigeant au regard de tout ce qui précède, nous pouvons dire que tout le monde ne peut être dirigeant. Ce dernier est d'abord celui qui a reçu de l'or dans son âme. Chez lui, c'est la partie supérieure de l'âme qui domine, c'est-à-dire le *noûs*, son élément rationnel par lequel elle pense. Il doit, par conséquent, se démarquer des autres par certaines qualités qui sont entre autres : L'amour de la connaissance, la maîtrise du corps, la recherche de la vérité, le courage, la grandeur de l'âme et la facilité à apprendre. Il doit développer la dialectique ascendante et descendante dans l'optique d'allier la contemplation théorique des essences à la réalité quotidienne. Il doit se reconnaître par la puissance de rétention de sa mémoire car en philosophie comme en politique, on ne doit pas admettre une âme oublieuse. Il est donc clair dans la pensée platonicienne que celui qui, de façon naturelle, regroupe toutes ces qualités ne peut être que le philosophe.

Il convient de noter une de plus que ces qualités ne peuvent être réunies qu'en très peu d'individus, c'est pourquoi être philosophe est une élection et une sélection divine. Pourquoi selon Platon, ce n'est que lui qui soit apte à la gestion des affaires politiques de la cité ? Une première tentative de réponse à cette question nous amène à penser que la particularité, la spécificité et la puissance du philosophe réside dans son éducation. Dans la vie individuelle, elle est d'une importance capitale dans la mesure où c'est le processus de socialisation de l'individu. L'éducation est ce qui permet à l'homme de quitter l'état de sauvagerie, de barbarie pour accéder à l'humanité. Il est donc logique de penser qu'on est homme que par l'éducation.

Chez Platon, l'éducation est donc si importante pour le philosophe dans la mesure où, elle permet à ce dernier de ne pas avoir la même conception ou bien la conception populaire des valeurs universelles telles que le bien et la justice. Elle permet aux philosophes de s'élever de la sensibilité et tendre vers l'intelligibilité à l'aide de la dialectique ascendante.

II- La classe des gardiens

¹⁸ Platon, livre VI, p.247.

La deuxième classe, chez Platon, est celle des gardiens. Celle-ci est chargée d'assurer non seulement la sécurité et la protection du territoire de la cité, mais aussi celle des hommes auxiliaires des dirigeants, ceux qui ont reçu de l'argent dans leur âme. A partir de ce postulat, nous comprenons simplement que les gardiens ont leur particularité naturelle. Il faut rappeler ici que l'éducation de l'homme consiste à extirper ou détecter en lui sa nature, son don pur pour le transformer. La nature dispose chaque individu à faire ce qui est en adéquation avec don. Selon Platon, pour être gardien il ne faut que l'être. Les qualités des gardiens n'appartiennent qu'aux gardiens : « *est-il si facile qu'un laboureur, un cordonnier, ou n'importe quel autre artisan puisse, en même temps, être guerrier* »¹⁹. L'éducation des gardiens doit être rude puisque ces derniers sont appelés à faire la guerre. Et qui dit guerre dit les hommes bien formés et forts. Platon, dans ce fil d'idées, estime que cette éducation doit être prise au sérieux. Ce sérieux doit commencer à la base, c'est-à-dire dès l'enfance. L'accent doit être mis sur le corps. En Chine, par exemple, dès la naissance, les enfants font des arts martiaux. Plus tard, leur intégration dans l'armée deviendra facile. Cela est même devenu un rite d'initiation.

Les gardiens, prônés par Platon, ont deux qualités naturelles que l'éducation devra absolument prendre en charge. Si l'éducation cherche d'autres qualités que celles adéquates à l'activité des gardiens, elle a raté sa trajectoire. En d'autres termes, pour Platon, tous les gardiens doivent avoir les mêmes qualités, ils ne doivent pas avoir de différence de qualité ou de nature. Autrement dit, les gardiens doivent faire un et regarder tous ensemble vers la même direction. Le souci majeur de l'éducation des gardiens est qu'il n'y ait point de division entre eux comme l'organisation anatomique et biologique du corps humain. C'est dans cette perspective que Platon affirme : « *cependant, il faut qu'ils soient doux envers les leurs et rudes envers les ennemis ; sinon, ils n'attendront pas que d'autres détruisent la cité : ils les préviendront et la détruiront eux-mêmes* »²⁰. Platon insiste sur l'harmonie entre les gardiens dans la mesure où, de cette harmonie, dépend l'harmonie de la cité. L'éducation des gardiens appelle à mourir en soi pour vivre dans ce qu'ils aiment afin que leur rôle ne soit pas un fardeau. L'éducation des gardiens n'est pas une affaire facile. Par conséquent, il faut des hommes hautement solides ou rigoureux pour l'assurer. Platon dans cet ordre d'idées déclare : « *Ce sera notre tâche assurément. Par Zeus, poursuivis-je, ce n'est pas d'une petite affaire que nous nous chargerons ! Cependant, nous ne devons pas perdre courage, autant,*

¹⁹ Platon, livre II, p. 123.

²⁰ *Ibidem*, p.124.

du moins, que nos forces nous le permettront »²¹. L'éducation des gardiens est au bout du compte fondamentalement liée au courage. La nature irascible rend les gardiens indomptables, invincibles face aux obstacles et aux entraves. Les gardiens ne doivent point abdiquer, ils doivent en permanence se hisser plus haut que ces obstacles. C'est à juste titre que Platon affirme, « *n'as-tu pas remarqué que la colère est quelque chose d'indomptable et d'invincible, et que toute âme qu'elle possède ne saurait craindre ni céder ?* »²². Pour ce qui est de l'âme, elle doit aussi être irascible. Les activités que le corps subit affectent aussi directement l'âme. Les gardiens, dans ce sens, sont donc irascibles de corps et d'âme.

Si l'on ne pense pas à une mise ensemble, la perfection de cette éducation devient vide de sens. Et si l'on décide de lui ôter une de ces natures, nous aurons de mauvais gardiens. Or, l'objectif de cette éducation est d'avoir de bons gardiens. La division naturelle du travail implique une organisation de celle-ci en adéquation avec la force naturelle de chacun. Cette organisation fait fondamentalement appel à la complémentarité. Adaptons ainsi cette image aux deux natures du gardien. Le dosage de Platon est qu'il faut que ces deux natures se complètent malgré leur opposition. Cette antinomie ici est celle qui inclut et non exclut. Autrement dit, l'irascibilité doit inclure la douceur et non l'exclure, cela est de même pour la douceur. La nature irascible doit être orientée uniquement vers l'ennemi. Le gardien ne doit avoir de l'amertume que pour l'ennemi. Autrement dit, il ne doit point avoir de sympathie pour l'ennemi. La nature douce des gardiens, quant à elle, doit être orientée vers les leurs.

En effet, les gardiens doivent avoir de l'amour pour leur cité et jamais de la haine. La maxime suivante pourrait donc cadrer avec cette vision platonicienne de l'éducation des gardiens : à l'ennemi l'irascibilité, à la cité la douceur. Platon identifie ces deux natures à ceux du chien de bonne race qui est respectueux envers ses maîtres et méchant envers l'ennemi. Ces deux qualités qui impliquent plusieurs valeurs sont vues sous deux aspects : le corps et l'âme. La première qualité est l'irascibilité, elle concerne le corps. Platon l'appelle la nature irascible. Les gardiens sont appelés à ne point reculer face à l'adversaire car leurs corps doivent être soumis à des activités robustes, difficiles et dures. L'individu qui compte s'engager dans l'armée de la cité doit souscrire à la loi suivante : nul n'entre ici s'il ne peut souffrir de martyr.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

Si le corps est négligé dans l'éducation des gardiens alors qu'il est l'élément primordial, fondamental, l'armée de la cité est appelée à périr comme une église sans foi. La nature irascible doit être accompagnée des sens aiguisés, de la vitesse, la force et le courage qui est le parachèvement de toutes ces qualités. Celles-ci sont suffisantes pour se frotter à l'irascibilité des gardiens de la cité voisine. Ces qualités n'ont de sens qu'à travers le courage. En d'autres termes, c'est le critère favorable pour que ces qualités voient le jour. Autrement dit, le courage est le principe suprême qui gouverne les autres principes.

L'irascibilité dans l'âme vient du corps qui subit des rudes et robustes épreuves de la formation, de l'éducation. Le philosophe enseigne aux gardiens à être vertueux individuellement et collectivement. Platon pense qu'à la nature douce, il faut ajouter le naturel du philosophe. Celui-là est l'émulation ou la contemplation des idées par l'âme. Ce qui veut dire qu'au-delà de l'accent que l'éducation du gardien met sur le corps, l'âme ne doit pas être négligée. C'est la philosophie qui amènera le gardien à pouvoir faire une différence entre l'ennemi et l'ami. Elle l'amènera à orienter son irascibilité vers l'irascibilité, sa douceur vers la douceur. La philosophie est l'âme de l'éducation des gardiens. Platon, à ces propos affirme : « *Donc, philosophe, irascible, agile et fort sera celui que nous destinons à devenir un beau et bon gardien de la cité* »²³. L'âme doit occuper une place excellente, elle doit être le centre de l'éducation ou le facilitateur d'un bon processus éducatif. Il faut, dans un champ de bataille, savoir se positionner, seule l'âme l'enseigne. Pour Platon, l'âme précède le corps.

La musique permet au gardien de rester éveillé, elle permet à ces derniers de pouvoir manifester sa profondeur. Celle-ci est précisément la pensée qui est cette puissante énergie permettant au gardien d'être en communication parfaite avec la nature. En d'autres termes, il doit connaître l'ordre de la nature et agir selon tel. Une cité sans gardien est imaginable car la sécurité est la condition de la souveraineté de toute cité. Autrement dit, la paix que doivent incarner les gardiens est la pierre angulaire de la structuration d'une cité stable. Mais pour avoir la paix, il faut se préparer à la guerre. Pour Platon, le but de l'éducation des gardiens est de faire en sorte que ces derniers deviennent des défenseurs de la cité. Telle est la loi à respecter par les gardiens. Ceux-ci doivent être dévoués à l'intérêt public. Platon déclare : « *Nous choisirons donc parmi les gardiens ceux qui, après examen, nous paraîtront devoir faire, pendant toute leur vie et de toute leur bonne volonté, ce qu'ils considèrent comme profitable à la cité, sans jamais consentir à faire le contraire* »²⁴. En creusant dans cette

²³ *Ibidem*, livre II, p.125-126

²⁴ Platon, livre III, p.164

affirmation de Platon, nous nous rendons compte qu'il appelle les gardiens à se préparer seulement au pire. Cela n'est que normal puis qu'être guerrier, c'est n'avoir de vie que pour l'extériorité. C'est pourquoi ils ont été éduqués à être courageux. Le gardien qui violera l'ordre public sera exclu de la cité. Ils sont de ce fait appelés à être fidèles. Cette fidélité se justifie davantage par le fait que la cité leur a tout donné.

Par conséquent, ils ne demanderont pas ce que la cité a fait pour eux, mais, plutôt ce qu'ils ont fait pour le bien de la cité. Combattre l'ennemi et aimer la cité, telle est leur *leit motiv*. Il leur est interdit d'avoir de la haine pour la cité. Pour Platon, les gardiens doivent être des hommes d'action, toujours disponibles sauf en cas de maladie. C'est pourquoi ils ont été éduqués à être éveillés. Dans ce sillage, Platon affirme :

Ainsi, comme je le disais tout à l'heure, il faut chercher les plus fidèles gardiens de cette maxime qui prescrit de travailler à ce que l'on regarde comme le plus grand bien de la cité. Il faut les éprouver dès l'enfance en les engageant dans les actions où l'on peut surtout l'oublier et être trompé, puis choisir ceux qui se souviennent, qui sont difficiles à séduire, et exclure les autres, n'est-ce pas ? oui²⁵.

Les gardiens doivent se conduire dans la cité avec la mélodie, rythme pour recourir à l'harmonie, c'est-à-dire, qu'ils doivent être obéissants envers leurs chefs. Ils doivent être des modèles pour la jeunesse qui est appelée à s'identifier à eux dans l'avenir. Platon pense que les gardiens doivent d'abord être obéissants entre eux et envers eux-mêmes avant d'être obéissants envers les chefs et les citoyens de la cité. Les gardiens ne peuvent donc prétendre aimer les chefs et les citoyens tout en se détestant. L'harmonie est d'abord interne avant d'être externe. En outre, avant de respecter les autres, chaque gardien doit commencer par se respecter, s'aimer. On ne peut aimer l'autre si l'on ne s'aime pas soi-même. Sur ce fait Platon affirme :

Et celui qui aura subi les épreuves de l'enfance, de l'adolescence et de l'âge viril, et en sera sorti pur, nous l'établirons chef de la cité et gardien, nous l'honorerons pendant sa vie et après sa mort, lui accordant l'insigne récompense de tombeaux et de monuments à sa mémoire²⁶.

Les gardiens accomplis sont ceux à qui on ne reprochera rien. Selon Platon, ils sont ceux qui combattront les ennemis de l'extérieur afin de veiller sur les citoyens de l'intérieur. Ils doivent être des auxiliaires et protecteurs de la pensée des chefs. En effet, ceux-ci doivent être dévoués corps et âme aux chefs. Platon pense que les gardiens doivent recevoir l'or et

²⁵ Platon, livre III, p.165.

²⁶ *Idem*.

l'argent de la part des Dieux parce qu'il s'agit des biens qui appartiennent au commandement. Ceux-ci doivent savoir que le rôle des gardiens est de commander. Autrement dit, ils doivent instituer les gardiens comme des protecteurs de la cité. En tant que garants de la paix dans la cité, Platon pense que les gardiens ne doivent pas avoir des biens matériels car ils ne doivent être attachés à quelque chose pour défendre la cité.

Ils doivent recevoir des biens venant des chefs et des citoyens. Les gardiens doivent avoir une base où ils devront de temps en temps se recueillir pour mettre sur pied des stratégies de guerre et bien d'autres choses. En d'autres termes, les soldats ou gardiens doivent vivre ensemble. C'est dans cette perspective que Platon consolide la thèse selon laquelle : « *outré cette éducation, tout homme sensé reconnaîtra qu'il faut leur donner des habitations et des biens qui ne les empêchent pas d'être des gardiens aussi parfaits que possible, et qui ne les portent point à nuire aux autres citoyens* »²⁷. Les gardiens doivent collaborer avec les citoyens afin d'éviter d'avoir d'écarts avec les populations. En faisant de la sorte, ils ne seront point craints par les citoyens. Autrement dit, les gardiens ne doivent pas se présenter comme des bourreaux des citoyens, mais comme des amis de ces derniers. C'est dans ce sens qu'ils seront heureux d'apporter la paix et stabilité dans toute la cité. Pour Platon, en effet, le bonheur des gardiens est celui de la cité. Ils doivent veiller à ce que la cité, en se développant, reste une et non multiple.

III- La classe des ouvriers et des commerçants

La troisième et la dernière classe chez Platon est constituée des personnes chez qui c'est la concupiscence qui prédomine sur les autres parties de l'âme. Elles sont donc aptes à la gestion des affaires économiques. C'est en cela qu'elles peuvent enrichir la cité. Comme nous l'avons montré plus haut, Platon démontre que l'âme humaine est tripartite. La réaction et l'emploi d'un individu sont des conséquences de la prédominance d'une partie sur les autres. En ce qui concerne la classe des ouvriers et des commerçants, Platon pense qu'elle est régie par l'*épithymia*.

Il est important de rappeler que Platon promeut l'aristocratie qui est la forme de gouvernement par les meilleurs. C'est d'ailleurs ce qui s'est passé dans le choix des gardiens. Nous avons retenus pour guerriers ou gardiens de la cité les meilleurs citoyens, de même dans le choix des dirigeants, nous avons retenu les meilleurs parmi les gardiens. Si nous procédons par élimination des cas, et comme chez Platon, on ne peut pas exécuter deux professions, il est

²⁷ *Ibid*, p.168.

donc logique de penser que la classe des ouvriers est constituée ni des dirigeants ni des guerriers. Elle est donc constituée de la masse restante de la population à savoir : les artisans, agriculteurs, les commerçants, les esclaves, les cordonniers, les maçons, les tisserands, les bergers, les soldats qui ont abandonnés leurs postes ou ceux qui ont jetés les armes au champ de bataille, ceux qui ont une santé fragile bref tous ceux qui s'occupent de nourrir, vêtir et loger le peuple. Ils sont chargés de la conservation de notre être et de notre vie. Platon pense que dans leur âme, la nature a déposé de l'airain et du fer.

En clair il ressort que ce sont des citoyens qui n'utilisent ni la partie rationnelle de l'âme dans l'exercice de leur fonction ni l'élément irascible de celle-ci ; ce sont des individus pleins de passions, de désirs, ceux que Platon appelle les timocrates, car ils recherchent la gloire, l'argent, le pouvoir, les richesses, les plaisirs charnels et les honneurs. En ce qui concerne l'éducation des ouvriers, Platon n'en parle presque pas. Il convient donc de noter que cette classe ne bénéficie pas comme les précédentes d'une éducation particulière qui convienne à l'exercice de sa profession. Ils se sont formés eux-mêmes. Il est donc vrai que lorsqu'on ne doit qu'à soi seul sa naissance et son accroissement, il est juste qu'on ne soit tenu à la reconnaissance envers personne.

Il est question ici d'une éducation de masse, d'une formation dans le tas. Elle se fait par hérédité, comme papa est menuisier, on l'accompagne dans ses travaux, c'est ainsi que le fils devient aussi menuisier, et ainsi de suite. C'est dans ce sens que Platon déclare : « *Ne fera-t-il pas de ses fils et de ses apprentis de mauvais ouvriers ?* »²⁸. Mais, Platon insiste sur l'éducation de la tempérance. Cette vertu est aussi importante pour les ouvriers dans la mesure où elle les discipline et leur permet de ne pas perdre de vue qu'ils sont là, non pas pour leur propre intérêt, mais plutôt pour l'intérêt supérieur de la cité et le bien-être des hommes. La tempérance permet donc à l'artisan, au maçon, au savetier par exemple de ne pas rechercher à s'enrichir davantage dans la mesure où elle produit la maîtrise de soi.

Si ces derniers commencent à avoir pour maître l'enrichissement, il sera tellement illicite qu'ils vont accumuler autant que possible l'argent, et la conséquence la plus logique, la plus plausible, la plus évidente est que le travail sera mal fait, vu qu'ils seront orgueilleux et désormais, c'est l'argent seul qui comptera. Cette classe doit s'enraciner dans la tempérance afin que sa profession ait la satisfaction du travail bien fait et une conscience professionnelle. C'est donc avec raison qu'il affirme :

La tempérance est en quelque sorte un ordre, une maîtrise qui s'exerce sur certains plaisirs, sur certaines passions, comme l'indique d'une façon que

²⁸ *Ibid*, p.173.

*je n'entends pas trop l'expression commune maître de soi-même, et quelques autres semblables qui sont, pour ainsi dire, des traces de cette vertu*²⁹.

Il est donc clair que cette vertu est recommandée à toutes les classes pour maintenir l'équilibre dans la société. Platon insiste sur la tempérance parce que, selon lui, il y a deux choses qui gâtent les artisans et les rend mauvais : la richesse et la pauvreté. Pour lui, si un potier par exemple s'enrichit, il ne s'occupera plus de son métier. L'enrichissement constitue, pour Platon, la source de paresse et de négligence, on travaille désormais avec désinvolture, il n'y a plus de concentration et une application sérieuse sur notre travail. Tout ceci, entraîne le potier à devenir un mauvais travailleur.

Aujourd'hui, si notre agriculture est encore primaire, s'il nous permet seulement de survivre, c'est parce que nous ne l'avons pas encore mécanisée, nous n'utilisons pas encore les méthodes modernes d'agriculture : faute de matériel. La conséquence est que nous ne pouvons même pas joindre deux saisons en nourriture avec les produits de nos champs. En définitive, la richesse et la pauvreté perdent les arts et les artisans. Sur ce Platon affirme : « *La richesse et la pauvreté, répondis-je ; car l'une engendre le luxe, la paresse et le goût de la nouveauté, l'autre la bassesse et la méchanceté outre le goût de la nouveauté* »³⁰. Il convient aussi de noter que si Platon ne fait pas cas de l'éducation de cette classe, c'est aussi en rapport à ses propres convictions. Le corps auquel leur classe s'applique est méprisé par Platon, il considère d'ailleurs le corps comme le tombeau pour l'âme et la garde prisonnière. C'est peut-être la raison pour laquelle, il n'en fait pas cas. Au demeurant, il apparaît que la classe des ouvriers bénéficie d'une éducation héréditaire, c'est un apprentissage à la limite par image, par expérience, par suivisme dans la mesure où c'est le père maçon par exemple qui amène son fils au travail de maçonnerie. Mais pour bien exécuter sa tâche dans la cité, l'ouvrier a besoin de s'enraciner dans la tempérance étant donné que celle-ci lui procure la maîtrise de soi et lui permet de mesurer ses ambitions.

Platon, pense que c'est le besoin qui est à l'origine de la naissance de la cité. C'est justement l'incapacité où se trouve l'homme à pouvoir satisfaire ses désirs face à la foultitude de besoins qu'il possède. Cette prise de conscience le pousse à prendre certaines décisions car il est conscient qu'il ne peut se suffire à lui seul, c'est cela qui l'amène à prendre telle ou telle personne pour résoudre certains de ses problèmes d'ordre existentiels. C'est ce qui amène Platon à déclarer :

²⁹*Ibid*, livre IV, p.182.

³⁰*Idem*.

Ainsi donc, un individu prend avec lui un autre homme pour tel emploi, un autre encore pour tel autre emploi, et la multiplicité des besoins assemble en une résidence un grand nombre d'associés et d'auxiliaires ; à cet établissement commun nous avons donné le nom de cité³¹.

Cette classe excelle donc dans les métiers techniques, elle travaille avec le corps. Pour Platon, le premier et le plus important des besoins de l'homme est celui de la nourriture, car la conservation de notre être ainsi que sa survie en dépendent. Le rôle de cette classe dans la cité est de procurer la nourriture aux citoyens ceci par l'agriculture qu'elle pratique, construire des logements sociaux du fait que le dirigeant, le guerrier et les autres ont tout au moins besoin d'un peu de paille où poser leur tête afin de se reposer. Le dirigeant, tout comme le guerrier, a besoin de se vêtir et comme la spécialisation du travail interdit de faire deux travaux, c'est encore la responsabilité qui incombe cette classe. C'est sûrement dans cette optique qu'il déclare : « *Le premier et le plus important de tous est celui de la nourriture, d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie. Le second est celui du logement ; le troisième celui du vêtement et tout ce qui s'y rapporte* »³². Le rôle de cette classe est donc de fournir à l'homme ce dont il a besoin du point de vue vital. Dans cette classe, il y a également ceux qui doivent fabriquer le matériel que les autres utiliseront dans l'exercice de leur fonction. C'est ce qui amène Platon à déclarer :

Il faut donc, Adimante, plus de quatre citoyens pour satisfaire aux besoins dont nous avons parlé. En effet, il est vraisemblable que le laboureur ne fera pas lui-même sa charrue, s'il veut qu'elle soit bonne, ni sa bêche, ni les autres outils agricoles ; le maçon non plus ne fera pas ses outils ; or, il lui en faut beaucoup à lui aussi. Il en sera de même pour le tisserand et le cordonnier n'est ce pas ?³³

La classe des ouvriers n'est donc pas en reste dans la spécialisation du travail, c'est d'ailleurs ce qui justifie l'accroissement de la population. Ils sont donc encore chargés d'aller de ville en ville rechercher ce qui manque à l'État pour son bien-être et son bon fonctionnement. À travers cette tâche, nous voyons la naissance de l'importation et de l'exportation des produits, c'est-à-dire la coopération entre les États dans l'optique de s'aider mutuellement. En ce qui concerne les personnes de santé fragile, elles sont tenues de rester au marché, acheter contre l'argent les produits des artisans, des agriculteurs pour les revendre contre argent à ceux qui en ont besoin mais qui sont arrivés au moment où ces derniers n'y étaient plus. Il peut ainsi affirmer à leur sujet : « *Mais si le laboureur ou quelque autre*

³¹*Ibid*, livre II, p.118.

³² *Idem*.

³³*Ibid*, livre II, p.119

artisan, apportant sur l'agora l'un de ses produits, n'y vient pas dans le même temps que ceux qui veulent faire des échanges avec lui, il ne laissera pas son travail interrompu pour rester assis sur l'agora»³⁴. Il apparaît que le rôle du laboureur n'est pas de vendre, mais de produire, s'il reste au marché, il va ralentir le bon fonctionnement de la cité.

Il y a des gens qui, voyant cela, se chargent de ce service ; dans les cités bien organisées, ce sont généralement des personnes les plus faibles de santé, incapables de tout travail. Leur rôle est de rester sur l'agora, d'acheter contre de l'argent à ceux qui désirent vendre, contre de l'argent aussi, à ceux qui désirent acheter³⁵.

Il s'agit bien là du rôle des marchands qui sont donc chargés de l'achat des produits de ceux qui désirent vendre le fruit de leur travail mais qui sont arrivés à la place publique c'est-à-dire au marché pendant que ceux qui en avaient besoin n'y étaient pas. Ne pouvant pas élire domicile au marché par le fait que son travail va lambiner, et ne pouvant pas aussi exercer deux métiers à la fois, ils doivent vendre à ces personnes dont la santé est fragile leur produit afin de vaguer librement à leurs occupations respectives. Ces personnes à leur tour doivent revendre contre argent à la population qui arrivera au marché plus tard.

³⁴*Ibid*, livre II, p. 120.

³⁵*Idem*, p. 120.

Chapitre II : LA CONCEPTION ANTE-PLATONICIENNE DE LA JUSTICE

Dans l'Antiquité grecque, la sagesse populaire mettait en exergue une vie conforme aux lois de la cité. Le citoyen, ayant vécu dans ces conditions, pouvait prétendre accéder au bonheur que réservent les dieux après la mort, dans une vie future. C'est la raison pour laquelle, questionné par Socrate sur la façon dont il gère la vieillesse, le vieux Céphale dit que la vieillesse est supportable pour celui qui a été juste durant toute sa vie. Ainsi, la justice permet de rendre l'homme heureux pendant toute sa vie sur terre, pendant sa mort et même après sa mort. Mais Socrate fait observer qu'il est important avant de connaître les avantages de la justice de savoir ce qu'elle est dans sa nature propre. Une question se pose donc, celle de savoir ce que la justice est, quelle est sa nature, mettant l'homme en accord avec les lois et les Dieux, lui permet d'aspirer au bonheur après sa mort.

I- l'idée d'une opinion publique et ses limites

A la question de savoir ce qu'est la justice, nous tenterons d'apporter des éléments de réponse à partir d'une analyse profonde de l'opinion publique.

1- La réponse de l'opinion publique

L'opinion publique renvoie à la catégorie de personnes qui s'efforcent de penser et de pratiquer grossièrement la justice, telle qu'elle apparaît dans la vie quotidienne. Cette catégorie de personnes est représentée par Céphale et son fils Polémarque. Pour l'opinion publique, la justice consiste à dire la vérité et à rendre à chacun ce qui lui est dû. Ainsi, les tenants de l'opinion publique affirment que : *«la justice, affirmerons-nous simplement qu'elle consiste à dire la vérité et à rendre ce que l'on reçoit de quelqu'un »*³⁶. Dire la vérité signifie être loyal, franc et sincère. Ainsi, on peut remarquer que l'affirmation de l'opinion publique se veut simple, car elle définit la justice à ses manifestations sociales, qui mettent en exergue l'homme honnête et qui s'efforce d'être droit dans ses relations en société.

La notion de chose due fait penser à une obligation, à un devoir ou à un impératif. Cette notion établit une certaine relation qui oblige l'homme à être bon envers celui qui pose des actes bons et à être méchant envers l'ennemi. Ainsi, selon l'opinion publique, il faut être bon naturellement, faire du bien aux amis et entreprendre une sévérité envers les méchants. La conception de la justice que défend l'opinion publique est subjective et relative, car elle varie

³⁶ Platon, livre I, p. 78-79.

selon les hommes, les circonstances et le type de relation qui existe entre les citoyens. Une telle vision, selon Socrate, est fautive, car la justice n'est ni relative, ni subjective.

2- La critique platonicienne de la justice commune

Platon, examinant la conception vulgaire de la justice, s'appuie sur la notion de chose due. Il faut dire à quoi elle renvoie et si elle peut être légitime. La notion de chose due renvoie à être bon envers les amis et méchant envers les ennemis. Mais cette affirmation, pour Platon, n'est pas juste. Pour déceler ses insuffisances, il évoque l'exemple ci-après. Un homme confie ses armes à son ami et perd malheureusement ses facultés mentales. Est-il juste de rendre les armes à l'aliéné qui en est le propriétaire légitime ? Pour Polémarque, il est juste de rendre les armes à ce déficient mental, parce qu'elles lui reviennent. Or, selon Socrate, donner des armes à un aliéné, c'est lui donner la possibilité de se faire du mal et faire du mal aux autres. Ainsi, la chose due peut nuire à son propriétaire également nuire à son entourage.

Platon conclut, dans ce sens, que cette vision des choses est fautive. Par ailleurs, il évoque le cas suivant : si le médecin, dans l'exercice de ses fonctions, fait du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, un tel médecin n'est point juste. Dans l'exercice de ses fonctions, le médecin doit soigner tout le monde, indépendamment de la sympathie ou de l'aversion qu'il a envers telle ou telle personne. La conclusion qui s'impose ici amène à reconnaître que la justice consiste à faire du bien à tout le monde, aussi bien aux amis qu'aux ennemis. C'est la raison pour laquelle Platon déclare : « *si donc quelqu'un affirme que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste doit préjudice à ses ennemis et service à ses amis, il n'est point sage celui qui tient de tels propos* »³⁷. Ainsi, la justice selon Platon n'est ni relative, ni subjective car elle ne prend pas en compte les relations diverses et multiples qui existent parmi les hommes.

II- le discours des sophistes sur la justice

Dans la cité grecque antique, les hommes de cette époque croyaient être au contrôle d'une catégorie bien précise de savoir qu'ils pouvaient dispenser contre un salaire. Ces sophistes, à l'instar de Glaucon, Adimante et Thrasymaque, voulaient avoir un ascendant dans tous les débats. La recherche de la vérité était, pour eux, une des missions essentielles.

1-La réponse des sophistes

La Grèce antique, à l'ère de Platon, était régie par les sophistes. Ce sont eux qui, au 5^{ème} siècle avant notre temps, gouvernaient et occupaient les institutions de la cité. On peut

³⁷ Platon, livre I, p.84.

comprendre que, liant la justice aux gouvernants et dirigeants, Thrasymaque reconnaît qu'elle est le droit qui revient au leader politique d'user de tout pouvoir afin de défendre ses propres intérêts. Ainsi, à la question de savoir ce qu'est réellement la justice, Thrasymaque répond : « écoute donc, dit-il. J'affirme que le juste n'est autre chose que l'avantageux au plus fort »³⁸. Cette définition a ceci de particulier qu'elle insiste et met en exergue la variable force physique prise comme un facteur qui fixe la différence naturelle ou sociale entre les hommes dans la cité.

La force, avons-nous dit, est une puissance physique, une donnée humaine qui ne peut être au fondement de la justice. Le plus fort, selon Thrasymaque, est le gouvernant, car il détient et exerce le pouvoir politique dans la cité. En assimilant la justice à la force, Thrasymaque pense aux multiples avantages et privilèges du pouvoir. Selon lui, la justice est le droit qui permet aux gouvernants de se servir du pouvoir selon ses intérêts. Dans ce sens, nous pouvons dire que Thrasymaque développe une approche utilitariste de la justice. Même si la justice permet aux gouvernants de se servir du pouvoir, elle consiste pour le gouverné à se soumettre et à obéir au pouvoir en place.

2- Les limites au discours des sophistes

Le regard que Platon porte sur la notion de justice part du constat selon lequel la politique est considérée comme un art, celui de gouverner la cité. Or, tout art a un objet qui lui est subordonné et dont il est au service. A cette fin, l'art politique est au service non du gouvernant mais du gouverné. Ceci revient à dire que le gouvernant ne doit pas viser son intérêt, mais protéger celui du gouverné et, par extension, celui de toute la cité. C'est pourquoi le gouvernant perçoit une rémunération sous forme de récompense. Platon nous montre que cette approche, énoncée par les sophistes au sujet de la justice, repose sur les grâces et les avantages qu'elle apporte au prince. Ces sophistes sont justes non pas par la maîtrise de la nature de la justice, mais pour l'amour de ses seuls privilèges. A l'opposé de cette lecture utilitariste de la justice, Platon laisse entendre que :

*Dès lors Thrasymaque, il est évident qu'aucun art ni aucun commandement ne pourvoit à son propre bénéfice, mais comme nous le disions, il y a un moment, assure et prescrit celui du gouverné ayant en vue l'avantage du plus faible et non celui du plus fort*³⁹.

³⁸ Platon, livre I, p.87.

³⁹ Platon, livre I, p.95.

D'après Socrate, si la justice est au service non pas des seuls gouvernants mais seulement des gouvernés, c'est justement parce qu'elle permet et favorise une vie paisible dans l'entente et la collaboration entre les hommes. Par contre, l'injustice est une source de discordes qui crée des rivalités entre les citoyens dans la cité. Un gouvernement juste est donc au service de la société, des hommes mais aussi des gouvernants et des gouvernés. Ces analyses de Platon soulèvent la question de la nature de la justice. Ainsi, les deux éléments de réponse clairement mentionnés se sont avérés insatisfaisants. Pour mieux définir la justice, nous devons prendre en compte les divers aspects et contours qui fondent ce problème afin de faire ressortir une problématique cohérente.

3- La problématique fondamentale de la justice

Les dialogues que Socrate entretient avec ses interlocuteurs portent sur la recherche première d'une définition à la notion de justice. Bien que les éléments de réponse des sophistes et de l'opinion publique sont faux, l'on observe que ceux-ci soulèvent le problème de la justice dans ses différents contours. Sachant que le discours commun assigne les sentiments d'amour et de haine à la justice. Ceux-ci sont des états, des moments affectifs dont l'homme ne peut se passer. Si Platon rejette la justice fondée sur les émotions, les sentiments, c'est justement parce que ceux-ci sont une partie de l'homme. Les sentiments sont des états qui provoquent le bien être de la vie végétative de l'homme. Mais selon Platon, la justice ne tient pas compte des états affectifs. En rattachant la justice aux institutions et aux gouvernants, les sophistes définissent celle-ci comme l'avantage du plus fort.

Selon Platon, la véritable justice met en exergue la politique du gouvernant à savoir celle d'accomplir sa tâche non pour lui-même, mais pour le compte de la cité, de la société. La justice ici est effectivement un principe qui normalise la société. En clair, quelle est donc réellement la nature de la justice qui doit créer les situations, les circonstances favorables au développement en permettant le bonheur des citoyens ? Les tendances sont clairement opposées dans la mesure où l'on constate que d'une part, le discours commun des hommes donne une définition relative et subjective à la notion de justice tandis que les sophistes conçoivent celle-ci comme étant utilitariste car elle est au service des gouvernants qui nourrissent l'idée de toujours défendre leurs propres intérêts au détriment de ceux des couches sociales défavorisées. Mais pour Platon, la justice n'est ni relative ni utilitariste. La question qui se pose est alors celle de savoir quelle est la véritable nature de la justice au sens de Platon.

III- L'âme et la cité dans les lois

Platon considère que toute cité est dans un état de guerre non déclarée avec toutes les autres cités. Ainsi, la législation doit être conçue de façon à donner la victoire à la guerre. Il fait facilement admettre à ses compagnons que le même principe s'applique aux relations entre les villages, les familles dans un village, et entre les individus. Il admet ensuite que chaque individu est en guerre avec lui-même et que la victoire sur soi-même est la plus importante de toutes. Cela permet à Platon d'inverser le sens de l'argumentation et d'affirmer que familles, villages et cités ont besoin de remporter la victoire sur eux-mêmes. Une cité dans laquelle les meilleurs éléments assurent la victoire sur les plus mauvais pourrait être appelée « *supérieure à elle-même* », tandis qu'une cité où les citoyens injustes se sont associés pour asservir les justes pourrait être appelée « *inférieure à elle-même* ». Platon imagine alors une famille où il y a une querelle entre frères justes et injustes, et où on fait appel à un juge pour trancher la question. Le meilleur juge ne serait pas celui qui anéantirait les mauvais frères et permettrait aux bons de se gouverner eux-mêmes, ni même celui qui amènerait les mauvais frères à se soumettre de leur plein gré aux bons, mais celui qui réconcilierait les factions et qui, en leur donnant des lois, les rendrait capables de vivre en amitié les uns avec les autres. Platon applique alors ces idées à la cité. Le meilleur législateur s'inquiéterait davantage des guerres civiles que des conflits extérieurs et chercherait à éviter de telles guerres en créant la paix et l'amitié.

Le véritable but auquel doit tendre la législation, c'est donc la paix et l'amitié plutôt que la guerre. Bien que ce ne soit pas explicité, une implication présente dans le passage est que la paix et l'harmonie à l'intérieur de l'âme sont, de la même façon, préférables au simple contrôle de soi. Une discussion à propos de Tyrtée et de Théognis conduit alors à l'idée que le meilleur homme est celui en qui on peut avoir confiance en période de guerre civile. Cela requiert justice, tempérance et sagesse autant que du courage, car, du simple courage, même des mercenaires peuvent en montrer. Tout législateur doit par conséquent établir ses lois en ayant en vue la plus haute vertu, que Théognis appela la loyauté dans le danger et que l'on pourrait appeler la justice achevée. Beaucoup de choses ici nous rappellent la République. En particulier, il semble y avoir un parallèle entre la vertu dans la cité et la vertu dans l'âme individuelle. Une cité bien gouvernée sera placée sous la direction des meilleurs et des plus sages parmi ses citoyens, tout comme une âme vertueuse est sous la direction des meilleurs parmi les éléments qu'elle contient.

Dans les deux cas, l'idéal est une situation où les éléments mènent leur existence dans la paix et l'harmonie mutuelles plutôt qu'une situation où un élément impose sa volonté aux autres. Tout cela semblera familier aux citoyens, bien qu'ils puissent être troublés quand l'on décrit la victoire des meilleurs éléments sur les plus mauvais, dans une communauté, comme une victoire du juste sur l'injuste. Cela suggérerait que la définition de la vertu dans l'État présuppose une conception de la justice dans l'individu, tandis que, dans la République, la justice dans la cité est utilisée pour élucider la justice dans l'individu. En fait, il devient bientôt clair que les *Lois* ne vont pas simplement répéter la philosophie morale de Platon, car il entreprend critiquer ceux qui supposent que les législateurs de Crète et de Sparte avaient pour seul souci d'inculquer le courage. Cela revient à suggérer qu'ils ont fait tendre leur législation à une partie plutôt qu'au tout de la vertu. Le vrai législateur doit viser ce que Platon appelle *les biens divins*. Parmi ceux-ci, la sagesse vient en premier. Elle est suivie par la tempérance rationnelle.

Le législateur doit proclamer aux citoyens que les biens « humains » tels que la santé, la beauté, la force et la richesse sont subordonnés aux biens divins et que les biens divins considèrent la raison comme leur guide. Cela présente plusieurs particularités embarrassantes. Il en est une, évidente : c'est que la vertu de sagesse est maintenant appelée *phronesis* plutôt que *sophia*. Selon Platon, la justice est la vertu fondamentale parce qu'elle est considérée comme une condition de l'existence des autres. L'accent est donc mis sur le besoin d'harmonie entre nos sentiments et nos désirs, d'une part, et la connaissance ou l'opinion droite, de l'autre. Étant donné que dans la cité, la tempérance ou la maîtrise de soi est décrite comme un accord ou une harmonie entre les meilleurs et les mauvais éléments de l'âme ou de l'État. Cela peut nous induire à supposer que c'est elle, maintenant, la vertu clef.

Cette histoire est supposée nous aider à voir ce que signifient les termes supérieur à soi et inférieur à soi, et à nous rendre compte du fait que cité et individu doivent saisir la vérité de cette doctrine sur les forces qui sont en nous : une cité qui reçoit cette doctrine d'un dieu ou de quelques hommes de savoir doit l'établir comme une loi qui gouvernera ses relations avec elle-même et avec les autres cités. En fait, ces deux doctrines peuvent probablement être conciliées. Platon semble généralement éviter les références explicites à l'idée que l'âme comporte des parties. La sagesse et le courage ne peuvent pas être localisés dans l'élément qui raisonne ou dans le siège de la vaillance. En évitant de parler de parties de l'âme, Platon ne peut exprimer l'idée que l'âme vertueuse est sous la direction rationnelle en parlant de la domination de l'élément qui raisonne sur les autres. Au lieu de cela, la raison est

représentée par les jugements vrais qui peuvent être les jugements de l'individu ou de la communauté. Cela a une conséquence importante sur la philosophie morale des *Lois*.

Platon pense que la loi incarne la droite raison et que, par conséquent, nous agissons en accord avec la raison quand nous obéissons à la loi. En suggérant que la loi peut venir d'un dieu, Platon fait preuve de déférence à l'égard de ses compagnons crétois et spartiate, mais il est évidemment conscient du fait que, en pratique, nous ne pouvons-nous attendre à ce que, littéralement, les dieux nous pourvoient d'un ensemble de lois prêt à l'emploi. La référence à un homme de savoir pourrait suggérer un appel à un législateur philosophe comme les gouvernants de la cité. Mais, il fait plus souvent appel au jugement et à l'expérience des anciens. La loi incarne donc la sagesse accumulée de la communauté. Platon insiste sur le fait que les biens humains n'ont de valeur que lorsqu'ils s'accompagnent de justice. Puis il demande que, dans la nouvelle cité, les poètes soient tenus d'enseigner que la justice et le bonheur coïncident. Si les législateurs ne se rallient pas à ce point de vue, ils se contredisent, car ils affirment chercher le bonheur de leur peuple et ils lui demandent aussi d'être juste.

De plus, puisqu'il est impossible de concevoir comment une vie pourrait être heureuse mais désagréable, ils doivent aussi adhérer à l'idée que vivre de manière juste, c'est vivre agréablement. Platon a certainement raison de suggérer que la conception globale des buts de la législation dans les *Lois* requiert que la justice et le bonheur coïncident, mais l'importance donnée à la justice peut suggérer un certain nombre de problèmes. L'un de ces problèmes est que Platon a insisté sur le fait que les législateurs doivent inculquer la vertu en totalité, et non pas simplement une partie de la vertu. Il a ensuite traité de la justice comme de la troisième en importance parmi les vertus. Maintenant, en se concentrant autant sur la justice, il semble suggérer, soit que la justice, d'une certaine manière, englobe les autres vertus, soit que, du moins, elle est la plus importante d'entre elles. Il vaut aussi la peine de remarquer qu'il ne donne aucun argument pour prouver que justice et bonheur coïncident vraiment. Tout ce qu'il fait, c'est de montrer que la législation milite pour le respect des valeurs fondamentales de la cité. Platon a essayé de prouver que justice et bonheur coïncident. Un élément clef de son argumentation était que la justice est moins une question de comportement extérieur que de constitution interne de nos âmes. L'âme juste, c'est une âme dans laquelle chacune des parties accomplit la fonction qui lui est propre et qui, par conséquent, fonctionne correctement dans son ensemble.

La justice est à l'âme ce que la santé est au corps. Une seconde idée clef est que chacune des parties de l'âme a des plaisirs qui lui sont propres, mais que les plaisirs de la partie qui raisonne, plaisirs que goûte au premier chef le philosophe, sont préférables à ceux

des parties inférieures. En réalité, il semble identifier la justice avec le comportement juste. Il ne peut par conséquent invoquer la thèse que les plaisirs intellectuels ont une valeur particulière à l'appui de la doctrine selon laquelle l'homme juste est plus heureux que l'injuste. Il se peut que la conception la plus claire de la justice soit celle où Platon discute de l'injustice en relation avec le châtement. Là, il commence par rappeler la démonstration du fait que toute personne injuste l'est involontairement. Il considère que cela implique que quiconque accomplit une action injuste l'accomplit involontairement, contredisant ainsi l'idée commune selon laquelle, bien que les gens accomplissent parfois involontairement des actions injustes, beaucoup de ces actions sont volontaires. La thèse que nul n'agit mal volontairement menace de saper la distinction qu'on fait généralement dans les tribunaux entre méfaits volontaires et involontaires.

Pour surmonter cette difficulté, Platon remplace la distinction entre actes injustes volontaires et involontaires par une distinction entre injustice et préjudice. D'après lui, quelqu'un qui cause un préjudice à autrui sans le vouloir ne commet pas un acte d'injustice. La justice ou l'injustice d'une action dépend, non pas du fait qu'elle cause un bien ou un mal, mais du fait qu'elle provient ou non d'un caractère et d'une disposition justes. Cela implique que nous pouvons mal agir, soit parce que nous faisons des jugements faux sur ce qui est bien, soit parce que nos sentiments de plaisir et de douleur ne sont pas en accord avec nos jugements et nous entraînent à faire ce que nous savons être mal. La sagesse est ce qui nous rend capables de faire des jugements droits, cependant que la tempérance et le courage garantissent l'harmonie de nos sentiments et de nos jugements. Rapproché de la définition de la justice, cela implique qu'être injuste, c'est mal agir parce qu'il nous manque une de ces vertus, ou davantage. Il y a donc un sens en lequel la justice est la totalité de la vertu, du moins pour autant qu'elle concerne notre comportement envers les autres.

Cette explication a beaucoup d'arguments à faire valoir. Elle aide, par exemple, à résoudre les problèmes soulevés par la définition de la justice individuelle dans la cité. En particulier, elle donne une explication beaucoup plus claire du lien entre la vertu de justice et l'action juste. À condition d'admettre que la raison approuve la moralité conventionnelle, elle aide aussi à combler le fossé entre la justice platonicienne et la justice telle qu'on la comprend ordinairement. Mis devant l'opportunité de détourner les fonds publics, l'homme juste jugerait à bon droit que ce serait mal. L'association de la sagesse et de la tempérance conduit ainsi à l'action juste. L'homme injuste, d'autre part, pourrait juger, à tort, qu'il serait dans son intérêt de détourner cet argent. Tout en se rendant compte que ce serait mal, il pourrait quand même céder à la tentation. Sa stupidité conduirait donc à une action injuste. Cette explication

pourrait aussi fournir un moyen de s'acquitter de la tâche que Platon assigne au Conseil Nocturne.

Les *Lois* sont directement concernées, non par la justice idéale du philosophe, mais par le genre de justice qui peut être atteint par les gens ordinaires. L'image de la marionnette des dieux est beaucoup plus utile pour décrire cela, puisqu'elle représente la raison, non pas comme quelque chose qui vient de l'intérieur de nos propres âmes, mais comme une forme de guidage qui vient de l'extérieur. Nous pouvons choisir de coopérer avec elle ou non même si Platon acceptait encore la doctrine de la tripartition de l'âme quand il a écrit les *Lois*, cela ne lui aurait pas été particulièrement utile pour décrire le genre de justice atteint par les citoyens de Magnésie. Même si, grâce à cette analyse, nous pouvons résoudre beaucoup de difficultés soulevées par les façons dont Platon traite de la justice, nous devons reconnaître qu'elle ne résoudrait pas tous les problèmes. Certaines des difficultés subsistantes sont liées à la psychologie morale des *Lois*. Par exemple, même si nous voyons une référence indirecte à l'âme tripartite, il nous faut reconnaître que l'ardeur se voit donner un rôle très différent de celui qu'elle avait dans la cité. Un problème encore plus sérieux concerne les relations entre la justice et le bonheur. Si le genre de justice atteint par les citoyens des *Lois* est différent de celui qu'atteignent les philosophes dans la cité, les *Lois* ne peuvent tout simplement pas tirer parti des arguments par lesquels Platon démontre les avantages de la justice.

Chapitre III : LA VERITABLE IDEE DE LA JUSTICE CHEZ PLATON

Le but véritable de toute société nous amène à nous demander ce que recherchent et poursuivent les individus en société. Qu'est-ce qui poussent les hommes, pourtant si différents entre eux, à s'accepter et à vivre ensemble ? Afin d'apporter des éléments de réponse à cette question, il faut d'emblée reconnaître et dire que les différences naturelle et sociale ne sont pas un obstacle à la volonté collective de vivre ensemble, car elle crée une diversification des êtres et des tâches à accomplir dans la société.

I- l'objectif ultime de toute association politique

Toute cité ou société recherche et vise le bonheur en soi, l'autoréalisation de chaque homme en société et l'épanouissement des individus. Cette quête sans fin du bien-être ne consiste pas à méconnaître et à ignorer les inégalités naturelles, mais à se servir d'elles pour développer et défendre une sorte d'équité et de justice qui accordent les mêmes privilèges et chances aux individus d'atteindre le bonheur qu'ils contemplent. L'homme ne peut pas s'auto-réaliser, se penser et penser sa vie entière et celle des autres hors du cadre social, car c'est cette dernière comme instance sociale et régulatrice des comportements et conduites qui rend et défend la liberté, les droits de l'homme tout en permettant à ce que l'homme puisse connaître le bien-être social qu'il poursuit.

Dans ce sillage, Hegel stipule que : « *l'Etat a un tout autre rapport avec l'individu, étant donné que l'Etat est esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même, de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il en est membre* »⁴⁰. L'individu, vis-à-vis de l'Etat, a un devoir de soumission et d'obéissance car c'est cette instance politique et administrative qui lui permet d'être libre, d'avoir une vie normale et par là connaître les bonnes grâces de la justice comme vertu de l'âme. La vie de l'homme ne se déroule pas hors de la cité, de la société et encore moins de l'Etat, car c'est ce dernier qui permet à l'homme d'atteindre son but : vivre dans un monde où tous les hommes sont heureux car ils vivent en paix et sont en harmonie avec les normes et les justices en vogue dans leur milieu d'appartenance.

1- De l'idée de différence naturelle au processus de diversification sociale

L'idée de société humaine relève de la pluralité dans la mesure où elle renvoie à un ensemble de personnes liées par des affinités historiques, géographiques, culturelles et professionnelles. Ces individus, certes étant en interrelation et en interaction, restent différents

⁴⁰ F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou du droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, librairie philosophique, Paris, 1986, p.258.

entre eux. Ainsi, les différences que l'on peut décèler au niveau de ces derniers se situent entre deux facteurs : la force physique et l'intelligence. A l'état de nature où l'on observe la manifestation de la force physique, on peut constater que les individus ne possèdent pas le même degré de force. La force physique est relative, car elle varie d'un individu à l'autre dans la mesure où certains sont potentiellement forts et d'autres par contre ne le sont pas du tout. Ainsi, nous comprenons directement pourquoi le droit et la justice ne peuvent pas se fonder sur la force, car une fois que l'individu possède plus de force que son prochain, l'idée du droit cesse de s'appliquer de la même manière à tous les hommes.

Par ailleurs, l'intelligence, considérée comme cette capacité pour un individu de faire usage de sa raison, peut aussi être un trait spécifique, une marque qui fixe et fonde une différence entre les citoyens. Ce facteur est aussi relatif, car il varie selon les hommes. Partant sur cette base, nous pouvons dire que la force et l'intelligence sont deux traits fondamentaux qui expriment et conditionnent la différence entre les hommes en société. Ces différences sont naturelles et en ce qui concerne leur réalisation, elles méritent d'être cultivées. A cette fin, les différences naturelles impliquent la production des différences sociales, condition primordiale des inégalités dans les différentes sphères d'activités que les citoyens exercent au quotidien.

2- Le travail : facteur de division sociale

Le travail est communément considéré comme le moyen par lequel l'homme parvient à satisfaire ses besoins fondamentaux. C'est dans ce sens que Jean Fourastie, dans une enquête menée en France, laisse entendre que : « *A la question pourquoi travaillez-vous, 95% des français répondent pour gagner de l'argent* »⁴¹. Bien que cette réponse soit vraie, elle est limitée dans la mesure où elle restreint la vision du travail à l'aspect essentiellement pécuniaire. Ainsi, le travail est une activité qui facilite les liens entre l'homme et la nature d'une part et entre les hommes en société. Il s'agit d'une vaste entreprise qui fixe et oblige l'homme à s'investir et à mettre ses capacités et énergies dans l'accomplissement d'une tâche précise. Nous devons considérer le travail comme une activité précieuse que l'homme s'attèle à exercer afin d'être utile à la société. Il existe dans la société par l'activité qu'il exerce. C'est une chose qui fait dire à George Friedmann que : « *le travail se justifie en soi lorsque le travailleur voit les services qu'il rend utiles à la société* »⁴². C'est sur la base des différences d'ordre naturel et social que la société se complexifie et se diversifie. Elle est aussi considérée parce que l'activité exercée par chacun répond à ses capacités physique ou intellectuelle.

⁴¹ J. Fourastie, *Pourquoi nous travaillons*, Paris, Puf, 1984, p.11.

⁴² G. Friedmann, *Où va le travail humain ?* Paris, Gallimard, 1956, p.70.

Aucune activité n'est sans importance, vu le rôle qu'elle joue dans le tissu et l'équilibre de la société.

II- une clarification scientifique autour de la notion de justice

La définition de la justice ne fait pas l'unanimité parce que le contenu de cette notion est très différent suivant l'option philosophique de chaque auteur. En effet, la justice est un concept présent dans toute conscience. Elle désigne :

Le caractère des lois et des conduites qui respectent rigoureusement le droit de chacun⁴³. C'est aussi « une vertu de l'homme qui s'efforce de penser selon la vérité avec une loyauté parfaite, non seulement conformément aux lois et aux droits, mais à une exigence intérieure qui lui rend sensible et clairvoyant à l'égard de chacun et de l'ordre des choses⁴⁴.

Pour les anciens Grecs, la justice était considérée comme une disposition fondamentale de l'âme vertueuse. L'homme juste était celui qui se laissait gouverner par sa raison, qui se conduisait avec mesure et ne se laissait pas entraîner par les passions. Au regard de ce qui précède, nous nous proposons de présenter la conception de la justice qui s'organise autour de la conception des sophistes et celle de Socrate.

1- Conception sophistique de la justice

Selon Céphale, la justice est l'art de voler, mais dans l'intérêt de ses amis et au préjudice de ses ennemis. Elle consiste donc à servir ses amis et à nuire ses ennemis. D'après lui, la justice est un art, un vol avantageux et préjudiciable ; sa conception est ambiguë. Elle se caractérise par un chevauchement conceptuel notoire entre esthétiques et éthiques, le vice et la vertu. Il complique de ce fait d'avantage la conception de la justice lorsqu'il lui donne un fondement psychologique dans une perspective utilitariste. Cette conception est problématique, car il est effectivement difficile de faire coïncider la justice avec ce qui est antinomique c'est-à-dire le vol.

Le vol est un acte nécessairement injuste même s'il est posé pour nuire à ses ennemis ou l'avantage de ses amis. La définition de Céphale entretient la confusion entre la vengeance et la justice. Celui qui se fait justice même dans l'intérêt de ses amis, en faisant subir des préjudices à ses ennemis adopte seulement une attitude critique par rapport à la justice.

Ainsi, la justice, du point de vue des sophistes, est une notion relative. En effet, d'après eux la justice admet au moins trois définitions. Au préalable, « *la justice affirmerons-nous*

⁴³J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p.31.

⁴⁴I. Mouro et L. Millet, *Petite encyclopédie philosophique*, Paris, Edition Universitaire, 1995, p.102.

simplement (...) consiste à dire la vérité et à rendre ce que l'on a reçu de quelqu'un »⁴⁵. Céphale définit la vérité ici comme l'adéquation entre ce qui est dit et ce qui existe dans la réalité. Dire la vérité consiste à prononcer ce qui est conforme à la réalité des faits. Dans la perspective de Céphale, il s'agit de reconnaître ses dettes auprès de ses créanciers, leur montant et aussi de les restituer à temps convenu.

C'est d'ailleurs cette image que lui-même présente lorsqu'il dit à Socrate que la richesse qu'il possède, il tient la moitié de son aïeul et de son père. Cette définition de la justice renferme un double aspect : dire la vérité, reconnaître ce qu'on reçoit de quelqu'un et s'en acquitter. Il est important de rappeler que cette définition de la justice est purement mercantiliste. Cependant, cette définition de la justice de Simonide, reprise par Céphale et Polémarque, est loin de satisfaire la curiosité intellectuelle de Socrate, parce que :

*Si l'on reçoit des armes d'un ami sain d'esprit qui, devenu fou, les redemande, on ne doit pas les lui rendre, et que celui qui les rendrait ne serait pas juste, non plus que celui qui les rendrait ne serait pas juste, non plus que celui qui voudrait dire toute la vérité à un homme dans cet état*⁴⁶.

Pour Socrate, restreindre la justice à dire la vérité et remettre ce qu'on a reçu de quelqu'un est limitée dans la mesure où la restitution de l'objet doit tenir compte de l'état psychique et psychologique actuel de l'individu de qui nous avons reçu quelque chose. En filigrane, nous pouvons voir ici l'instabilité de l'homme, son devenir, tout coule et rien ne demeure, c'est-à-dire que l'homme peut être sain d'esprit maintenant et la minute qui suit, il perd cette qualité de l'esprit et devient un déséquilibré mental. Cette définition de la justice est relative, pourtant, Platon pense que la justice est une vertu cardinale, c'est un archétype c'est en cela qu'elle est universelle. Pour Socrate, il ne faut, en aucune façon, remettre si le propriétaire a perdu la sobriété de l'esprit. Ayant donc ainsi examiné cette première définition de la justice, il conclut qu'elle n'est pas celle qu'il recherche. La justice ne saurait être réduite à une quelconque énonciation de la vérité, pire encore à la restitution de ce que l'on a reçu. La deuxième définition possible découle du raisonnement de Polémarque à la suite de son père. La seconde interprétation de la justice est celle selon laquelle, il faut rendre à chacun selon son mérite : il s'agit une fois de plus de relativiser la justice, elle a désormais une tête chercheuse, elle a une logique calculatrice qui consiste à comptabiliser car il faudra faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis ; agir ainsi ne sera que justice pour le sophiste Polémarque, « *La justice c'est faire aux amis du bien et aux ennemis du mal* » ceci rejoignant,

⁴⁵ Platon, livre I, p.79.

⁴⁶ *Ibidem*, p.79.

la loi de Talion « *œil pour œil dent pour dent* », comme si la justice n'était qu'affaire d'une seule catégorie de personne partielle.

Cette conception de la justice ne convainc pas Socrate. Ainsi, par sa maïeutique habituelle, pour montrer les limites de cette définition, procède par une série de question pour déboucher sur une déduction :

*Par Zeus ! Répondis-je, si quelqu'un lui avait demandé :
Simonide, à qui et qu'est ce donne de dû et de convenable, l'art appelé médecine ? (...) Il donne au corps les remèdes, les aliments et les boissons.
Et à quoi, et qu'est-ce que donne de dû et de convenable, l'art appelé cuisine ? Aux mets les assaisonnements⁴⁷.*

La justice distribue aux amis et aux ennemis bienfaits et dommages il s'agit donc de faire à ses amis du bien, à ses ennemis du mal. Dans cette perspective, il est clair que le médecin est le seul capable de faire du bien à ses malades, en leur donnant des soins et à ses ennemis aucun soin. La justice pour Polémarque, Homère et Simonide est un art de dérober, en faveur, toutefois, de ses amis, au détriment de ses ennemis. Dans sa relativité, la justice consiste également à rendre service à ses amis et à nuire à ses ennemis. Une fois de plus, Socrate montre les limites de cette définition en illustrant le caractère perfide de l'homme, son hypocrisie, sa divergence et son ondoyance. Pour lui, l'homme se trompe toujours à ce niveau car certaines personnes sont bonnes, amies en apparence mais ne le sont pas en substance. L'homme est divers et ondoyant par le fait qu'il peut paraître ce qu'il n'est pas et être ce qu'il ne paraît pas. C'est dans ce sens que Platon affirme : « *Mais les hommes ne se trompent-ils pas à ce sujet, de sorte que beaucoup de gens leur semble honnêtes ne l'étant pas, et inversement ? (...) les bons sont des ennemis et les méchants des amis ? Néanmoins, ils estiment juste de rendre service aux méchants et de nuire aux bons ?* »⁴⁸.

Cette définition de la justice est contradiction avec ce que pense Polémarque, raison pour laquelle, ils la corrigeront et la justice devient donc faire du bien à l'ami bon et du mal à l'ennemi méchant. Socrate montre alors qu'en définissant ainsi la justice, elle perd toute sa vertu car celui qui commet le mal ignore l'existence du bien, le juste connaît le bien, c'est pourquoi, il fuit le mal. En rendant à chacun son dû, le juste n'excelle en aucun cas parce que, lorsqu'on fait du mal aux chevaux, ils deviennent pires. Ainsi, si l'on fait du mal de l'homme, il devient pire et s'éloigne davantage de la justice qui est une vertu humaine.

Nous pouvons comprendre que le propre de l'art est d'édifier, éduquer et instruire l'homme et non de le rendre ignorant. Conséquence logique, en pratiquant l'art de la justice,

⁴⁷ Platon, livre I, p. 80.

⁴⁸ Platon, livre I, p. 82.

on ne saurait rendre quelqu'un injuste car, par la vertu, les bons ne doivent pas rendre les autres méchants. Le juste ne fait point le mal. En conclusion,

Si donc quelqu'un affirme que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste doit préjudice à ses ennemis et service à ses amis, il n'est point sage celui qui tient de tels propos. Car il ne dit pas la vérité⁴⁹.

En définitive, par la maïeutique socratique, Polémarque finit par comprendre les limites de son point de vue. Pour Socrate, il n'est permis en aucun cas en effet et à personne à faire le mal car il n'est pas acceptable. L'insatisfaction de Socrate face à ceci conduit à une acception. Le plus fort selon lui, est le gouvernement. Il part du constat selon lequel, chaque gouvernement établit ses lois et pour son avantage. Par-là, il sous-entend que chaque gouvernement met sur pied des lois qui peuvent l'aider à faire asseoir son autorité sur le peuple afin d'imposer ordre, respect, harmonie et stabilité ceci en fonction des objectifs qu'il veut atteindre.

2- Conception socratique de la justice

Socrate, pour présenter sa conception de la justice, commence par montrer les limites de l'approche sophistique de la justice. Pour lui, la justice est universelle, c'est un archétype, c'est la raison pour laquelle il fait d'abord comprendre à Polémarque que le juste n'est pas un habile comptable, un calculateur, il pose des actes vertueux à ses ennemis comme à ses amis sans distinction. D'après Socrate, nul n'est méchant volontairement, c'est-à-dire que celui qui commet le mal le fait par ignorance ou méconnaissance du bien. La justice est avec tout, une vertu cardinale, c'est-à-dire qu'elle englobe toutes les autres vertus, elle est aussi un art et la particularité d'un art consiste à exceller sur celui qui le possède et le pratique, c'est en cela que celui qui l'applique tire avantage, joie, plaisir et satisfaction.

Il n'est donc pas étonnant que Socrate fasse savoir à polémarque en particulier et aux lecteurs, en général, que la finalité de l'art est d'instruire, et que le juste n'accorde pas intérêt et dommage à ses amis et à ses ennemis. Il doit agir conformément à sa raison. Le juste connaît le bien ainsi que ses fruits dans l'âme, c'est pourquoi il fuit le mal et le redoute. Le bien n'est pas à tête chercheuse. Partant de l'exemple du bon médecin, du bon matelot, il fait comprendre le caractère universel de la justice en montrant que cet art ne disparaît en aucun cas même lorsqu'on ne perçoit pas du salaire pour le travail qu'on effectue. Le bon médecin applique des soins aux corps malades, il n'est pas institué médecin par la nature dans la

⁴⁹ Platon, *op.cit.*,p. 84.

perspective de s'enrichir sur les maladies des autres. En prenant ces exemples, il montre que la justice n'est pas un bien étranger.

La justice vise alors en premier lieu le bien de l'objet auquel il s'applique, c'est justement pourquoi le vrai médecin ne doit pas s'enrichir par son art mais doit donner au corps des soins, des boissons, pour le bon fonctionnement de ce dernier ainsi que son maintien en bonne santé. Le vrai berger aussi n'engraisse pas ses moutons, ne leur applique pas des soins en vue de les vendre mais pour le bien de ces derniers. Il déclare à propos :

Mais l'art du berger ne se propose que de pouvoir au plus grand bien du sujet auquel il s'applique, puisqu'il est lui-même suffisamment pourvu des qualités qui assurent son excellence tant qu'il reste conforme à sa nature d'art pastoral⁵⁰.

Conséquence logique, l'exercice de chaque art ne cherche que le plus grand bien du sujet auquel il s'applique. Cette conception de la justice est à enseigner aux travailleurs camerounais dans la mesure où certains fonctionnaires perdent de vue ce pourquoi ils ont été employés dans la fonction publique. Ainsi, au lieu de rechercher le bien, le plus grand bien de l'homme en général, ils cherchent à s'enrichir. Au lieu de servir le peuple, ils se servent eux-mêmes c'est ce qui justifie la présence de la corruption, les détournements, la gabegie financière, la démagogie et tous les autres maux qui minent la société camerounaise.

De cette déclaration de Socrate, nous pouvons déduire que tout gouvernement, en tant que gouvernement, se propose uniquement le plus grand bien du sujet qu'il gouverne et dont il a la charge, qu'il s'agisse d'une cité ou d'un particulier. Les mots de Hegel gardent alors tout leur sens lorsqu'il déclare que « *L'État c'est l'incarnation de la raison, c'est la fin de l'histoire universelle. L'homme ne peut avoir une existence digne de sa nature d'être raisonnable que dans l'État* »⁵¹. Ce n'est que dans le cadre de l'État que l'homme peut avoir une existence digne de sa nature d'être raisonnable. Le gouvernement n'a pas d'autre fin que celui du bien du peuple. A ce sujet, John Locke affirme :

Ce pouvoir doit se réduire à mettre en sûreté et à conserver les propriétés de chacun en remédiant aux trois défauts dont il a été fait mention ci-dessus et qui rendaient l'état de nature si dangereux et si incommode. Ainsi, qui que ce soit qui a le pouvoir législatif ou souverain d'une communauté, est obligé de gouverner suivant les lois établies et connues du peuple, non par des décrets arbitraires et formés sur le-champs ; d'établir des juges désintéressés et équitables qui décident des différends par ces lois⁵².

⁵⁰ Platon, livre I, p. 94.

⁵¹ F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. de. A. Kaan, coll. Idées, Paris, Gallimard, 1963, pp.270-271.

⁵² J. Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. de D. Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, pp.245-246.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons dire que l'État, le vrai gouvernement, pour parler comme Socrate n'a d'autre fin que le bien, la tranquillité, la sûreté, l'épanouissement, le bonheur et le bien-être du peuple. La fin de l'État est donc en réalité la liberté comme le disait Baruch Spinoza. Pour Socrate, aucun art, ni aucun commandement ne pourvoit à son propre bénéfice, mais assure et prescrit celui du gouverné, ayant en vue l'avantage du plus faible et non du plus fort. Après avoir présenté les limites de l'approche sophistique de la justice, il présente sa conception. La justice est la vertu par laquelle chacun assume correctement ses responsabilités dans la société de sorte que tout se passe dans l'ordre : « *ce principe qui ordonne à chacun de remplir sa propre fonction pourrait bien être, en quelque manière, la justice* »⁵³ comme pour Platon, les individus ont différentes aptitudes, « *la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction* »⁵⁴. Ainsi, la justice peut s'observer à deux niveaux : au niveau individuel et au niveau collectif.

Celle-ci se présente ainsi, comme une force qui maintient chaque partie du corps, chaque partie de l'âme à ne faire que ce qui lui a été dotée par la nature. Pour Socrate, la justice consiste à ce que chaque chose s'acquitte bien de sa fonction par la vertu, « *l'âme n'a-t-elle pas une fonction que rien d'autre qu'elle ne pourrait remplir comme de surveiller, commander, délibérer et le reste ? Peut-on attribuer ces fonctions à autre chose qu'à l'âme, et n'avons-nous pas le droit de dire qu'elles lui sont propres ?* »⁵⁵. Il faut donc comprendre que la vertu de façon générale est la conduite marquée de pureté, de droiture, de sagesse et d'abstinence. Les fonctions de l'âme sont : surveiller, commander et délibérer. Ces différentes fonctions lui ont été dotées par la nature. La justice consistera à exécuter ces fonctions. Quant à la vertu, elle consistera donc à s'acquitter très bien de cette tâche. Pour Socrate, s'acquitter de quelque chose par *forcing* n'est pas agir par vertu, ni travailler. Ce travail est vertueux lorsque ce n'est que l'organe en charge de sa réalisation qui le réalise.

Ici, la justice apparaît comme la réduction et l'accomplissement d'un acte par rapport à la vertu que la nature nous a réservée à la réalisation de cet acte. Platon pense que la justice est le fondement de la cité et aucune cité ne peut atteindre son paroxysme sans la justice par le fait que c'est cette dernière qui régleme les rapports sociaux et permet aux citoyens de mener harmonieusement leur vie en communauté. Dans ce sens, nous pensons que la justice

⁵³ Platon, livre IV, p.185.

⁵⁴ Platon, livre II, p.118.

⁵⁵ *Ibid.*

est la structure de base de toute société et a un sens large, plus large qu'on ne l'entend communément : une société ne peut prétendre ordonnée que lorsqu'elle n'est pas seulement conçue pour favoriser le bien de ses membres, mais lorsqu'elle est aussi déterminée par la conception publique de la justice

Dans la conception platonicienne, la justice consiste à ce que chaque individu dans la société remplisse une fonction et rien qu'une seule. Il est important de rappeler que dans la perspective platonicienne, le rôle de l'homme est de bien remplir la fonction qu'il doit occuper dans la cité mais le choisir, c'est une tâche qui incombe la nature :

On fait mieux et aisément lorsque chacun ne fait qu'une seule chose, celle à laquelle il est propre, dans le temps, sans s'occuper des autres. La nature n'a précisément donné à chacun de nous les mêmes dispositions, mais elle a différencié les caractères et fait de l'un pour une chose et de l'autre pour une autre chose. Le laboureur ne fera sans doute pas lui-même sa charrue, s'il veut qu'elle soit bien faite ni sa bêche, ni ses autres outils agricoles. Le maçon non plus ne fera pas ses outils ; or, il lui en faut beaucoup à lui aussi, il en sera de même pour le tisserand et le cordonnier⁵⁶.

Il convient de rappeler que chez Platon, si la société n'est pas organisée de cette manière, elle n'est pas juste, c'est plutôt le règne de l'injustice qui consiste à l'empiètement du bien et de la tâche d'autrui. L'homme ne peut être juste que dans la mesure où il règle ses rapports avec les autres selon la loi naturelle. Ainsi, le fondateur de l'académie au travers de son approche de la justice, introduit un biais nouveau dans la tradition philosophique. La particularité du projet platonicien réside dans la valorisation de l'éducation. Elle permet de connaître les aptitudes des individus et leurs fonctions sociales. La vraie justice est axée sur les valeurs telles le Bien et la vérité. Elle est sagesse et participe à l'édification d'une société ordonnée et civilisée.

III- la justice dans la cité et l'individu en lien avec la division sociale

La justice a deux champs d'activités : la cité et l'individu. La première consiste au respect de l'ordre établi dans la cité. La deuxième quant à elle, consiste au respect de l'ordre établi dans l'âme. Lors du discours du cinquantenaire de l'École Nationale d'Administration et de Magistrature, Paul Biya définissait ainsi la justice :

La justice est la plus haute instance de régulation sociale et la poutre maîtresse de la démocratie dans un État de droit, rendre justice est une noble mission mais aussi une lourde responsabilité. Ici, c'est l'éthique et la déontologie qui doivent servir de guide. Et la République qui confie aux

⁵⁶ Platon, livre II, p.119.

*magistrats le soin de veiller au respect des lois ne peut tolérer des défaillances*⁵⁷.

1- La justice dans la cité

Selon Platon, la justice dans la cité consiste à la spécialisation des fonctions dans la division du travail. Il s'agit pour chaque classe de la société d'accomplir la tâche qui lui est assignée, et que le recrutement dans chaque classe se fasse d'après les aptitudes naturelles de chacun connues lors de l'éducation des masses. Le principe est le suivant : « *lorsque nous fondions la cité, comme devant toujours être (...) Que chacun ne doit s'occuper dans la cité d'une seule tâche, celle pour laquelle il est le mieux doué par la nature, (...) ce principe qui ordonne à chacun de remplir sa propre fonction pourrait bien être, en quelque manière, la justice* »⁵⁸. La société est juste quand elle réalise l'équilibre des trois classes qui la constitue : celle des artisans, celle des guerriers, celle des magistrats. Pour que la cité soit équilibrée et que la justice y règne, il faut que deux conditions soient remplies. Premièrement, les magistrats, les guerriers, les artisans doivent être justes. L'artisan serait juste, si la tempérance limite en lui, le goût de l'intérêt ; c'est dire qu'il ne doit pas avoir en idée de s'enrichir, il doit plutôt avoir en esprit que c'est pour le bien de l'homme de façon particulière et de la cité tout entière qu'il travaille.

Son travail concourt à l'harmonie dans la cité. Le guerrier, qui est attiré par la gloire, le serait si le dévouement limite en lui l'ambition. Le magistrat, attiré par la connaissance, le serait également si la prudence fait équilibre en lui la science. Deuxièmement, la justice règnera si chacun en restant à sa place, remplit la fonction qui lui est assignée. La sagesse, comme vertu suprême, réside dans la classe des chefs, car elle permet d'étendre leur action bienfaisante sur la communauté tout entière, le courage, ayant son siège dans la classe des auxiliaires permet aux gardiens de mieux se prémunir afin de promouvoir la stabilité, l'harmonie et la défense du territoire de toute la cité. C'est par la vertu propre de cette seule classe que l'État sera réputé courageux, la tempérance n'appartient pas exclusivement à l'une des classes et l'ingérence de l'un dans l'exercice des fonctions de l'autre briserait l'équilibre social de toute la cité.

Il en découlerait le désordre suivi de l'injustice si l'intérêt l'emporte. La république laisse la place à une autre forme de gouvernement, les cités imparfaites. Ainsi, la justice repose sur un principe de spécialisation des fonctions, de division du travail à telle enseigne

⁵⁷ Paul Biya, *Message à l'occasion de la célébration du cinquantième de l'Enam*, le 1^{er} Décembre 2009 au Cameroun.

⁵⁸ Platon, *op.Cit.*p.185.

que : « *chaque classe accomplisse la tâche qui lui est assignée, et que le recrutement de ces classes se fasse d'après les aptitudes naturelles de chacun* »⁵⁹. Ainsi du point de vue comportemental, seront qualifiés de bons, les citoyens qui agissent avec sagesse et occupent la place qui est la leur. Par contre, ceux qui agissent avec ignorance et mépris de la justice seront appelés mauvais. C'est ainsi que le comportement des hommes est déterminé par leur sagesse et le respect qu'ils doivent à la justice. Nous voulons dire que nous ne devons « *détenir que des biens qui nous appartiennent en propre et n'exercer que notre propre fonction* »⁶⁰. L'homme juste est celui qui se conduit en citoyen honnête, sage, vertueux ; n'occupe que la place qui est la sienne, de même n'exerce que la fonction qui lui est assignée d'après ses aptitudes. Ce profil d'homme, ne bénéficiant que de son effort personnel, de son travail, évolue en s'opposant au vol, à la corruption, aux détournements des fonds étatiques, aux fourberies et à bien d'autres maux qui ruinent nos sociétés.

Il suit par conséquent la voie de la raison et celle de la conscience. Il ne diffère en rien de la cité juste, il lui est semblable, car la cité était juste quand, « (...) *Chacune de ses trois parties s'occupait de sa propre tâche ; tempérante d'autre part, courageuse et sage par les dispositions et les qualités de ces mêmes parties* »⁶¹. Revêtu de ces qualités de citoyen honnête, il sera moins loué par ses concitoyens dans la cité. Au regard d'un point de vue comportemental, ce dernier met en lumière tous les écarts, voire toutes les irrationalités des hommes injustes ; lesquels nombreux dans la cité, vont essayer de semer la discorde. Il ressort de ceci que seule la cité juste peut résister à l'implosion. Il s'agira dès lors de cultiver les valeurs de justice, de sagesse, de vérité, d'honnêteté, et les vertus qui nous portent à les pratiquer.

De sorte que, si l'on peut dire d'une cité, qu'elle est maîtresse de ses plaisirs et d'elle-même : c'est de celle où la foule des hommes est dominée par la sagesse du petit nombre des hommes justes ; si les citoyens sont disposés de la sorte, il y aura tempérance. Ainsi pour Platon, « *mais la cité nous a paru juste quand chacune de ses trois parties s'occupait de sa propre tâche ; tempérante d'autre part, courageuse et sage par les dispositions et les qualités de ces mêmes parties* »⁶². Dans cet ensemble de vertus proclamées par Platon : la sagesse, le courage, la tempérance, la justice ; cette dernière (la justice) intègre ces trois vertus cardinales. Elle est d'après l'auteur des *Lois*, le principe fondateur de tout « contrat ».

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Platon, *op.cit.*,p.187.

Comme nous l'avons dit précédemment, il s'avère que pour Platon la création de la cité n'a pas pour dessein de rendre une seule classe heureuse, mais toute la collectivité. D'où le caractère civil de la justice. L'homme sera jugé dans son comportement social selon cette vertu. C'est dire que la justice décide de la valeur morale des citoyens. Il s'ensuit que, l'objectif de la justice dans la cité est d'établir l'ordre et la discipline d'une part, et d'autre part, non seulement le respect des citoyens, mais aussi surtout de créer le droit privé de chaque individu. Contrairement à Thrasymaque qui disait de l'injustice qu'elle est la plus puissante et la plus profitable, il n'en est rien. Cette apparente supériorité se manifeste dans les actes des personnes manquant d'honnêteté, de sagesse, de vérité. Cependant, ils reconnaissent avec Socrate qu'à cause de ces vices, aucune entreprise ne peut être opératoire ou efficace dans la cité. De ce fait, ces personnes, semblent obtenir un certain succès du moins durant une certaine période. Mais à la fin ; la fragilité de leur entreprise éclate et tout s'effondre.

2- La justice dans l'individu

Pour Socrate, l'homme juste est celui qui rend justice quoi qu'il coûte. Il affirme que : « *mieux vaut mourir que de faire périr un homme injustement* »⁶³, il continue en réitérant que : « *mieux vaut subir l'injustice que de la commettre* »⁶⁴. L'homme juste en tant que juste, ne différera point de la cité juste, mais il lui sera semblable. Ainsi, si la justice consiste dans l'État à ce que chaque classe remplisse uniquement la fonction qui convient à sa nature, elle consistera dans l'individu à ce que chaque élément de l'âme se cantonne strictement dans son rôle, autrement dit, à ce que l'élément apéritif ni le courageux ne se substituent au raisonnable pour le gouvernement de l'âme et la conduite de la vie. Ainsi :

*La justice est, ce me semble quelque chose de tel, à cela près qu'elle ne régit pas les affaires extérieures, son être réel et ce qui le concerne réellement, ne permettant à aucune des parties d'empiéter réciproquement sur leurs fonctions. Elle veut que l'homme règle bien ses vraies affaires domestiques, qu'il prenne le commandement de lui-même, mette de l'ordre en lui et gagne sa propre amitié qu'il établisse un parfait accord entre les trois éléments de son âme, comme entre les trois termes d'une harmonie*⁶⁵.

Selon Platon, la justice dans l'individu suppose que chaque élément de l'âme remplit une fonction propre, selon qu'il est dominé par sa raison ou ses sentiments. L'individu est juste quand son âme réalise l'équilibre des trois fonctions. L'âme humaine est ainsi faite qu'elle est le jouet de trois forces : la concupiscence, le courage et la raison. La

⁶³ *Id.*, *Apologie de Socrate*, trad. Claude Chrétien, Hatier, Paris, 1999, p.26.

⁶⁴ *Id.*, *Gorgias*, traduction inédite, introduction et notes par Canto, Garnier Flammarion, 508b.

⁶⁵ *Id.*, *La République*, pp.196-197.

concupiscence, désir qui pousse l'homme vers la satisfaction des besoins physiologiques et vers les plaisirs des sens, est aussi appât du gain : elle siège dans la partie inférieure de l'individu. Le courage, ambition de s'affirmer, est un instinct plus élevé. La raison guide l'homme vers le savoir et le conduit à la vérité ; c'est le principe noble de l'âme ; elle est comme un cocher dont le char est attelé à deux coursiers, l'un magnifique et plein d'ardeur, mais obéissant à la voix, l'autre, de mauvaise race, toujours en fureur, sourd aux exhortations et n'obéissant qu'au fouet ; son siège est la tête. Ces trois fonctions sont évidemment nécessaires.

Il s'ensuit que, la justice ne régnera dans l'individu que lorsqu'il y aura équilibre dans son âme, tempérance qui n'est que l'accord qui existe entre ces trois fonctions (la raison, le courage et la partie irascible). L'âme est donc subdivisée en deux parties harmonieusement par la raison. Pour Platon :

Il y a dans l'âme deux parties : l'une supérieure en qualité et l'autre inférieure ; quand la supérieure par nature commande à l'inférieure, on dit que l'homme est maître par lui-même. C'est un éloge assurément ; mais quand, par le fait d'une mauvaise éducation ou quelque mauvaise fréquentation la partie supérieure, qui est la plus petite, se trouve dominée par la masse des éléments qui composent l'inférieure, on blâme cette domination comme honteuse, et l'on dit de l'homme dans un pareil état qu'il est esclave de lui-même et dérégulé⁶⁶.

Platon, à travers cette citation, montre que si dans l'individu une dissension s'instaure entre ces deux parties, si elles s'arrogent une place qui n'est pas la leur, alors se produisent l'injustice, l'incontinence, la lâcheté, l'ignorance, et, dans l'ensemble, tout ce qui est vice. Il ne s'agit donc pas, pour Platon d'exclure la concupiscence, ce qui est impossible, puisqu'il définit une fonction de l'âme, mais de la situer à l'intérieur d'un ensemble ou dès lors elle trouve son sens et son utilité et que par conséquent règne la justice dans l'individu. De sorte, il réitère :

L'injustice provient précisément de cette substitution, qui s'opère par la révolte des parties inférieures contre l'autorité légitime de la partie la plus noble. La santé du corps résulte d'une heureuse hiérarchie des éléments qui la composent, la maladie de leur désordre, né de l'insurrection d'une partie contre le tout : de même la santé de l'âme et sa maladie, l'injustice⁶⁷.

Ainsi, On comprend pourquoi l'auteur du Criton confie la gestion de la cité à ces deux hommes qui sont sous l'emprise de la raison qui gouverne le monde ; des hommes chez qui la

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Platon, *La République* (Introduction), P. 29-30.

fonction raisonnable commande parce qu'elle sait ce qui est profitable pour chacune des parties de l'âme (désir, raison, l'ardeur au sentiment ou impétuosité) ainsi que la communauté entière qu'elles constituent à elles trois. De tout ce qui précède, il s'ensuit que pour Platon, la justice dans la cité et dans l'individu consiste respectivement à n'exercer que la profession qui nous a été dotée par la nature, que ce soit dans la cité que dans l'individu car ce qui se lit en grand caractère dans la cité se retrouve en petit caractère dans l'individu.

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette partie de notre travail, il était question pour nous d'examiner le problème de l'organisation de la société. Pour le faire, nous avons analysé deux orientations sur la définition de la justice en société : l'idée d'une opinion publique et le discours des sophistes. Partant sur cette base, nous avons dit que la société existe car elle est le résultat de l'effort humain. Afin de se maintenir en état et en équilibre, elle laisse émerger l'Etat, chargé de la gouverner. La justice est un principe qui cadre avec la vision première de l'Etat : la création des conditions favorables permettant aux hommes de rechercher le bien-être et l'épanouissement en société. Pour rendre concret cette vision en société, comment Platon conçoit-il la justice ?

DEUXIEME PARTIE :

**DE L'IDEE DE JUSTICE DANS L'HOMME ET DANS LA
CITE : LA VERITABLE CONDITION POUR LE PROJET
D'UNE CITE IDEALE CHEZ PLATON**

Introduction partielle

A la question de savoir ce qu'est la justice, nous disons que les tentatives apportées par Socrate n'ont pas permis de trouver de réponses satisfaisantes. Pour définir la justice dans son essence, Socrate nous fait comprendre qu'il est urgent et indispensable de la débarrasser de ses avantages pour la décrire dans le cadre des conditions idéales d'objectivité et de rigueur scientifique. En faisant un détour, un recours à la théorie du dualisme qui affirme l'existence du monde sensible et du monde intelligible, Platon appréhende la justice comme une idée du monde intelligible, à laquelle ne peut accéder que l'homme d'esprit, le philosophe, au terme de son accès à l'expérimentation de la dialectique.

C'est le seul philosophe qui a la mission ultime : celle de réaliser le projet humain d'une cité juste en se fondant sur un système articulé de normes du Bien suprême. Cette Deuxième partie a pour ambition de cerner ce qu'est la justice aussi bien dans l'homme que dans la cité. A cette fin, il importe de se demander si cette justice est promptement naturelle à la volonté de l'homme en société. L'homme est-il naturellement juste ? Mais si tel est le cas, d'où provient l'injustice ? Quelles sont les causes de l'injustice dans l'homme et dans la cité ? La justice étant la vertu de la cité idéale, quelle est sa finalité ? A quoi cela sert à l'homme d'être juste et de faire du bien ?

Chapitre IV : LA JUSTICE : ENTRE UNE IDEE MORALE CONSTITUTIVE DE LA NATURE HUMAINE ET UN PRINCIPE FONDATEUR DE LA CITE

La question de savoir ce qu'est l'homme renvoie à la nature et à l'essence de l'être humain. A cet effet, si le rationalisme conçoit l'homme comme un être raisonnable, le matérialisme affirme que l'homme, parce qu'il a un corps, est un être fait de matière, du matériel. Dans ce sens, l'être humain, de façon générale, est une structure psychosomatique, c'est-à-dire constitué du corps et de l'esprit. A cette fin, le corps rattache et lie l'être au déterminisme universel tandis que l'esprit, siège des opérations mentales, permet la connaissance des idées de la justice. Elle est, selon Platon, une idée intelligible et désigne la vertu par excellence de la cité. C'est par elle que le philosophe assure une bonne gestion et administre de façon fiable les affaires de la cité. Dans ce chapitre, nous avons pour ambition d'apporter des éléments de réponse à la détermination des caractéristiques de l'homme et d'une cité juste.

I- Les logiques sociales de la naissance d'une cité juste

Concrètement, la cité idéale et juste n'a jamais existé. Elle est fondée dans les conditions abstraites et idéelles. Car, Platon la décrit en précisant son origine et ses caractéristiques. L'idée de projet d'une cité idéale peut sortir des virtualités qu'à une seule et unique condition : promouvoir l'avènement des philosophes gouvernants et éclairés.

1- Le rôle de l'éducation

L'action d'une cité juste est chez Platon une action éducative. Une cité juste éduque à la vertu. Mais cette action éducative s'appuie sur une observation anthropologique fondamentale. Selon cette dernière, deux facteurs distincts mais complémentaires déterminent la formation de la concupiscence, de la colère ou de la raison, dont on sait qu'elles seront distinctement exploitées dans l'ordonnance de la Cité : la nature et l'éducation. Pour le premier, ce sont les forces et tendances qui existent en l'homme depuis sa composition biologique. En ce qui concerne le second, ce sont les influences que l'homme reçoit de son milieu social, soit sous l'effet d'une culture (instruction méthodique), soit sans culture.

Le problème, selon Platon, est que ces deux facteurs doivent coexister convenablement et harmonieusement pour être à même de façonner l'homme dans la vertu. Car la nature seule, ou l'éducation seule, ou même les deux ensemble mais sans harmonie, seraient tout aussi vaines pour la formation morale des gardiens de la Cité. D'après Platon, « *L'éducation est donc l'art qui se propose ce but, la conversion de l'âme, et qui recherche*

les moyens les plus aisés et les plus efficaces de l'opérer »⁶⁸. L'éducation concerne donc les deux parties qui constituent l'homme à savoir : le corps et l'esprit.

1.1- L'éducation du corps

La cité, dans son état primitif, ne peut être juste, elle le devient par l'éducation du corps qui prend ses pas dès la tendre enfance. L'âme de l'enfant doit être l'objet d'un soin constant, interrompu, pour arriver à la plus haute vertu. Le principe de cette éducation de l'enfant est bien expliqué, il faut éviter que l'âme de l'enfant s'habitue à éprouver des joies et des douleurs qui sont contraires à celles que nous recommande la loi. Les pratiques sportives imposées aux jeunes visent à développer leurs talents naturels. La pratique de la musique doublée de la gymnastique vise le développement harmonieux de l'homme.

A ce sujet, Platon affirme que : « *celui qui mêle avec le plus de beauté la gymnastique à la musique et dans la meilleure mesure les applique à son âme, celui-là, dirons-nous très justement, est parfait musicien et parfait harmoniste* »⁶⁹. Cette exigence de Platon est assortie d'une idée selon laquelle le juste est beau et bonne santé de l'âme humaine et de la cité. Ici, cette préoccupation est d'ordre politique car il faut habituer l'enfant à se conformer aux usages légaux de la cité. D'une façon générale, l'homme est animal apprivoisé et seule une bonne éducation peut maintenir ce dressage et même rendre l'homme le plus divin des animaux. La bonne éducation l'empêche de redevenir sauvage et même le plus sauvage de toutes les créatures.

1.2- L'éducation de l'esprit

En toute chose, explique Platon, le commencement est ce qu'il y a de plus important. Il faut donc, selon lui, d'une part obliger les poètes à composer des fables qui puissent favoriser l'apprentissage de la vertu, et enseigner la bonté et la magnanimité exemplaire des dieux. Platon, soucieux de garantir aux gardiens la vertu du courage, affirme qu'il faudra tenir des discours qui libèrent les citoyens de la peur, de la mort. En un sens, on peut donc dire que la conception éducative des mythes est littéralement politique. Il envisage une expurgation de la littérature, à supposer qu'elle ne fasse pas elle-même l'objet d'une exclusion. Il jette ainsi les bases d'une littérature d'État, c'est-à-dire d'un contrôle de *la poiésis* par *la polis*. Car ce sont bien des types théologiques et anthropologiques fixés au nom de la vérité et de la

⁶⁸ Platon, livre VII, p.277.

⁶⁹ *Idem*, livre III, p.163.

moralité qu'il impose, comme modèles, à la création littéraire mise au pas de l'éducation des futurs gardiens de la cité.

Ainsi, l'éducation du corps se complète par celle de l'esprit, tant il est vrai que l'homme est fait de corps et d'esprit. L'éducation de l'esprit consiste à raconter de manière purement narrative les fables aux jeunes enfants. Celles-ci ont pour rôle de réveiller l'intelligence et de l'orienter vers l'imitation des hautes figures de l'antiquité. Les potentiels futurs gardiens de la cité doivent écouter, dès leur tendre enfance, les paroles des fables qui les initient au sens de la tempérance, de la mesure et de la sagesse considéré comme une contribution à l'équilibre du corps. L'éducation de l'esprit vise en effet à amener le jeune à imiter autant que possible les grandes figures de l'antiquité et à habituer l'esprit au sens de l'ordre, la mesure, l'équilibre de la rétention et de la tempérance. L'idée d'une cité juste qui pose ses marques à travers l'éducation, a des caractéristiques qui lui sont propres.

II- Les critères sociaux d'une cité idéale

Platon nous dit qu'il existe un type précis de vertu qui caractérise l'individu et la cité. Afin de mieux penser le projet d'une cité idéale, il est urgent d'examiner la place et l'importance de chacune de ces vertus.

1- Les vertus dans l'individu et dans la cité

Selon le rapport d'homothétie, les vertus de la cité juste sont aussi celle de l'individu. Il importe donc d'élucider celles-ci dans la cité où elles sont le plus manifeste afin d'appliquer les conclusions efficientes dans l'observation que l'on se fait de l'homme dans la cité. Ainsi, quatre vertus sont utiles et à l'œuvre dans une telle cité : la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. Quelle est la spécificité de chacune de ses vertus.

1.1- La sagesse

Elle est la vertu correspondante au principe rationnel, à l'attitude avisée et à la capacité de faire des projets et de délibérer. Mais pour délibérer, il faut nécessairement détenir un certain savoir pour que le sage puisse être avisé dans ses délibérations et projets. De ce fait, nous voyons pourquoi Platon fait dire à Socrate que la vertu qu'est la sagesse à un savoir qui lui est propre. Mais la sagesse ici est un savoir qui lui est celui issu de la contemplation du monde intelligible et du bien, car eux seuls peuvent être le critère permettant de juger du bien-fondé de tout projet. La sagesse est donc cette vertu qui ne tend pas à agir seulement pour son

propre bien, c'est-à-dire pour celui du principe rationnel, mais pour le bien de l'ensemble des parties de l'âme. Raison pour laquelle elle est la mieux à même de diriger l'âme, car les autres parties n'agissent que pour leur propre bien au détriment de l'ensemble des parties.

1.2- Le courage

C'est pour cela que le principe du cœur, l'ardeur, doit se soumettre au principe rationnel pour le bien de l'âme et c'est en cela que consiste sa vertu en tant qu'elle doit agir selon sa fonction propre. Bien que ce principe ne soit pas à proprement parler rationnel, il doit apprendre ce qu'est le bien et le mal du principe rationnel, qui lui sait cela. En fait, ce principe ne peut différencier l'ami de l'ennemi, le mal du bien, à lui seul, car il ne peut contempler l'intelligible et encore moins le bien.

Ainsi, le courage consiste pour Platon à avoir des opinions vraies au sujet de ce qui est à craindre au non et à avoir une résistance aux tentations et obstacles détournant du courage. Par conséquent, nous pouvons dire que l'acte ne fait pas en lui-même le courage, mais que c'est qui fait le courage. Ce facteur ne peut-être, Platon, qu'issu d'une longue éducation. Le courage désigne la vertu par laquelle la cité se protège contre les attaques internes ou externes. C'est la véritable vertu protectrice de la cité.

1.3- La tempérance

Pour Platon, « *la tempérance est en quelque sorte un ordre, une maîtrise qui s'exerce sur certains plaisirs et certaines passions* »⁷⁰. Dès lors, nous pouvons dire que la tempérance est cette vertu qui vise une certaine maîtrise de soi, car pour qu'une chose soit harmonieuse, il faut que ses parties soient en ordre les unes par rapport aux autres, et ne soient pas libres de faire tout ce qu'elles veulent, dans la mesure où cela pourrait tendre vers la disharmonie. Or, c'est l'harmonie qui est recherchée dans l'âme, car l'harmonie est plus enviable que le chaos dans la Grèce antique. Au final, cette espèce de modération est vue en premier lieu comme la maîtrise du principe désirant, et cela pour tendre vers l'harmonie. C'est d'ailleurs, comme nous l'avons vu, au principe rationnel et à l'ardeur de maîtriser le principe désirant.

Mais Socrate montre finalement que la modération est ici un accord entre les parties quant à celles qui doivent obéir et celles qui doivent diriger, la partie la meilleure étant le principe rationnel, la partie auxiliaire étant l'ardeur et la partie la moins bonne étant le principe désirant. Cette vertu permet ainsi d'éviter les conflits intérieurs et que ce ne soit pas

⁷⁰ *Idem*, livre IV, p.182.

une mais toutes les parties de l'âme qui jouissent de la volonté de la partie qui domine. Nous pouvons tout de même remarquer une chose, c'est que contrairement à la sagesse et au courage, la tempérance n'est pas propre à une partie de l'âme. En fait, elle relève plus des relations entre la sagesse et le courage d'une part et entre les différentes parties de l'âme d'autre part.

1.4- La justice

La dernière vertu et la plus importante est la justice. D'après Platon : « *elle consiste à faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui* »⁷¹. La justice pour sa part, consiste à faire selon notre fonction propre, ce en quoi nous sommes le plus doués, et de délaissier ce qui relève de la fonction propre des autres parties. Elle est la condition nécessaire au bon fonctionnement de l'âme et à son harmonie. Nous pourrions penser que finalement la justice et la tempérance sont similaires, mais en réalité, les deux vertus sont distinctes. De fait, nous avons vu que la modération s'occupe de l'accord entre les vertus de qui est la meilleure et qui est la moins bonne. La justice, elle consiste à ce que chacune des parties s'occupe de ses propres affaires et qu'elles aient conscience que leur fonction propre est d'agir pour le bien de l'âme entière.

Si la tempérance consiste en une connaissance de soi concernant notre supériorité ou infériorité, la justice, pour sa part consiste en une connaissance de soi beaucoup moins restrictive, celle de notre fonction propre. Par ailleurs, elle est ainsi la condition nécessaire à toutes les autres vertus, car sans elle, celles-ci seraient tentées de sortir de leurs domaines d'action. La justice permet que les différentes parties agissent selon leurs fonctions propres et y perdurent. Nous pouvons donc dire que la vertu dans l'âme est la justice et que quand nous sommes justes, alors nous sommes nécessairement sages, modérés et courageux.

2- La justice dans l'Etat : la place des lois chez Platon

Nous avons à faire précisément ici à un duel entre Socrate et Thrasymaque dans lequel ce dernier après avoir exposé les désavantages de la justice est amené à répondre laconiquement à des questions de Socrate qui défend le contraire. Nous savons que les écrits de Platon ont exercés une influence considérable sur toute la pensée occidentale alors qu'il n'a pas légué de thèses, à proprement parler, à la postérité. Nous allons tenter de dégager sa thèse dans ce dialogue dominé par Socrate et qui relève « *le grand défi de l'efficacité ou non*

⁷¹*Idem*, livre IV, p.185.

de ses arguments face au sceptique moral »⁷². Socrate tente de convaincre un Thrasymaque très méfiant de l'intérêt qu'il y a à être juste en passant par des grands ensembles, une cité, une armée ou des brigands.

En ce sens Socrate détourne l'attention de Thrasymaque en la concentrant sur la justice prise dans la société dans son ensemble. Platon le conduit ainsi à accepter indirectement les propos de Socrate car il ne sent pas son argumentation directement attaqué par ce qui est énoncé. Qui plus est, selon Socrate, il est difficile de contester son argument surtout que dans l'essence même de l'Etat. Pour la constitution de cet ensemble il doit y avoir concertation car selon lui nul ne se suffit à lui-même. Et s'il y a concertation et entraide c'est qu'il y a justice dans le groupe entre les individus. Car, l'injustice produit des dissensions, des haines et la justice produit des amitiés. Que des individus placés sous « *le voile d'ignorance* »⁷³ seraient d'emblée justes entre eux à partir du moment qu'ils se concertent ensemble pour répondre à un quelconque besoin social.

L'Etat est juste quand chacun accomplit ses fonctions propres en vue du groupe. Les individus d'un groupe donné sont par conséquent justes lorsqu'ils passent de l'ignorance à la sagesse. S'ils s'abstiennent d'être injustes, ils deviennent plus capables affirme Socrate par une question insinuante. D'ailleurs Socrate fait directement le lien aussi entre la compétence et la concertation. Ainsi, juste avant l'extrait que nous étudions Socrate démontre à Thrasymaque que comme le médecin dans l'exercice de la médecine ne cherche pas à tirer l'avantage sur les autres médecins mais sur l'ignorant en médecine, l'homme juste ne cherche pas à tirer avantage sur les autres hommes justes mais sur l'ignorant en justice qui est l'injuste « *le juste se révèle donc à nous bon et sage, et l'injuste ignorant et méchant* »⁷⁴. Ce n'est donc pas pour rien comme nous identifions la forme de la justice dans l'individu à partir de la forme de la justice dans la cité que Socrate met au fondement de la cité juste un sage à sa tête. En effet, les hommes appartenant aux trois classes de la cité doivent être qualifiés par les vertus de sagesse, de courage et de modération.

Pareillement quand entrent en harmonie dans l'âme ses trois parties c'est-à-dire la raison qui dirige, l'ardeur qui suit et le désir qui obéit, on conclut que l'âme est juste. L'injustice consiste à ne pas être dans un état d'harmonie intérieur, elle le rend incapable

⁷² *La République*, livre I, p. 76.

⁷³ J. Rawls, *La Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p.72

⁷⁴ *Idem*, livre I, p. 99.

d'agir en accord avec lui-même, en le soumettant à la dissension et au différend interne. Nous pouvons en déduire que la justice participe comme la vertu à un état de santé et d'unité de l'âme. Toute chose a une vertu propre qui lui permet d'accomplir ses fonctions, la vie est une fonction de l'âme. Les fonctions que Platon attribue plus à l'âme sont : « *commander, surveiller, délibérer* »⁷⁵. La vertu qui permet à une âme de bien commander et de bien surveiller est la justice. Le juste est capable d'agir et par conséquent capable de diriger. Il guide Thrasymaque ainsi vers un retour sur la condition du tyran injuste ou l'intérêt que peut avoir un dirigeant à être juste.

L'Etat juste est réalisable que si les gouvernants sont des philosophes. L'objection de Thrasymaque à la thèse de Socrate tient à ce qu'il pense que la justice est l'intérêt du plus fort que soi. En admettant ceci, il n'y aurait aucun intérêt à être injuste. Toute l'argumentation de Socrate tient à répondre aux critiques de Thrasymaque en passant de manière détournée par la justice dans l'Etat et dans l'individu pour en déduire ensuite que la meilleure cité, la cité juste est dirigée par un homme juste et non par un tyran comme le prétend Thrasymaque. Pour ceci, il montre que le tyran parfaitement injuste, qui garde l'injustice intacte en lui, incapable d'agir tandis que l'homme juste au sein de l'Etat juste qui est en accord dans ses pensées se porte mieux et détient beaucoup plus de capacités que l'homme injuste.

Ce ne sont donc pas les faibles qui font la justice par envie mais bien l'homme juste et fort. Car l'homme injuste est incapable d'agir, du fait qu'il sera en dissension interne, et dépourvu d'accord entre ses propres pensées, ensuite elle le rendra ennemi à la fois de lui-même et des hommes justes, il serait incapable d'accomplir quoi que ce soit. L'injustice rend incapable autant chez ceux qui la subissent, que chez ceux qui la commettent, aussi bien chez les hommes libres que chez les esclaves. Nous avons donc dévoilé les idées générales de Platon sur la justice dans la cité et la justice dans l'individu. Nous avons montré sa manière de procéder pour identifier les parties à partir des ensembles, sa méthode et son paradigme. Nous avons montré comment Socrate est partie d'une argumentation rigoureuse sur la société prise dans son ensemble et l'origine de l'Etat pour se diriger sur l'analogie entre les parties de l'âme et les classes de la cité, la nécessité du philosophe roi pour l'harmonie et l'établissement de la justice entre les membres de la cité.

3- Le gouvernement de la cité : la tâche ultime du philosophe-roi

⁷⁵ *Idem*, livre I, p. 103.

Le gouvernement de la cité juste repose sur l'élaboration et l'application des constitutions justes qui ont pour but non seulement d'organiser la cité mais aussi de forger le caractère de l'individu. Le concept constitution dérive du latin *constitutio* qui veut dire *arrangement ou disposition légale renvoyant aux lois et textes fondamentaux d'un Etat*⁷⁶. Les constitutions sont d'origine divine, dans la mesure où le législateur qui les rédige est inspiré par un dieu : Zeus. Les constitutions justes ont pour finalité de vaincre la guerre civile et personnelle pour instaurer la justice dans la cité et dans l'individu. Pour cela, Platon affirme :

*Pour ce qui est des moindres biens, c'est la santé qui ouvre la marche, en second lieu vient la beauté, en troisième rang, c'est la vigueur appliquée à la course aussi bien qu'à tous les autres mouvements qui s'opèrent au moyen du corps, au quatrième enfin la richesse, non aveugle, mais bien plutôt au regard perçant, pourvu qu'entre elle et la pensée réfléchie il y ait concomitance. Le premier maintenant des biens divins, celui à qui revient le commandement, c'est la pensée, à la seconde place est une sagesse mesurée que la réflexion accompagne, de ces deux premiers biens, combinés avec le courage, naîtrait, le troisième dans l'ordre, la justice, le quatrième bien, c'est le courage*⁷⁷.

Avant d'aborder cette question, il nous revient de nous acquitter d'un devoir, celui d'expliquer pourquoi les philosophes peuvent-ils gouverner la cité selon Platon. En effet, si Platon veut que les philosophes soient rois, c'est parce que le gouvernement qu'il réclame est un gouvernement de savoir, c'est-à-dire qu'il suppose que ces dirigeants connaissent le Bien ou la Vérité. Et pour que la vie humaine, une vie digne qui mérite d'être vécue soit possible, il faudra que les philosophes deviennent rois ou les rois philosophes. Dans ce sens, le pouvoir sera confié aux philosophes. Bien plus, il n'est rien de plus naturel, de plus raisonnable, que de confier le pouvoir à celui qui sait distinguer entre le bien et le mal, la vérité et l'erreur, le réel et la fausse apparence. N'est-il plus juste de confier le pouvoir à celui qui sait s'il est bon ou non de construire des arsenaux et de lancer des navires, plutôt qu'à celui qui l'ignore, au philosophe qu'au stratège, au banquier ou au démagogue ? N'est-il pas raisonnable de lui laisser aussi diriger l'éducation de la jeunesse, la sélection et la formation de l'élite, le choix et l'entraînement des futurs dirigeants de la cité, au lieu de laisser tout cela s'accomplir au petit bonheur, sans plan, sans méthode, sans principes ? Est-il dit que le savoir a moins de droit

⁷⁶ J. Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas et Sejer, 2004, p.75.

⁷⁷ Platon, *Les Lois*, œuvres complètes, tome XI, Paris, « Belles lettres », livre I, 1951, p.645.

d'exercer son influence sur la direction des affaires que le courage, la richesse, le talent oratoire ou tout simplement la naissance et la tradition ?

Toutes ces questions nous amènent à dire qu'il est juste et impérieux de laisser les affaires de la cité à la charge du philosophe, car ce dernier a la capacité de distinguer le bien du mal, la vérité de l'apparence. L'idée que le philosophe soit roi, constitue le fondement même du pouvoir politique à l'œuvre dans la cité. C'est donc cette conception qui va être à la base de la pensée politique platonicienne après la mort de son maître Socrate, car pour ce dernier, à la question de savoir quel type de changement peut transformer un Etat de mauvais en bon, il répond : un seul. C'est que les philosophes deviennent rois dans les cités ou que les rois deviennent à leur tour philosophe. C'est ainsi que Platon la stipule clairement par la bouche de Socrate lorsqu'il dit :

Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne sont pas vraiment et sérieusement philosophes, tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet, tant que les nombreuses natures qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces buts de façon exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y aura de cesse, mon cher Glaucon, aux maux des cités, ni, ce me semble, à ceux du genre humain⁷⁸.

En outre, nous pouvons dire que les maux ne cessent pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine ne se mettent à philosopher véritablement. Platon pensait pouvoir à un moment convertir Denys le jeune à ses idées politiques et philosophiques. Toutefois nous devons retenir que la politique avait toujours été une de ses préoccupations dominantes. Signalons aussi que Platon ne s'était jamais détaché de son ambition politique, c'est la raison pour laquelle, il reprit la plume de sa vieillesse pour tracer une autre illusion : celle qu'il a exposé dans les *Lois*. Cette nouvelle vision repose sur les mêmes principes, car elle est plus pratique et renonce à la communauté des biens, des femmes et des enfants. De plus, ayant montré la place du philosophe dans la cité, la tâche nous revient donc de montrer quelles sont les qualités que doit posséder le philosophe pour pouvoir diriger la cité.

⁷⁸ *Idem*, livre V, p.229.

III- L'injustice dans la cité et dans l'individu

Nous pouvons relever que si l'on est injuste alors l'équilibre entre les différentes parties ne peut être garanti et alors nous ne sommes pas vertueux, car être vertueux requiert d'avoir toutes les vertus.

1- L'injustice dans la cité : les causes des régimes corrompus

Si la justice dans la cité consiste pour chaque classe à remplir exclusivement la fonction qui convient à sa nature, l'injustice provient d'un renversement, d'une révolte des classes inférieures contre la classe dirigeante. Selon la loi naturelle qui stipule que ce qui naît est appelé à s'anéantir, Platon reconnaît que la cité juste finira par se corrompre le jour où les races de fer et d'airain, révoltées, réclameront le gouvernement de la cité, afin d'introduire dans la cité juste les causes qui seront à l'origine de son déclin. Passant au crible tous les régimes corrompus, Platon montre comme la cité devient injuste en partant de l'aristocratie à la timarchie, de la timocratie à l'oligarchie, de l'oligarchie à la démocratie et enfin de la démocratie à la tyrannie, considérée comme le régime le plus injuste et le plus corrompu.

1.1- La timocratie

Lorsque dans la cité ce sont les auxiliaires qui gouvernent, à partir de ce moment, nous sommes en timocratie. Comme ce sont les auxiliaires qui dirigent la cité, ils n'ont aucun philosophe pour les instruire de ce qui est bien ou mal, de ce fait la cité déjà n'est pas juste, car sans l'éducation qui leur fait défaut, ils agiront selon leurs ardeurs biens qu'ils reconnaissent la valeur de la raison pour atteindre le bien de la cité. Ce sont les militaires comme nous le savons, ils préfèrent la gymnastique, la chasse, la guerre par rapport aux activités intellectuelles et c'est dans l'exercice de leurs activités qu'ils recherchent l'honneur, la gloire et le pouvoir.

Dans la cité timocratique, c'est le courage et le talent militaire qui font que l'on devienne dirigeant. Pour ce qui concerne l'âme, elle est gouvernée par une ardeur de force. L'âme, chez les timocrates, est en conflit permanent entre le principe désirant et le principe rationnel. Il peut nous paraître clair qu'une telle âme accorde une grande importance à l'opinion des autres sur sa propre personne, c'est la raison pour laquelle Platon nous comprend qu'il est nécessaire de qualifier un tel individu d'homme arrogant et entiché d'honneur. Arrogant car plus il sera comblé de gloire et d'honneur par autrui plus il se sentira être plus important que les individus qui l'entourent. Nous pouvons aussi dire que l'individu, en contexte de

timocratie, jouit des plaisirs en cachette, par peur de représailles, ayant eu une mauvaise éducation, cela renforçant l'importance de l'éducation dans la cité idéale et l'importance donnée par l'individu à l'opinion d'autrui sur lui-même et aux richesses, car s'il jouit de ses plaisirs en cachette, ceci peut être en raison de son avarice ou de la peur de perdre l'estime qu'autrui a sur son propre compte.

1.2- L'oligarchie

Pour Platon, l'oligarchie peut être définie comme, « *le gouvernement qui est fondé sur le cens où les riches commandent et où les pauvres ne participent point à l'exercice du pouvoir* »⁷⁹. En effet, dans ce régime ce sont les riches qui, ayant amassé la fortune de la cité, peuvent diriger les institutions étatiques. L'homme oligarchique, pour sa part, est obnubilé par son désir de richesse. Contrairement à l'âme timocratique, celle dite oligarchique est dirigée par son principe désirant soutenu par l'ardeur pour dominer le principe rationnel. La cité oligarchique est dirigée par les plus riches citoyens, leurs richesses faisant leurs qualités de gouvernants et la cité étant soumise au désir permanent d'accroissement des richesses de ceux-ci.

Nous pouvons croire qu'un tel Etat est unifié et donc harmonieux, puis qu'il n'y a pas de conflit en tant que tel entre les différentes parties, cependant il faut se rappeler que la justice, qui est la vertu garantissant l'harmonie dans l'âme et la cité, n'y est pas présente, car elle n'est possible que lorsque la raison gouverne, car seulement dans ce cas-là le bien de toutes les parties peut être garanti.

1.3- La démocratie

La démocratie commence quand le peuple prend conscience que les riches au pouvoir le sont devenus par la lâcheté. En instaurant un régime démocratique, le peuple se réclame lui-même détenteur du pouvoir. Ainsi, un tel régime prône la liberté et l'égalité de tous les citoyens et en mettant un accent surtout sur la possibilité de rechercher le bonheur. Ce qui fait la particularité d'un tel régime c'est surtout la libéralisation des mœurs, des mentalités, l'initiative privée et parfois le droit de se conduire à sa guise et même contre les lois de la cité. La cité démocratique est une cité où l'on peut faire tout ce que l'on veut. Personne n'y commande réellement car personne n'y est tenu de commander, la liberté y est de rigueur. Ce

⁷⁹ *Idem*, livre VIII, p.310.

n'est pas la délibération avisée qui y sera considérée et estimée, mais plutôt l'opinion de la majorité :

*Avec quelle superbe un tel esprit, foulant aux pieds tous ces principes, sans aucunement se préoccuper de la nature des activités susceptibles de former pour les tâches politiques celui qui s'y destine, alors qu'on est respecté si on consent seulement à déclarer qu'on s'accorde avec les tendances de masse*⁸⁰.

L'âme démocratique est dirigée, elle aussi, par son principe désirant. Mais Platon distingue deux types de désirs : ceux qui sont nécessaires et bons et ceux qui ne sont pas nécessaire et mauvais. Le citoyen en démocratie cherche à assouvir tous ses désirs, son comportement est assez hasardeux car il est changeant en fonction du désir du moment et de l'influence de son entourage quant au choix d'assouvir tel ou tel désir.

1.4- La tyrannie

Un seul homme dirige, soutenu par la force militaire et par celle-ci domine toute la cité. Ainsi, l'homme tyrannique se présente un jour et s'impose par la force et la violence. Le régime tyrannique est, selon Platon, considéré comme le plus injuste. Le tyran, pour s'attirer la sympathie du peuple, se montre agréable au départ. Il devient protecteur et ami du peuple en distribuant les biens, les terres et les richesses de la cité aux citoyens. Cette approche politique favorise l'adhésion rapide du peuple à sa vision politique. Le peuple obéit au bon vouloir du tyran, celui-ci les utilisant pour assouvir tous ses désirs. « *L'homme tyrannique est totalement esclave de ses désirs* »⁸¹. Son principe rationnel est totalement endormi, le principe désirant domine comme dans les autres formes d'injustice, mais est mû majoritairement par les désirs d'ordre sexuel, il n'a que ceux-ci en tête et ne cherche qu'à les assouvir. Platon tient cet Etat pour semblable au sommeil et à l'ivresse : tous les trois consistent en un endormissement du principe rationnel, donnant ainsi libre cours à l'imagination du principe désirant.

2- L'injustice dans l'individu

L'homme injuste est celui qui prétend être ce qu'il n'est pas, agir en dehors des limites fixées par la nature, il est celui qui veut toujours plus que son lot. L'injustice, chacun de nous l'a ressentie à un moment de son existence. Il n'est pas exagéré de dire que c'est par

⁸⁰ *Idem*, livre VIII, p. 318.

⁸¹ *Idem*, livre IX, p. 335.

elle que s'éveille chez l'enfant une conscience morale, c'est-à-dire la faculté de porter sur ce qui existe un jugement de valeur. De ce fait, Platon définit l'injustice comme :

Une sorte de sédition entre les trois éléments de l'âme, une confusion, une usurpation de leurs tâches respectives, la révolte d'une partie contre le tout pour se donner une autorité à laquelle elle n'a point droit, parce que sa nature la destine à subir une servitude que ne doit point subir ce qui est de race royale ? C'est de là, dirons-nous, de ce trouble et de ce désordre, que naissent l'injustice, l'incontinence, la lâcheté, l'ignorance, et tous les vices en un mot⁸².

Selon cette clarification de Platon, nous pouvons dire que l'injustice dans l'individu se caractérise par : la révolte, la confusion, l'usurpation. C'est dans la relation à autrui basé sur un fond de rivalité, de comparaison, de partage et de classement que naît le sentiment d'injustice. Mais cette sensibilité à l'injustice peut s'interpréter de plusieurs façons. Elle peut témoigner la difficulté à accepter la justice, toute de rigueur et de sévérité en nous obligeant au partage et au renoncement.

Par ailleurs, On peut se demander si le fait que le sentiment d'injustice ne nous livre pas pour autant une connaissance positive du juste ne tient pas surtout à sa nature même. Ce sentiment renvoie à ce qui est vécu par un sujet qui n'est pas universalisable. Or la justice est ce qui vaut pour tous. Faire fond sur le sentiment pour déterminer un critère du juste et de l'injuste, c'est risquer de confondre son intérêt, ses désirs et la justice elle-même. Nous sommes partiaux dans nos jugements. Pour ce sentiment d'injustice, nous ne l'éprouvons pas forcément pour nous-mêmes. Il peut s'étendre au proche, ou même au lointain. Nous sommes souvent scandalisés par une injustice qui ne touche pas directement nos intérêts. Pourtant la sincérité et la générosité ne suffisent pas à elles seules de garantir le bien fondé de notre jugement. D'abord, parce que nous sommes alors confrontés à des points de vue différents du nôtre, également recevables par définition. Ensuite, parce que notre sentiment dépend des circonstances et des moyens par lesquels notre sensibilité est touchée.

2.1- La sédition des parties inférieures

L'injustice qui naît dans l'individu a pour cause la révolte des parties basses contre la partie qui commande l'homme à savoir sa raison. L'âme humaine comprend des éléments qui jouent chacun un rôle bien déterminé. La sagesse a pour rôle de conduire le corps par la raison, le courage assure la défense de l'âme.

⁸² *Idem*, livre IV, p. 197.

2.2- L'usurpation et la substitution des rôles

L'âme de par son origine naturelle veut donner la possibilité à chaque élément, dans la cité, de jouer rien que un seul rôle : celui qui lui est assigné. Ainsi, la justice par sa coercition amène la sagesse à penser la constitution de façon raisonnable. Le courage, en prenant appui sur les moyens techniques et efficaces, cherche à conserver l'équilibre et la stabilité de la cité. Par contre, l'injustice provient du désir qu'éprouve une partie de l'âme de jouer un rôle qui ne lui est pas assigné et qui ne correspond pas à sa nature.

2.3- La confusion des rôles

La composition de la société est bâtie sur un fond de stratification qui voudrait que chaque maillon de la chaîne sociale joue et occupe une seule place : celle qui lui est propre et reconnu par tous les citoyens. L'âme, aussi, est structurée par une stratification des parties qui la constitue, cette stratification doit respecter une certaine classification hiérarchisée des rôles et des tâches propres à chacune des parties. Dans la cité, le maintien de l'équilibre et de la stabilité sera respecté lorsque la spécialisation des rôles et des tâches prendra son effectivité sur le plan pratique. Ainsi, l'injustice proviendra de la confusion des rôles où il est difficile à chaque élément de l'âme de l'individu de respecter le rôle ou la tâche qui lui est assigné dans la cité

2.4- L'amour de l'appétit sensuel

Il s'agit d'une cause qui caractérise l'homme tyrannique dans la cité. A partir de son âme, nous voyons que la sagesse, en tant que première vertu, a perdu sa place et sa valeur, au point où en pensant qu'il est libre, l'homme tyrannique est en proie à ses désirs et passions personnelles. Il n'agit plus selon la raison, mais par et pour ses appétits sensuels. Nous comprenons d'emblée pourquoi Platon voit en cette cause, la consécration et le triomphe de l'injustice dans l'individu.

3- La place du bien dans le fondement de la vertu et le bonheur

Comme nous l'avons vu, la sagesse en tant que première vertu de l'âme a un savoir qui lui est propre car il s'agit de la condition nécessaire pour l'obtention de la sagesse. Ce savoir spécifique à la sagesse provient de la contemplation des idées du monde intelligible et précisément la forme intelligible du Bien. Pour clarifier la question du Bien, Platon nous dit que tous les hommes cherchent le Bien sans savoir ce qu'il est. Le Bien est lié au juste et au

beau car on ne peut connaître ceux-ci sans connaître le Bien. De ce fait, nous pouvons voir la nécessité de la connaissance de la forme du Bien quant à l'acquisition de la justice dans l'individu et dans la cité, vertu garantissant l'harmonie en ceux-ci. Platon soulève là une véritable difficulté, le Bien ne peut être défini que par une personne l'ayant déjà contemplé. C'est la raison pour laquelle Socrate nous dit qu'il est incapable d'apporter une définition satisfaisante à cette notion. Pour mieux nous éclairer sur la question du Bien, Platon va partir d'une analogie entre le soleil et le Bien. C'est la raison pour laquelle Platon stipule :

Le soleil donne aux choses visibles non seulement le pouvoir d'être vues, mais encore la génération, l'accroissement (...) avoue aussi que les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien de leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance⁸³.

La vue est ce sens qui permet à tout individu de voir les choses de la cité, mais elle ne nous permet pas de voir à elle toute seule, car il y a une condition nécessaire pour que les choses puissent être vues : que ces choses soient éclairées par la lumière. En permettant aux choses du monde sensible d'être vues, le soleil nous donne une meilleure vision. Le Bien permet aux choses de l'esprit d'être contemplées, pensées et connues. Le bien ne se contente pas d'éclairer le monde intelligible, il est la condition nécessaire pour que celui-ci puisse exister, perdurer et être ce qu'il est. Nous voyons que le bien est au-delà du monde intelligible de par ce qui découle de lui, il est au-delà de toute chose, peut être que de là provient la difficulté à dire ce qu'il est puisque le Bien nous permet vertueux et même est indispensable à l'existence de la vertu et que celle-ci permet d'arriver au bonheur puisque seul l'individu vertueux est dirigé par la raison agissant pour le Bien de toutes les parties de l'âme. Le Bien est la condition nécessaire pour atteindre l'idéal du bonheur dans la cité.

⁸³ *Idem*, livre VI, p. 267.

Chapitre V : LE BIEN SUPREME : ENTRE PRINCIPE ET FONDEMENT DE LA SCIENCE, LA MORALE ET LA POLITIQUE

Le Bien suprême, situé au-dessus de tous les biens, est une idée du monde intelligible accessible seulement au philosophe, considéré comme gouvernant de la cité juste. Ce Bien représente la norme transcendante, le modèle exemplaire qui inspire, éclaire, oriente et guide l'action politique et sociale du philosophe dirigeant de la cité. Ainsi, dans ce chapitre, il sera question pour nous de montrer comment le philosophe accède au bien suprême afin d'examiner en quoi cette connaissance stimule et impulse son action politique dans la cité.

I- Le mythe de la caverne et les étapes de la démarche dialectique

Le mythe de la caverne est la voie indiquée qui permet à Platon de mieux concevoir le chemin par lequel le philosophe dirigeant peut saisir l'essence de la connaissance du bien suprême. Pour Platon, il importe de mettre en exergue une science à travers laquelle le philosophe dirigeant peut devenir capable de connaître la nature et l'essentiel du bien suprême en se servant de la dialectique comme support indiqué.

1- Le mythe : esquisse d'une définition philosophique

Dans son étymologie grecque, le mythe vient de *muthos* qui renvoie à deux réalités bien précises à savoir : la parole, la fable ou alors une légende qui permet de créer une illusion. Ainsi, le mythe est un récit forgé pour répondre aux grandes questions que les hommes se sont toujours posées quand ils réfléchissent sur leurs origines, leur raison d'être, leurs destins au sein de leur univers de vie et aux grands phénomènes énigmatiques qui se présentent à eux de toutes parts. Un mythe n'est donc pas un récit gratuit destiné au seul plaisir de l'art et à l'enchantement, c'est la réponse à une question, la solution à un problème ou une explication. Le mythe renvoie quelque chose qui relèverait de la philosophie, car l'on entend par là la démarche de notre esprit qui cherche à savoir et à tirer au clair les grandes interrogations qui nous viennent devant le monde et devant nous, dans la mesure où, pour les formuler et pour y répondre, nous devons éviter de nous placer dans l'orbite propre à la science.

Dans les théogonies mythologiques, l'on discerne déjà, non seulement les grandes questions et la problématique essentielle qui intéressent les philosophes grecs, mais aussi l'état d'esprit général dans lequel ils s'y trouvent afin d'apporter chacun sa réponse: unité intégrale de l'Univers (divin et humain), unicité du principe des choses, importance fondamentale du devenir. Les premiers philosophes grecs ont encore gardé, chacun dans son système, des éléments d'ordre proprement mythique auxquels ils semblent commencer à

donner une valeur universelle et abstraite: l'Eau de Thalès, le Chaos d'Anaximandre, l'Air d'Anaximène, l'Amour et la Haine d'Empédocle. Et Platon, en ce qui concerne les explications dialectiques trop difficiles à mettre au clair, avait forgé des mythes qui pourront lui servir de véhicule. Dans la pensée de Platon, le mythe a pour but de matérialiser et d'habiller les intuitions, les conjectures et les idées, pour nous les communiquer dans l'imaginaire et non dans l'abstrait, car il n'enregistre pas les constatations, mais des explications. Par le conte qu'il nous fait, il nous suggère la situation ou la suite de conjonctures qui, en aboutissant à l'état de choses mis en question, en rend suffisamment raison pour satisfaire notre désir de connaître.

Dans un autre sens, le mythe nous permet d'accéder à l'essence de l'être et à la vérité. Il devient ainsi un instrument de la recherche, un discours réglé ayant une fonction exploratoire et prémonitoire qui cherche à annoncer la vérité et la réalité des choses. Ainsi, Bernard Seve affirme, « *le mythe est une incitation à regarder autrement le monde* »⁸⁴. Selon le contexte qui est propre à nous, le mythe cherche à connaître comment le philosophe dirigeant accède au Bien suprême, mais aussi à savoir la place de ce Bien dans l'action politique du philosophe dirigeant au sein de la cité. De ce fait, la reconnaissance que nous avons du Bien suprême s'effectue à travers une seule et unique science : la dialectique, qui vient après une initiation aux sciences propédeutiques.

2- Des sciences propédeutiques à la dialectique

La connaissance du Bien suprême passe par l'initiation aux sciences dites propédeutiques qui précèdent la dialectique. Selon Platon, le rôle de ces sciences est de, « *purifier et raviver un certain organe de l'âme, perdu et rendu aveugle par les occupations, organe grâce auquel on peut voir la vérité* »⁸⁵. On confond les deux, comme si la dialectique était la couronne de la science. En fait, Platon se singularise par l'octroi de deux natures : l'esprit scientifique borné et continu, l'esprit dialectique accouché par l'âme seule. Cette illusion d'une hyper-science dialectique vient de ce que l'on abandonne le monde du sensible pour s'élever à l'intelligible et que l'on imagine avoir modifié et libéré son âme pour tendre vers le ciel des idées. Or, il y a : « *chez Platon une différence entre science et dialectique* »⁸⁶ qui porte à la fois sur l'objet et sur la méthode. Pour les sciences propédeutiques, l'âme est

⁸⁴ B. Seve, *Phèdre de Platon*, Paris, Gallimard, 1987, p.17.

⁸⁵ Platon, livre VII, p. 287.

⁸⁶ *Idem*, livre VI, p. 266-267.

obligée, dans sa recherche, de partir d'hypothèses, en route non vers un principe, mais vers une terminaison. Dans ce sens :

Les géomètres, une fois qu'ils ont posé par hypothèse les notions, les maniant pour leur usage, comme des hypothèses, ils estiment n'en avoir à rendre aucunement raison. Puis les prenant pour point de départ, parcourant dès lors le reste du chemin, ils finissent par atteindre, en restant d'accord avec eux-mêmes, la proposition à laquelle ils se sont attaqués⁸⁷.

En ce qui concerne le débat entre sciences propédeutique et la dialectique nous savons que Platon avait tracé une ligne qui va du sensible à l'intelligible. Cela recouvre la perception et la sensation, car la première étant la conscience de la seconde : l'imagination et débouche sur la dialectique. Les sciences propédeutiques ne sont pas ce qui nous donne le réel, plutôt elles ne font que rendre possible la dialectique. Le chemin du sensible vers l'intelligible n'est pas dialectique mais scientifique. La dialectique ne s'instaure que dans l'intelligible. Les rapports unité-multiplicité ne se situent pas dans le rapport sensible-intelligible, mais ils se situent dans l'intelligible. C'est la dialectique qui doit pouvoir expliquer les rapports qui existent entre le vrai, le juste, le beau et le bien. L'unité dont il s'agit n'est pas celle du sensible, mais celle de l'autre monde : la récupération de l'unité du sensible est le travail des sciences propédeutiques et du savant. Il en ressort qu'il y a deux sections dans l'intelligible en question : la réalité (les idées) qui est réalité par rapport aux ombres, aux simulacres. Le passage ombre-réalité se fait par la science. En grec, c'est la *dianoia* ou la discursivité, la discursion. L'autre section est le domaine que l'on découvre en passant de l'essence (des idées) au Bien : la *noésis*, ce qui se nomme proprement la pensée.

Dans les deux cas, nous passons de la copie au modèle : le mouvement est parallèle. Mais le deuxième mouvement est un relais : le philosophe reprend le travail du mathématicien pour le mener plus loin, car les sciences propédeutiques vont de la multiplicité à la terminaison tandis que la dialectique va de la terminaison au principe. La philosophie est ici relais de la science pour l'emmener plus loin et la fonder dans une réalité qui ne serait plus arbitraire et même hypothético-déductive. Si nous nous en tenons à ces deux domaines à savoir : les sciences propédeutiques et la dialectique, l'on est amené à déduire que pour atteindre l'être, l'âme n'a pas besoin d'intermédiaire car le langage n'est pas valable pour dévoiler la vérité. Le langage est le signe des choses et les choses sensibles ne sont pas en possession de la vérité. Pour revenir sur l'opposition entre science-et dialectique, nous

⁸⁷ *Idem*, p. 268-269.

pouvons dire que la différence, ici, repose sur une utilisation différente de l'hypothèse. La question essentielle que nous pouvons nous poser est celle de savoir pourquoi la science est stérile et pas la dialectique.

Dans le cas des sciences propédeutiques, l'on utilise les hypothèses car les mathématiques ne prennent pas les hypothèses pour des principes, elles restent toujours dans le domaine des hypothèses. La dialectique, en tant qu'outil propre au raisonnement philosophique fécond, n'est pas seulement une méthode, mais une attitude de base qui suppose ce qu'elle cherche car elle l'a déjà en sa possession. Selon cette base, nous pouvons définir et illustrer deux types de vérités : l'homologie (similitude) qui est une vérité qui ne nous permet pas de progresser dans le raisonnement car elle nous amène à dire sous une autre forme la même chose. Ensuite, *l'aléthéia* qui est le dévoilement de la vérité du réel qui fait apparaître ce qui était déjà là.

3- La dialectique comme couronnement des sciences

Le philosophe, en se servant des sciences propédeutiques par le recours à la dialectique, devient le seul homme qui accède à l'idée du Bien suprême. La dialectique (vue comme outil et méthode philosophique) se présente comme le support des sciences. Dans ce sens, Platon affirme :

La méthode dialectique est donc la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé et l'élève vers la région supérieure, en prenant comme auxiliaires et comme aides pour cette conversion les arts que nous avons énumérés⁸⁸.

Ainsi, la dialectique se présente comme le couronnement des sciences car elle traduit le mouvement de la pensée qui, après s'être formée veut s'élever au-delà du monde sensible afin d'accéder à l'intelligibilité pour contempler les idées et les essences vraies. La question de dialectique constitue un énorme corpus. Ici, Platon est le premier à substantiver le concept qui se traduit de préférence par le verbe discuté. Nous voyons de ce fait une double clarification : dialoguer avec quelqu'un et discuter une question. Pour qu'il y ait dialogue, il faut au préalable qu'il y ait le logos, le discours, car il n'y a de dialogue que lorsque la parole tenue devient une affaire des hommes. Le discours ici, vue comme cette capacité humaine, a

⁸⁸ *Idem*, livre VII, p.292.

le même double pouvoir qu'avait le devin, le poète : celui de révéler, de dévoiler l'être, celui de persuader autrui.

Au départ, la dialectique est une certaine façon de faire usage du discours. Ainsi, le combat entre les sophistes et Platon est le combat entre l'éristique et la dialectique. La dialectique désigne donc une façon de pratiquer le dialogue, la science suprême. Quand on se propose de chercher la vérité, il faut accorder le droit d'interrompre son interlocuteur pour y voir plus clair dans ses propos et discuter avec lui sur chaque point de façon successive afin de parvenir à la vérité. La fausse humilité de Socrate, inférieure à la tâche, est expressive d'une véritable humilité. Par-là, c'est justement l'habileté de Socrate que de montrer que l'important, pour accéder au vrai, c'est de renoncer à vouloir discourir pour battre quelqu'un, car la réfutation et l'acceptation de la réfutation sont le signe d'un progrès dans le dialogue.

Mettre quelqu'un dans l'embarras par la définition l'amène à progresser et à éviter tout recours au discours des sophistes. La pratique socratique, plutôt que de montrer de façon didactique les contradictions de quelqu'un, consiste à lui faire vivre ses propres contradictions. En effet, le dialogue a pour mission de faire que s'exprime l'opinion, de permettre à l'âme de chacun d'exprimer les opinions non pas parce que Socrate en attend un profit, mais parce qu'il faut justement dépasser l'opinion. Mais seul le dialecticien est compétent, Socrate est capable de tirer des réalités de l'opinion de ses interlocuteurs, grâce au travail de la contradiction. Dans l'*Euthydème*, se pose la question de savoir ce que l'on peut bien raconter à un jeune homme pour le convaincre de devenir philosophe et vertueux.

Le débat entre Socrate et Euthydème est un échec, car il révèle l'impossibilité de communiquer entre le dialecticien et le sophiste. Ne peut rendre heureux qu'une compétence qui porte non seulement sur l'effet, mais aussi et surtout sur les fins. Ceux qui ne le savent pas eux-mêmes doivent se confier au dialecticien. Ce que capturent les généraux, ils ne sont pas eux-mêmes capables de l'utiliser convenablement, ils le remettent donc aux hommes politiques. De la même façon, les hommes de science qui capturent les idéalités ne savent pas les utiliser, ils les remettent aux dialecticiens. L'élan qui nous conduit vers une chose est l'idée d'un Bien final, d'un bien suprême qui permet d'élaborer la science architectonique : la dialectique, car elle porte sur les fins le plus éminemment.

4- Les différentes formes de dialectique

En partant de la liaison entre le corps et le monde sensible, nous devons reconnaître que seule l'âme effectue la dialectique. Il s'agit du mouvement par lequel elle se détache du monde sensible pour s'élever et contempler l'intelligibilité du bien suprême. A cette fin, la dialectique est donc une double attitude qui oblige le philosophe, après avoir contemplé l'idée du bien, de descendre à nouveaux frais dans le monde sensible pour traduire dans ses actions ce que son âme lui a permis de contempler dans le monde intelligible. Dans ce sens, nous avons deux formes de dialectique à savoir : la dialectique ascendante et la dialectique descendante.

4.1. La dialectique ascendante

Cette forme de dialectique révèle de manière significative l'étape par lequel le philosophe rompt et coupe les liens avec les évidences du monde sensible. Selon Platon, celle-ci a pour effet de remonter de concepts en concepts jusqu'aux concepts les plus généraux et aux principes premiers ayant la valeur ontologique. Cette forme de dialectique est employée pour mettre en exergue un mouvement général de l'esprit qui s'élève des sensations aux idées, de la beauté concrète au principe du beau, des fins individuelles à la justice universelle.

En général, quand nous parlons de dialectique ascendante, nous faisons référence aux dialogues de Platon portant sur l'amour du bien commun comme moyen de surmonter les marches de l'être en direction de l'être absolu, du beau absolu et du bien absolu. Dans ce sens, Platon affirme :

Quand, des beautés inférieures on s'est élevé, par un amour bien entendu des jeunes gens, jusqu'à cette beauté parfaite, et qu'on commence à l'entrevoir, on touche presque au but, car le droit chemin de l'amour, qu'on le suive de soi-même ou qu'on y soit guidé par un autre, c'est de commencer par les beautés d'ici-bas, et de s'élever jusqu'à la beauté suprême, en passant, pour ainsi dire, par tous les degrés de l'échelle, d'un seul beau corps à deux, de deux à tous les autres, des beaux corps aux belles occupations, des belles occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que de science en science on parvienne à la science par excellence, qui n'est autre que la science du beau lui-même et qu'on finisse par le reconnaître tel qu'il est en soi⁸⁹.

Etant donné qu'il s'agit de remonter jusqu'à ces principes, nous voyons comment l'esprit mobilise les ressources pour se reposer définitivement. Ainsi pour Platon,

⁸⁹ Platon, *Le Banquet*, œuvres complètes, Tome XI, Paris, « Belles lettres », 1951, 211c.

L'âme est forcément embarrassé, et, réveillant en elle l'entendement, elle est contrainte de faire des recherches et de se demander ce que peut être l'unité en soi, c'est ainsi que la perception de l'unité est de celles qui conduisent et tournent l'âme vers la contemplation de l'être⁹⁰.

Plus loin, il dit :

Il conviendrait donc de prescrire cette étude par une loi, et de persuader à ceux qui doivent remplir les plus hautes fonctions publiques de se livrer à la science du calcul, non pas superficiellement, mais jusqu'à ce qu'ils arrivent, par la pure intelligence, à connaître la nature des nombres, et de cultiver cette science non pas pour la faire servir aux ventes et aux achats, comme les négociants et les marchands, mais pour l'appliquer à la guerre, et pour faciliter la conversion de l'âme du monde de la génération vers la vérité et l'essence⁹¹.

Par la dialectique ascendante, le philosophe cherche la saisie de l'être qui existe au-delà du changement et de la diversité des choses sensibles. Par son élévation, le philosophe cherche à connaître les idées de justice et de bien suprême. En faisant référence à la théorie de Socrate, nous posons l'hypothèse qu'il existe des sages, capables de voyager par la voie unie du ciel, parce qu'ils ont déjà été capables de faire cette expérience de libération, et qui, à leur tour, sont capables de devenir des guides. Ainsi se fait la transmission du savoir, d'âme à âme. C'est justement cette expérience extraordinaire puisqu'il s'agit d'un individu unique, et d'un événement qui l'arrache à son monde quotidien ordinaire, qui nous est décrite ici. Cette expérience est un choc qui permet à la conscience de jaillir hors de ses liens.

4.2. La dialectique descendante

La dialectique descendante est un processus inverse du détachement. Il s'agit d'un mouvement par lequel l'esprit revient dans le corps et le réintègre. Nous supposons que pendant le temps de la méditation et de la montée de l'esprit dans les régions supérieures, le corps se trouve dans une sorte d'immobilité léthargique. L'action retour du dialecticien fait valoir une exigence en termes de mission qui lui revient à savoir celle de partager avec la cité toute entière les résultats de sa recherche.

Dans la cité, le dialecticien se présente comme la lumière qui éclaire et guide l'opinion des hommes. La dialectique descendante met en exergue le retour du philosophe dans la caverne pour partager avec les siens les fruits de la connaissance du bien suprême. Mais la

⁹⁰ *Idem, La République*, livre VII, p.283.

⁹¹ *Idem*, p.284.

mission première du philosophe est de montrer aux prisonniers leur erreur, eux qui discutent sans fin sur les ombres, persuadés qu'elles sont la seule réalité. Il revient faire leur éducation. Il est fort mal reçu par ces mi-aveugles qui ne croient pas en l'existence du monde des Idées, pourtant le véritable monde, car l'être humain est une âme bien plus qu'un corps. Un être humain est une âme immortelle appartenant au monde des Idées, une âme enchaînée dans un corps prisonnier des apparences sensibles. Le mouvement descendant doit permettre à l'homme de science qu'est le philosophe de naviguer de l'idée claire à l'ombre confuse. Ainsi, il doit revenir dans la cité, car l'engagement sophistique est différent de l'engagement philosophique.

Pour le sophiste, la cité est un jeu de forces, un système de pouvoir. Le but de l'engagement politique, au sens sophistique, est donc la conquête du pouvoir étant donné que l'art politique est une technique de domination. Inversement, le philosophe ne recherche pas le pouvoir, car la cité est une communauté de langage. Il s'agit d'une communauté enseignante qui élève l'humanité en l'homme, c'est-à-dire qui accroît la lumière de l'intelligence. Ainsi, dans la relation politique, chacun est le miroir de la pensée de l'autre, car toute connaissance passe par la médiation d'un écran, d'une image, sur laquelle s'opère la réflexion de la conscience. Il faut donc être deux pour que chacun s'élève jusqu'à la conscience de lui-même. La pensée ne reconnaît pour vrai que ce qu'elle reconnaît être tel. Dans ce sens, la vérité résulte de l'acquiescement intérieur qui accompagne la réminiscence. Seul l'enseignement qui passe par le mouvement descendant, au sens platonicien, peut faire une cité, c'est-à-dire une communauté véritable : l'écoute de la pensée attentive engendre l'amitié qui est le ciment des cités. C'est le mouvement par lequel la pensée partant des Idées revient jusqu'au monde sensible pour le dominer en y introduisant la rationalité. Dans cette dialectique le monde sensible acquiert du sens car le philosophe y le rend à lui-même l'intelligible à partir de ce qui a été vu là-haut lors de la *Noésis*. Elle organise alors, en fonction de l'Idée du Bien, la conduite de chaque individu et de la Cité.

II- La portée philosophique du mythe de la caverne

L'allégorie de la caverne est une image qui met en exergue une valeur pédagogique, car elle permet le passage à une représentation abstraite des conditions de vie des hommes dans la cité. La caverne ici symbolise le monde où les hommes de ce monde vivent et pensent en permanence comment faire pour accéder à la vérité par les sens. Mais cette vie n'est qu'une illusion, un rêve. La philosophie vient donc de ce fait témoigner cela de plus

près à partir des travaux de Platon, car il s'agit en fait de ce qui lui permet d'accéder à l'acquisition des connaissances associées au monde des idées comme le prisonnier de la caverne accède à la réalité qui nous est inhabituelle.

1- Le mythe et la réalité

La relation du mythe et la réalité se trouve entre ce qui vise la saisie de l'idée et ce qui vise la définition de l'idée. Le mythe permet la connaissance des idées et est considéré comme l'outil premier, un moyen de recherche nous permettant de cerner la nature de l'idée. Le mythe est un récit forgé pour apporter des réponses aux grandes questions que les hommes se sont toujours posées quand ils réfléchissent à leurs origines, aux raisons d'être et aux destins de notre univers, aux grands phénomènes énigmatiques qui s'y présentent à nous de toutes parts. Il s'agit d'une réponse à une question, d'une solution à un problème, d'une explication de quelque chose qui relève de la philosophie, si nous nous en tenons à la démarche de notre esprit quand il cherche à savoir et à tirer au clair les grandes interrogations qui nous viennent devant le monde et devant nous-mêmes, dans la mesure où, pour les formuler et pour y répondre, nous ne nous plaçons pas dans l'orbite propre à la science. Dans ce sens, Paul Ricœur affirme :

L'allégorie est toujours susceptible d'être traduite dans un texte par lui-même ; une fois ce meilleur texte déchiffré, l'allégorie tombe comme un vêtement inutile ; ce que l'allégorie montrait en le cachant peut être dit dans un discours direct qui se substitue à elle. Par sa triple fonction d'universalité concrète, d'orientation temporelle et enfin d'exploration ontologique, le mythe a une façon de révéler, irréductible à toute traduction d'un langage chiffré en un langage clair (...), le mythe est autonome et immédiat : il signifie ce qu'il est dit⁹².

Le mythe donne donc une représentation imagée de l'état de notre nature relative à la connaissance et à l'ignorance. Il résume la condition humaine dans son rapport à la connaissance. Le philosophe aborde le déni de réalité, première étape de la confrontation violente de l'esprit humain à l'inattendu : l'annonce d'une rupture, d'un rejet, d'une transformation radicale des habitudes aussi évidentes que « confortables ». Platon dénonce le conformisme intellectuel dans lequel les habitudes d'opinion sont considérées à tort comme normes représentatives de la condition humaine. Dans la réalité, il s'agit d'une allégorie qui illustre la situation quotidienne des hommes par rapport à la vraie lumière qu'est la vérité. La caverne ici est le monde sensible dans lequel nous évoluons, le symbole de toutes les

⁹² P. Ricœur, *Finitude et culpabilité II*, trad. Paris-Aubier Montaigne, 1960, p.155.

dictatures, visibles comme invisibles. Nous sommes enchaînés dans cette caverne, esclaves de nous-mêmes et de notre éducation. Pour nous, la lumière doit être considérée comme un moyen, un guide qui nous aide à supporter la souffrance et la peur pour affronter la vérité. À cette fin, nous devons suivre une seule voie, celui de la philosophie pour faire bon usage des bienfaits de la lumière.

Il est donc du devoir de tout philosophe de partager son savoir avec ceux qui sont encore dans le joug des ténèbres pour les aider à se libérer des carcans de l'ignorance du monde sensible. Le philosophe doit entendre et accepter que sa vision du monde est une illusion et qu'il est urgent pour lui de sortir de la caverne pour se mettre réellement à la quête permanente de la vérité. L'homme, en mimant le geste sacré, élabore les voies pour sortir de l'état primitif afin de rejoindre le sacré. Par le biais du mythe de nos jours, l'homme peut se construire en tant que entité consciente réflexive. Le mythe donne un véritable sens à l'existence personnelle et collective des hommes dans le monde. Comme un ferment social, le mythe permet aux sociétés de s'attacher et de se fonder dans une philosophie de vie politique, religieuse, culturelle ou culturelle.

A cette fin, le mythe doit questionner le rapport de l'homme en tant que conscience intellectuelle par rapport à son monde, sa société c'est pourquoi nous le considérons comme un élément indispensable de sociabilité. C'est par le mythe que chaque groupe tire les ressources nécessaires pour renforcer la cohésion entre les membres constituants. En ce qui concerne la vision morale et éthique sur la place que l'homme occupe dans le monde, nous pouvons dire que le mythe peut servir de modèle permettant à l'homme de tirer les leçons utiles et indispensables à son évolution parmi les autres hommes en société. La réalité ne se confond pas avec l'existence, elle renvoie à la vérité de chaque chose. L'espèce visible est non réelle pour la simple raison que soumise au devenir, les choses sensibles y figurent toujours en perpétuelle contradiction d'elles-mêmes, en apparence illusoire. En somme, les idées sont donc plus réelles que les espèces visibles. La réalité, selon Platon, est intellectuelle, car : « *la réalité, te dis-je, qui réellement, est sans couleur, sans forme, intangible ; objet de contemplation pour le pilote seul de l'âme (...) mais le savoir qui a pour objet ce qui est réellement une réalité* »⁹³. Lorsque nous partons de la nature de l'idée, nous reconnaissons d'emblée que Platon n'échappe à la tentation d'un dualisme dans la tentative de surmonter le problème du devenir de l'homme et son rapport à la connaissance.

⁹³ Platon, *Le Phèdre*, œuvres complètes, Tome XI, Paris, « Belles lettres », 1951, 247d-e.

La question du mythe et celle de la réalité prend donc sens chez Platon à partir d'un dualisme dynamique, car les espèces visibles peuvent être objet de sensation à cause de leur participation aux idées dont elles sont les copies. A cet effet, il y a bien une distinction ontologique entre ces deux espèces mais cette distinction se situe au niveau de ce que Platon entend par réalité.

2- La connaissance du bien suprême comme finalité de la dialectique

Le Bien, selon Platon, renvoie au divin, car il désigne un principe supérieur considéré comme la cause véritable de tout ce qu'il y a de droit et de beau. Cette idée du Bien chez Platon communique sa vérité et sa vie à tous les objets connaissables. Le but majeur que vise la dialectique est la connaissance du Bien suprême identifié à l'essence des choses. Dans ce sillage d'idées, Platon affirme, « *l'idée du bien est la plus haute des connaissances, celle à qui la justice et les autres vertus empruntent leur utilité et leurs avantages* »⁹⁴. La connaissance du Bien est utile à l'action politique de tout gouvernant. Ainsi, le Bien est la source qui éclaire l'action politique du philosophe. Ce dernier ne peut se passer de l'idée du bien qui est pour lui le moteur, la source et la finalité de son action. Mais cette idée du bien désigne la lumière qui permet à l'âme de voir et de comprendre les idées. Ici, Platon laisse échapper ces mots :

*Avoue donc que ce qui répand la lumière de la vérité sur les objets de la connaissance et confère au sujet qui connaît le pouvoir de connaître, c'est l'idée du bien ; puisqu'elle est le principe de la science et de la vérité, tu peux la concevoir comme objet de connaissance mais si belles que soient ces deux choses, la science et la vérité (...) l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté ; comme dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue sont semblables au soleil, mais tort de croire qu'elles sont le soleil, de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien ; mais faux de croire que l'une et l'autre soit le bien ; la nature du bien doit être regardée comme beaucoup plus précieuse*⁹⁵.

L'idée du bien se trouve dans une autre réalité à laquelle on ne peut accéder que par la pensée : le monde intelligible, car les choses intelligibles tiennent du bien leur intelligibilité, leur être et leur essence. Ainsi, nous nous proposons ici de suivre le principe herméneutique de l'autarcie des dialogues platoniciens, tout en demeurant ouvert aux questions soulevées par la réception contemporaine de l'idée du bien. En effet, depuis longtemps toutes les vertus de l'âme tirent leur utilité et leur avantage de l'idée du bien. La nécessité de la connaissance de

⁹⁴ *Idem*, livre VI, p.262.

⁹⁵ *Idem*, p.266.

l'idée du bien et la recherche d'une explication sur la nature de son objet conduit à établir une distinction préalable entre le bien et le plaisir. Deux conceptions différentes s'affrontent : d'un côté, nous avons ceux qui identifient le bien au plaisir et de l'autre, ceux qui pensent que le bien doit être assimilé à l'intelligence. À cette fin, la définition n'est pas à être liée à l'opinion personnelle de l'homme dans la cité mais à son rapport à l'atteinte de la vérité.

Avant d'introduire l'analogie entre le soleil et le bien, il est urgent pour nous de revenir sur la distinction entre la multiplicité des choses belles, bonnes et de toutes les autres choses qui existent et sur l'existence du beau en soi, du bon en soi, pour toutes les autres choses, l'existence d'une idée unique qui est celle de l'essence de chaque chose. L'énoncé de cette théorie des formes intelligibles permet d'introduire le thème de la vision et de la lumière dans l'ordre de la connaissance des choses sensibles et des choses intelligibles. La distinction entre les formes sensibles et les formes intelligibles entraîne une autre distinction entre la connaissance sensible et la connaissance intelligible. Cette forme de distinction est indispensable pour l'analogie que nous allons effectuer entre le soleil et le bien.

Pour le moment, la puissance de voir et d'être vu afin de mieux s'exercer a besoin d'un troisième élément qu'est la lumière. Mais savons tous que le soleil est cette forme de lumière naturelle qui rend les yeux capables de voir en permettant aux objets sensibles de ce monde d'être vus. Dans ce sens, nous pouvons dire que le soleil est la cause principale de la vision. Le rejeton du bien c'est le soleil considéré comme l'image la plus ressemblante. Ainsi, la structure de cette formulation réside dans une double analogie à quatre termes : le soleil est par rapport aux choses sensibles ce qu'est le bien par rapport aux intelligibles et la vision est aux choses sensibles ce qu'est l'intelligence aux objets intelligibles. La connaissance du bien a donc pour finalité immédiat d'éclairer l'action sociopolitique du philosophe et d'encourager son effort.

Par la pratique de la dialectique, le philosophe connaît le bien suprême, le met en acte en déterminant les voies et moyens de sa réalisation. Le bien au sommet de la hiérarchie des choses intelligibles. Parce qu'elle est ambiguë et difficile à cerner, la réelle saisie que chaque gouvernant peut faire de la dialectique n'est pas possible. À ce sujet, Platon souligne

Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'idée du bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière ; que, dans le monde intelligible,

*c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence ; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique*⁹⁶.

L'idée du bien est connaissable par le biais de la dialectique. Celle-ci n'est pas une réalité supra-intelligible, mais à l'intelligible comme toutes les autres formes intelligibles. Dans ce haut lieu de l'intelligibilité, l'idée du bien est la seule qui remplit les fonctions supérieures et plus importantes que toutes les autres formes intelligibles dans l'ordre de la connaissance, de l'action humaine et de l'existence de toutes les choses. Pour élucider ce qu'est le bien, Platon nous fait comprendre que tous les hommes cherchent le bien mais ne savent ce qu'il est en réalité. Il est intimement lié au juste et au beau, car on ne peut connaître ces formes sans ce qu'il est réellement. Nous voyons à partir de là la nécessité de la connaissance de la forme du bien selon l'acquisition de la justice dans l'individu et dans la cité considéré comme la vertu qui instaure l'harmonie, l'ordre, la paix et la stabilité dans la cité.

Le bien est une vertu indispensable pour l'acquisition de la véritable connaissance car sans lui le monde intelligible est sombré, tourné vers l'obscurité. Le bien ne se contente pas seulement d'éclairer le monde intelligible, il est la condition ultime permettant l'existence de ce monde, celui des idées. Étant donné que l'idée du bien nous permet d'être vertueux, celui-ci comme vertu est la voie indiquée qui guide notre accès au bonheur. L'individu vertueux ici, dirige la cité par la raison et agit selon les valeurs de l'âme. À cette fin, nous pouvons dire le bien est la condition nécessaire pour une vie de bonheur dans la cité. En instituant le philosophe comme le gouvernant de la cité, Platon rappelle en effet que tout gouvernant, pour réussir à mieux gérer les affaires de la cité, doit diriger en respectant les exigences, les valeurs et les principes du bien. On peut considérer cela comme une interpellation, une injonction impérative faite aux dirigeants des sociétés humaines à savoir : les rois et les présidents. Si donc la connaissance du Bien suprême est fondamentale à l'action politique du philosophe, c'est parce que par sa nature il concerne la société toute entière.

⁹⁶ *Idem*, p.276.

Chapitre VI : L'ESCHATOLOGIE DE LA JUSTICE : LES REVELATIONS SUR LA VIE FUTURE

Comme nous nous sommes proposé de mettre en exergue les avantages de la justice, Socrate et ses interlocuteurs sont convenus qu'elle a pour ambition de veiller sur le bonheur de l'homme dans sa vie sur terre et dans celle de l'au-delà. Mais entre les deux vies, la mort est un passage incontournable qui, en favorisant la corruption du corps, permet à l'âme d'entreprendre un voyage vers l'au-delà. Notre ambition dans ce chapitre a pour finalité la détermination et la connaissance de la vie qui commence au seuil du tombeau. Ainsi, nous nous proposons d'émettre des éléments de réponses aux questions suivantes : quel est le sens platonicien de la mort ? Si le juste et l'injuste viennent à recevoir les récompenses après la mort, quelle est la nature de celles-ci, sont-elles identiques ? Etant donné que la pensée de notre auteur s'inscrit dans la conception cyclique du temps, car la fin d'une vie marque le début d'une autre. Comment Platon aborde-t-il cet aspect ?

I- La signification platonicienne de la mort

L'homme considère la mort comme un mal, une souffrance et c'est la raison pour laquelle la cité juste, en prenant naissance par l'éducation, enseigne aux esprits faibles de ne pas craindre la mort pour ne pas la considérer comme un mal. Il s'agit d'une étape qui marque le passage de la vie physique sur terre à la mort dans la vie de l'au-delà. L'homme qui marche selon la justice n'a point peur de la mort, il doit s'armer d'un courage pour l'affronter. Etant donné qu'être juste est la source ultime de bonheur, lequel sensible connu dans la société annonce le bonheur que l'homme devra vivre dans l'autre monde, celui de l'au-delà. Le jour où il allait recevoir la cigüe, Socrate explique que pour accéder à ce qui est juste, rien que juste, à ce qui est beau, purement beau, ou à ce qui est bon et seulement bon, il faut que l'âme se détache de tout ce qui est corporel.

On ne peut pas accéder à ce qu'il y a de plus vrai par la force ou la sensation, mais seulement par le haut degré possible de connaissance. L'âme peut exister en elle-même par la pensée, sans mélange et par le raisonnement. Tant que l'homme est vivant, il importe pour lui d'avoir commerce avec le corps, pour être plus près de la connaissance, il faut se séparer de la folie corporelle. C'est cela qui permet à Socrate d'envisager la mort comme un espoir, une délivrance. Après la mort de l'homme, la pensée doit être purifiée par le corps. Nous trouvons donc étrange que le philosophe désire se rapprocher le plus possible du fait d'être mort. Et c'est ce que dit Socrate à son interlocuteur, « *C'est donc que ceux qui, au sens droit du terme,*

se mêlent de philosophie, réellement s'exercent à mourir. Si le philosophe se dirige volontaire vers l'Hadès, c'est parce qu'il est amoureux de la pensée »⁹⁷. Socrate accepte qu'on lui donne la mort, « *il donne sens à sa mort et en prend en quelque sorte la responsabilité* »⁹⁸. Il faut, pour accomplir cette conversion, renoncer aux mystères traditionnels, aux cultes orgiaques porteurs d'immortalité. Ici, Platon nous met sur le chemin d'une conscience qui garde tout son secret. Nous devons insister sur cette dimension du secret rejeté d'un côté dans le mystique et de l'autre côté dans *l'Hadès*, car séparation plus invisibilité, ce sont bien les conditions du secret. L'âme ne se rassemble en elle-même que dans l'exercice de la mort, et c'est alors que la philosophie lui arrive. Pour accéder à cette liberté, il faut vaincre les tentations du corps, triompher de la vie, ce qui oblige le philosophe à être un thaumaturge.

1- La double dimension de la mort

Platon postule l'immortalité de l'âme en signalant que cette croyance est exposée dans des documents anciens et sacrés. Or, cette croyance s'exprime dans plusieurs témoignages orphiques. La coïncidence sur ce point est significative, car la croyance en l'immortalité de l'âme est une rareté dans ce monde. La croyance en l'immortalité de l'âme implique d'emblée d'autres questions que nous allons examiner.

1.1- La corruption du corps

Etant donné que chaque être humain est constitué de deux éléments depuis sa naissance au monde, nous pouvons nous rendre compte qu'à partir de la mort, chaque élément doit retrouver le monde dans lequel la nature le prédispose. La mort est le passage où le corps matériel relevant du monde subit une espèce de corruption. Selon les conditions sensibles, l'homme, à partir de son corps est lié au monde. Ainsi, il cherche en premier lieu à satisfaire ses besoins corporels. Etant donné que l'homme se laisse conduire à l'injustice, nous pensons que les besoins corporels disparaissent définitivement après la mort. Sachant que l'âme est supérieure au corps, pour qu'elle vive, il faut qu'elle se détache des besoins de ce monde afin de palper et contempler les grâces de l'au-delà.

La mort vient donc marquer une distance entre le corps et l'âme, ainsi pour que celle-ci marque son élévation vers l'au-delà, il faut qu'elle se détache des carcans du corps matériels.

⁹⁷ Platon, *Le Phédon*, œuvres complètes, Tome XI, Paris, « Belles lettres », 1951, 68a.

⁹⁸ J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Gallimard, 1986, p.27.

L'homme, pour être juste, doit écouter la voix de l'âme. Pour l'homme puisse mener une vie heureuse dans l'au-delà, il importe pour lui de bien entretenir l'état de son âme, car par-là, il aura les moyens de résister aux plaisirs éphémères de ce monde. Platon, dans ce sens, nous fait comprendre que, « *Donc, en général, les choses qui servent à l'entretien du corps participent moins de la vérité et de l'essence que celles qui servent à l'entretien de l'âme* »⁹⁹. Les tenants de l'orphique soutiennent l'idée que le corps est pour l'âme une tombe, car ils s'appuient sur une étymologie qui apparente le corps à un lambeau. Platon conteste une telle étymologie et nous amène à comprendre que le corps doit être compris comme un nom d'action pour désigner la sauvegarde de l'âme, c'est-à-dire un abri, un refuge ou elle reste enfermé pour sa propre conservation.

Ici, le philosophe décrit la situation de l'âme dans le corps au moyen de la sous-garde. L'idée d'une âme sous-garde dans le corps semble platonicienne et non orphique. Tout semble indiquer que la sous-garde platonicienne est une transposition d'une théorie orphique beaucoup plus crue, celle du corps-tombe, dans l'idée platonicienne d'un corps prison, gardien dans lequel l'âme est sauvée. La transposition qu'effectue Platon reflète ainsi une différence fondamentale de point de vue : celui des orphiques était plus focalisé sur la vie de l'au-delà. En effet, le monde matériel n'est pour eux qu'un lieu de passage dans lequel nous sommes morts puisque nous y vivons séparés de la vraie vie, d'où leur conception du corps comme un tombe. De son côté, Platon est centré sur les aspects politique, et moral. Nous pouvons également convoquer le mythe ici, car il comporte un enseignement sur la conduite correcte de l'homme en tant que citoyen. Mais cette vie a ceci de particulier parce qu'elle a une valeur reconnue à cause du fait que l'âme s'y retrouve sous la surveillance du corps, mais bien vivante et agissante

Il y a aussi un autre aspect intéressant, celui où Socrate est en train de mourir. Le message paradoxal de Socrate à ses disciples est que celui qui paraît être le prisonnier, le condamné à mort, est en réalité en train de devenir libre, pendant que ses disciples qui en apparence sont libres, sont en réalité des prisonniers dans ce monde. Platon nous offre plus loin une autre image beaucoup plus complexe de la prison, car il y spécifie que les chaînes qui retiennent l'âme dans le corps sont les désirs, lesquels s'opposent de façon stricte à la philosophie. Un prisonnier est un individu qui a perdu sa liberté, qui est enfermé et regarde à travers les barreaux. Or, la question, ici, nous amène à considérer si notre corps est un lieu

⁹⁹ Platon, *La République*, livre IX, p.349.

d'enfermement ou non. Nous savons tous que toute la culture occidentale depuis la naissance de la philosophie repose en partie sur le rejet du corps. Le phénomène de la mort est lié à notre condition physique, car comme nous le savons la vie est éternelle et non le cas pour les vivants. Elle est assimilée à une roue de fortune où les individus sont entraînés dans un perpétuel cycle de la naissance à la croissance, de la maturité à la mort. La condition humaine peut être ramenée à cette métaphore : l'existence est comme un embarquement forcé. Le corps intime à l'esprit de le sustenter. Il y a pour nous une obligation d'entretenir le corps, car nous sommes avec lui soumis à des contraintes matérielles. Nous voulons mener une vie spirituelle comme ermite acétique, mais nous ne devons pas oublier de manger et même de boire de l'eau afin de soutenir le corps qui abrite l'âme.

1.2- La transmigration de l'âme vers l'au-delà

Une fois la séparation avec le corps a été effectuée, l'âme entreprend un long voyage vers le mode invisible : celui de l'au-delà. Il s'agit d'un séjour où les circonstances de la vie antérieure seront jugées et récompensées en fonction des actes posés dans notre vie sur terre. Une lecture philosophique clairement déployée nous amène à comprendre que notre âme comporte plusieurs attributs. Il s'agit d'un principe de vie, car c'est elle qui nous procure la vie. Ainsi, celle qui est propre à l'âme émane de l'unité que chaque partie cherche à consolider. Dans ce sens, si l'âme est une philosophie de vie, elle est immortelle. Platon le mentionne clairement à travers ces mots :

L'argument que je viens de donner, et d'autres, nous obligent donc à conclure que l'âme est immortelle. Mais pour bien connaître sa véritable nature nous ne devons pas la considérer, comme nous faisons, dans l'état de dégradation où la mettent son union avec le corps et d'autres misères ; il faut la contempler attentivement avec les yeux de l'esprit telle qu'elle est quand elle est pure¹⁰⁰.

Ainsi, l'âme est une synthèse de l'unité de trois parties à savoir : le raisonnable, le concupiscible et l'irascible. L'unité de l'âme dépend de l'existence d'une substance spirituelle de nature divine. Celle-ci sanctionne les désirs et plaisirs du monde sensible. La transmigration de l'âme est, généralement après la mort, le passage supposé d'une âme d'un corps dans un autre corps. De façon stricte, c'est le passage de certains éléments de l'âme ou du corps dans de nouvelles formes d'existences. Ainsi, René Guénon affirme :

¹⁰⁰ *Idem*, livre X, p.376-377.

La transmigration est le passage de l'être à d'autres états d'existence, qui sont définis par des conditions entièrement différentes de celles auxquelles est soumise l'individualité humaine ; qui dit transmigration dit essentiellement changement d'état. C'est là ce qu'enseignent toutes les doctrines traditionnelles de l'orient, et nous avons de multiples raisons de penser que cet enseignement était aussi celui des mystères de l'antiquité ; même dans des doctrines hétérodoxes comme le bouddhisme, il n'est nullement question d'autre chose, en dépit de l'interprétation réincarnationniste qui a cours aujourd'hui parmi les Européens. C'est précisément la vraie doctrine de la transmigration, entendue suivant le sens que lui donne la métaphysique pure, qui permet de réfuter d'une face absolue et définitive l'idée de réincarnation ; et il n'y a même que sur ce terrain qu'une telle réfutation soit possible¹⁰¹.

La croyance en la transmigration est présente chez les orphiques depuis des temps très anciens. La notion de transmigration est donc apparue dans les cercles de Pythagore comme une conséquence logique de la croyance en l'immortalité de l'âme. Une telle idée doit s'inscrire dans la vision globale du cosmos selon laquelle l'ensemble du cosmos est envisagée comme une communauté universelle régie par l'ordre et l'harmonie. L'idée que l'âme demeure ensevelie dans le corps, parce qu'elle doit racheter une faute, est d'origine orphique et doit s'associer à la croyance au mythe de la naissance des hommes à partir des titans. Le pythagorisme vient donc emprunter à l'orphisme l'idée que le corps est la tombe de l'âme, comme un châtement pour un délit commis, dans le but de renforcer son propre système doctrinal.

Platon, en adoptant le principe de la transmigration, apparaît, selon nous, comme un adepte d'une théorie minoritaire soutenue par les orphiques et pythagoriciens. Dans le sens que nous venons de signaler, c'est l'âme qui doit affronter toute seule les conséquences morales de sa propre conduite, car c'est une responsabilité qui incombe à elle-seule, tout au long de chacune de ses vies. Il met également l'accent sur l'existence d'une corrélation entre le comportement des hommes dans le monde et leur sort après la mort. C'est là une véritable coïncidence fondamentale, car elle s'oppose à la vision traditionnelle d'un *Hadès* égalitaire dans lequel seuls les pécheurs exceptionnels, et où il est rare qu'un héros soit favorisé par une destinée privilégiée. Le genre de vie que nous menons sur cette terre détermine une destinée qui doit bien évidemment être différente dans la vie de l'au-delà.

II- Les récompenses du juste et de l'injuste

¹⁰¹ R. Guénon, *L'erreur spirite*, Paris, éd Denoël, 1987, p. 211.

Chaque âme, en passant par l'étape du jugement, doit recevoir la récompense qu'elle mérite. Les grâces les plus favorables sont accordées aux justes, tandis que les châtiments et les punitions sont réservés à ceux versés dans l'injustice. Il existe un point de coïncidence plus net encore entre les orphiques et Platon : le fait de considérer l'obéissance à la justice comme une condition importante pour le salut de l'âme. La différence entre ces deux formes de récompense dépend du centre d'intérêt du philosophe dans chacun des cas.

1- Les récompenses du juste

L'homme de science qu'est le philosophe est le seul à vivre selon les valeurs de la justice, car dans sa marche citoyenne, il s'efforce de prêcher par le bien. Considéré comme le dirigeant de la cité, Platon passe par lui pour nous montrer que le bienfondé de la philosophie est la connaissance du bien et de la justice : deux valeurs permettant à l'homme de confirmer sa vie et son action dans la cité. Une vie selon la vertu permet à l'homme juste de ce monde d'entrer en possession des récompenses agréables qui lui sont réservées après la mort. Dans ce sens, Platon laisse échapper ces mots, « *Ceux qui au contraire avaient fait du bien autour d'eux, qui avaient été justes et pieux, en obtenaient dans la même proportion la récompense méritée* »¹⁰². Fonder sa vie dans le sens du bien signifie, être agréable et respectueux envers les dieux et les lois de la cité. Ainsi, les grâces accordées à l'homme juste sont proportionnelles aux biens qu'il a commis durant toute sa vie dans le monde sensible. La justice donne l'opportunité à l'âme d'être heureuse durant sa vie terrestre, pendant le voyage qu'il entreprend après la mort dans la vie qu'il pourra mener dans l'au-delà. Platon déclare :

*Si chaque fois qu'un homme naît à la vie terrestre il s'appliquait sainement à la philosophie, et que le sort ne l'appelât point à choisir parmi les derniers, il semble, d'après ce qu'on rapporte de l'au-delà, que non seulement il serait heureux ici-bas, mais que son voyage de ce monde en l'autre et son retour se feraient, non par l'âpre sentier souterrain, mais par la voie unie du ciel*¹⁰³.

Ici, nous voyons que Platon connaît les récompenses qui attendent les initiés orphiques dans l'au-delà. Mais, il y fait allusion, parfois de manière positive, lorsqu'il dit que l'initié habitera parmi les dieux, parfois de manière prestigieuse comme lorsqu'il évoque le tableau d'un banquet de bienheureux en permanent état d'ivresse. En outre, il présente l'eschatologie positive en concluant que les initiés sont les véritables philosophes, car ils ont régulé leurs

¹⁰² *Idem*, livre X, p.380.

¹⁰³ *Ibid.*, p.384.

vies dans le sens du respect des vertus de l'âme. C'est la raison pour laquelle il accepte sans difficulté l'idée qu'ils habiteront parmi les dieux.

2- Les récompenses de l'injuste

Une âme est injuste lorsqu'elle a commise des maux et des fautes en quantité excessif dans sa vie sur terre. Selon Platon, sont considérés comme injustes : les impies, les voleurs, les criminels, les tyrans. L'injuste, dans sa vie de l'au-delà, doit partager les moments de punitions et de châtement synonyme de récompense par rapport aux fautes commises sur terre. En effet, c'est par ignorance et par manque de connaissance que l'injuste commet ces maux horribles. A cette fin, Platon mentionne ceci :

Pour tel nombre d'injustice qu'elle avait commise au détriment d'une personne, et pour tel nombre de personnes au détriment de qui elle avait commis l'injustice, chaque recevrait, pour chaque faute à tour de rôle, dix fois sa punition, et chaque punition durerait cent ans, c'est-à-dire la durée de la vie humaine, afin que la rançon fut le déculpe du crime¹⁰⁴.

A travers cet insigne, Platon nous fait comprendre que les punitions que l'injuste subit relèvent du nombre de fois et du nombre de personnes vis-à-vis desquelles l'injustice a été commise. Selon lui, la tyrannie est le plus grand mal que l'on rencontre dans la cité et l'ignorance celui dont est victime l'individu. Cette dernière pousse l'homme à poser tant d'actes ignobles dans la cité. Le tyran, se croyant heureux sur cette terre, ignore complètement les châtements qui l'attendent dans sa vie de l'au-delà. Destinées à l'âme injuste, les châtements et les punitions ont un caractère expiatoire, car elles permettent de laver, purifier afin de débarrasser celle-ci des fautes commises sous le coup de l'ignorance. Les punitions ont un caractère et une finalité cathartique, car elles envisagent soigner l'âme des souillures et des plaies lorsqu'elle était attachée au corps dans le monde sensible. Selon la fonction des châtements assignés à l'injuste, Platon vient jouer le rôle de médecin, car en examinant le malade, détecte le mal afin d'apporter des soins de santé.

Nous savons que dans la croyance orphique, le châtement des âmes ne se limite pas seulement à la transmigration, mais que, au terme de chaque vie, l'âme peut recevoir dans l'au-delà une série de punitions. Une fois de plus, Platon essaye de discréditer ceux qui affirment qu'il est possible de se délivrer des châtements par des moyens exclusivement

¹⁰⁴ *Idem*, p.380.

rituels, dans la mesure où un schéma si commode ne contribue pas à créer de bons citoyens. Il est donc plus convenable d'évoquer, pour ceux-là, une destinée ridicule d'ivrogne à perpétuité. Mais sachant que l'étape des compensations n'est point éternelle, les âmes justes et celles injustes doivent reprendre une nouvelle vie sous une autre forme.

III- La métempsycose et la réincarnation

Par métempsycose ou le déplacement de l'âme, nous entendons le passage, le transvasement de celle-ci dans un autre corps, qu'elle va animer. L'idée première de métempsycose suppose d'autres idées : la préexistence de l'âme, l'immortalité de l'âme, la dualité entre le corps et l'âme. Il s'agit de la croyance en une vie après la mort par le truchement des existences corporelle et terrestre successive. La métempsycose n'est pas perçue comme une chance, c'est un signe de malheur. En effet, la vie est vécue comme un moment d'intense souffrance. Cette forme de croyance est à la mode en occident avec l'idée que chaque personne a désormais la chance d'avoir plusieurs vies de façon successive, d'avoir de nouvelles vies et qu'elle pourra réaliser ce qui n'a pas été possible en seule vie. Nous voyons tout de même que la métempsycose se distingue de la réincarnation en postulant qu'après la mort, l'homme peut se transformer dans un corps humain, animal ou végétal. Par la philosophie, nous apprenons que l'esprit ne peut pas rétrograder et que la métempsycose est fautive si l'on entend par là la transmigration de l'homme dans un corps animal et vis-versa. On peut toutefois penser que l'âme qui anime l'homme de nos jours, peut progresser par la filière animale et même végétale. Cette âme peut acquérir des formes qui influencent son développement au point de transformer sa nature. La vie, comme nous le savons tous, apparaît sous les aspects les plus simples, les plus élémentaires pour s'élever à partir d'une progression constante.

1- Le choix de la nouvelle vie

L'art de choisir une nouvelle vie se définit par ses buts mais aussi par ses moyens, car c'est le jugement qui permet aux âmes de procéder à un tel choix. Il s'agit d'une étape après laquelle chaque âme est appelée à vivre mais sous une autre forme. A cet effet, Platon affirme :

Ames éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est vous-même qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il

sera lié par la nécessité. La vérité n'a point de maître : chacun de vous, selon qu'il l'honore ou la dédaigne, en aura plus ou moins la responsabilité appartient à celui qui choisit. Dieu n'est point responsable¹⁰⁵.

Ces mots de Platon sont lourds de significations, mais nous retenons tout de même que l'âme humaine est éphémère et diffère de celle divine. Ainsi, la durée d'existence de l'âme humaine est relativement très courte, car à tout moment elle est appelée à disparaître. Toutes les âmes doivent connaître et marcher selon les voies de la justice, car elle est inscrite en chaque homme. Seule l'âme philosophique est habile à la pratique de la justice, car c'est elle seule qui doit faire régner l'harmonie dans la cité. L'âme est libre de choisir sa nouvelle, car elle a une nature divine, une substance spirituelle et son choix doit se rapprocher de Dieu, vu comme la source du bien. Le bien suprême pousse et inspire l'homme de choisir ce qui lui est semblable à savoir le bien. Ainsi, toute tentative de l'homme doit se rapprocher du bien suprême.

Après l'étape du choix de la nouvelle vie, l'occasion est donnée à chaque âme de reprendre véritablement cette nouvelle carrière, sous autre aspect. La responsabilité de l'âme, au sens de Platon, est totale, car elle seule est sa propre détermination au sujet de la pratique de la justice. Seule l'âme philosophique qui, étant donné qu'elle connaît la justice, peut la vivre et entreprendre des choix positifs dans la vie présente et à venir. En allant dans ce sens, Platon stipule que :

Voilà pourquoi chacun de nous, laissant de côté toute autre étude, doit surtout se préoccuper de rechercher et de cultiver celle-là, de voir s'il est à même de connaître et de découvrir l'homme qui lui donnera la capacité et la science de discerner les bonnes et les mauvaises conditions, et de choisir toujours et partout la meilleure, dans la mesure du possible¹⁰⁶.

L'âme juste peut choisir le bien à condition d'exercer l'activité par laquelle elle se convertit et oriente son regard vers le bien suprême et vers Dieu, car le rôle premier de la philosophie est de la convertir. Par la pratique de la philosophie, l'âme humaine est vouée au changement pour s'arrimer aux normes du bien, du beau, et du juste. La justice, loin d'être hors de nous, est au-dedans de notre être. Une bonne vie implique non seulement une étude et comprend une certaine éthique qui suppose une discipline, une maîtrise des pensées et des passions bref un gouvernement de soi sur soi. En ce qui concerne les conditions de vie de

¹⁰⁵ *Idem*, p.382-383.

¹⁰⁶ *Idem*, p.383.

l'homme moderne nous disons qu'il existe deux genres de vie : la vie active et la vie contemplative. Ce sont là deux formes propres à l'existence sur cette terre. La vie contemplative renvoie à la quête du bonheur fondée sur le renoncement aux vanités que sont la richesse ou la course au succès. Ici, le vrai sens de l'existence se trouve dans ce que l'on nomme aujourd'hui le fait de profiter de l'instant présent.

2- La Réincarnation et la naissance à une nouvelle vie

La réflexion ultime sur la prochaine vie est qu'après le choix de la nouvelle vie, l'âme se réincarne sous un autre aspect. A la mort, lorsque le corps cesse de fonctionner, l'esprit quitte l'entité physique du corps humain et se retrouve sur le plan de la matière subtile. En ce lieu, il continue à faire des expériences jusqu'à ce que son chemin évolutif le conduise à nouveau sur le plan terrestre. Pour séjourner sur ce dernier, il doit revêtir un nouveau corps de chair : c'est la réincarnation. Orphée, en se souvenant du sexe féminin ayant provoqué sa mort, refusa de naître à nouveau dans un corps de femme, choisit de se réincarner dans un cygne. De même, Agamemnon, après les multiples maux dont il avait souffert du genre humain, refusa aussi de se reproduire dans un homme, et finit par choisir l'aigle. Cette transvasement ou transmutation s'opère entre les hommes et entre les animaux. Dans ce sens d'idées, Platon laisse entendre que : « *Les animaux, pareillement, passaient à la condition humaine ou à celle d'autres animaux, les injustes dans les espèces féroces, les justes dans les espèces apprivoisées ; ils se faisaient ainsi des mélanges de toutes sortes* »¹⁰⁷. Il y a réincarnation lorsqu'un esprit qui s'était incarné une fois, s'incarne à nouveau une seconde fois. L'esprit prend possession d'un nouveau corps, il réapprend à l'utiliser et à le diriger. Ainsi, il traverse à nouveau les différentes tranches d'âge : l'enfance, l'adolescence, l'adulte et la vieillesse. L'idée de réincarnation semble sortir de l'ordinaire, car il s'agit de la répétition d'un processus qui a déjà eu lieu. Un enfant est un esprit ancien qui débute une nouvelle incarnation dans un corps tout neuf. Cet esprit existait déjà avant sa venue sur terre. Il a déjà vécu beaucoup de choses dans l'au-delà et au cours de ses vies antérieures. Pour séjourner sur la terre, il est cependant nécessaire que l'esprit endosse un nouveau corps et ce corps lui est donné par ses parents.

En dehors du fait qu'ils lui fournissent un instrument, ces derniers lui sont également indispensables pour le protéger et l'assister lors de ses débuts dans sa nouvelle vie. Cette aide est légitime jusqu'au moment où il arrive à l'âge de la maturité et où il peut désormais être

¹⁰⁷Idem, p.385.

autonome à voler de ses propres ailes. A partir de ce moment, il redevient un esprit indépendant comme il l'a toujours été. La réincarnation s'opère dans le besoin de s'approprier la nature et le caractère propre à tel ou tel animal. Elle permet ainsi à l'âme d'acquérir une nature et un caractère différent afin de recommencer une nouvelle vie dans un autre corps. Le séjour de l'âme s'achève par la mise en garde que Platon formule à tous les hommes sur terre :

Si donc vous m'en croyez, persuadés que l'âme est immortelle et capable de supporter tous les maux, comme aussi tous les biens, nous nous tiendrons toujours sur la route ascendante, et, de toute manière, nous pratiquerons la justice et la sagesse. Ainsi, nous serons d'accord avec nous-mêmes et avec les dieux, tant que nous resterons ici-bas, et lorsque nous aurons remporté les prix de la justice, comme les vainqueurs aux jeux qui passent dans l'assemblée pour recueillir ses présents. Et nous serons heureux ici-bas et au cours de ce voyage de mille ans que nous venons de raconter¹⁰⁸.

Les révélations sur la vie future se terminent par une recommandation, une interpellation vive formulée à tous les hommes qui sont soucieux du salut et du bonheur éternel de leur âme. Celle-ci se traduit en ce sens que, pour être juste dans sa vie sur terre et même dans celle de l'au-delà, il faut cultiver la philosophie et vivre selon les vertus de l'esprit. Nous savons tous que, sur notre globe, la vie apparaît d'abord sous les aspects les plus simples, les plus élémentaires, pour s'élever, par une progression constante, de formes en formes, d'espèces en espèces, jusqu'au type humain, considéré comme le couronnement de la création terrestre. Graduellement, les organismes se développent, s'affinent et la sensibilité s'accroît. La réincarnation nous est proposée comme un moyen de salut. Par l'accomplissement d'œuvres bonnes et le paiement des mauvaises, l'homme est l'artisan de son propre salut. Celui-ci est définitivement offert à ceux qui croient à l'œuvre du christ mort sur la croix pour payer la rançon de leurs propres fautes. Il n'y a donc pas besoin de réincarnation : le salut est offert. Celle-ci va donc à l'encontre de la pensée chrétienne. Il est réservé aux hommes de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement. Nous ne mourrons qu'une seule fois, et le jugement nous placera soit devant Dieu, soit loin de lui. Les textes sacrés à savoir : le livre des morts, les cosmogonies chrétiennes anciennes sont unanimes pour décrire la mort comme un événement unique qui marque la fin de l'existence de tout être humain sur terre. Il est même question d'un séjour des morts et d'une résurrection en vue du dernier jugement.

¹⁰⁸Idem, p.386.

L'esprit humain dispose donc d'un long espace de temps pour évoluer et acquérir l'auto-conscience. Il est conduit progressivement d'une étape d'apprentissage à l'autre, s'il fait une erreur, il peut se rattraper et la réparer. S'il commence à développer une faculté dans une vie, il peut continuer à le faire dans la prochaine future vie : c'est la réincarnation de l'homme cherchant une vie à perpétuité. Quand une âme est tombée, elle doit attendre dix mille ans avant d'avoir à nouveau la possibilité de rentrer dans le monde divin et supra céleste d'où elle provient. Tout au long de cette période, les âmes vont se réincarner dans des vies d'autant meilleures qu'elles ont vécues justement pendant l'existence antérieure ou pires, au cas où elles auraient vécu injustement.

Conclusion partielle

Dans cette partie, il était question pour nous de dire en quoi consiste la justice dans la cité et dans l'individu. La pensée de Platon concernant la vertu est d'actualité, elle nous montre en effet que la justice dans la cité est irréductible à la justice dans l'individu, car elle doit être gouvernée par les individus vertueux et les sages. Mais gardons en esprit que la cité de Platon part du principe que seulement c'est une minorité de population de la cité qui a atteint la vision sociale de la justice. Dirigé par le Philosophe, la cité juste reflète un état d'ordre, de mesure, d'harmonie et en permettant à ce que l'homme accède plus facilement au bonheur ici-bas et dans l'au-delà. La mort, vue comme une étape intermédiaire entre les deux vies, permet à l'âme de voyager dans l'au-delà où, après avoir été soumise au jugement, peut désormais prendre possession des grâces qui lui reviennent. Le bonheur éphémère du monde sensible et inférieur au bonheur véritable du monde l'au-delà réservé à l'homme juste. Selon les normes et les caractéristiques qui lui sont propres, la justice platonicienne semble concerner l'homme hautement rationnel. En clair, dans la dernière partie, il sera question pour nous d'apporter des réponses à la question des analyses de Platon et de mettre en exergue les appréciations que nous pouvons formuler au sujet de sa conception de la notion de justice.

TROISIEME PARTIE :

**APPRECIATION DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE
DE LA JUSTICE**

Introduction partielle

Notre travail, tout au long de la deuxième partie, nous a permis d'examiner l'idée de création, l'avènement de la cité juste et de l'homme juste. A cette fin, la justice est une idée qui, étant donné qu'elle se situe dans le monde intelligible, n'est accessible qu'au philosophe. L'homme de droit qu'est le philosophe doit gouverner et diriger toute la cité avec une certaine mesure. Pour se faire, il doit s'inspirer de la norme de justice considérée comme principe qui éclaire et guide son action politique.

Dès lors, nous pouvons nous poser une question ultime, celle de savoir quel est ce philosophe qui, pour être juste, doit s'émanciper et se situer au-dessus des multiples liens affectifs, culturels et sociaux de notre milieu : le monde sensible. En se voulant unique et identique pour tous les hommes, la justice platonicienne a ceci de particulier qu'elle a un caractère qui se veut à la fois universel et absolu. Selon Platon, cette idée de justice peut-elle être satisfaisante ? Si tel est le cas, quelles sont les limites que nous pouvons observer dans les analyses et les idées de Platon ?

Chapitre VII : DE LA TRANSCENDANCE A L'IMMANENCE DE LA JUSTICE PLATONICIENNE

L'histoire des idées philosophiques nous révèle que la pensée de Platon a toujours fait et continu de faire l'objet de vives critiques des auteurs contemporains et modernes. La plus immédiate est celle d'Aristote, vue comme le disciple accompli de Platon. Dans ce sens, quelle évaluation fait-il de la pensée de son maître ?

I- L'idée de négation dans la séparation des mondes et la redéfinition de la morale

Si Platon avait établi une distinction entre les deux mondes, Aristote par contre nous fait comprendre que le monde sensible ne devrait pas être dissocié du monde intelligible.

1- De la négation dans le projet platonicien de séparation des mondes

La critique de la théorie des idées était déjà devenue un thème classique de discussion au sein de l'académie : le premier témoignage littéraire de cette mise en question nous est donné par Platon lui-même dans la première partie du *Parménide*. Dans son maître ouvrage intitulé *Métaphysique*, Aristote parle des platoniciens à la troisième personne du pluriel, et c'est à niveau que la critique qu'il formule devient plus acerbe et s'étend aux développements que Platon avait donné à sa doctrine dans son enseignement oral. Ici, Platon nous fait comprendre que les idées sont des nombres, non certes des nombres mathématiques, mais plutôt des nombres idéaux, c'est-à-dire des idées nombres, comme l'unité et la dualité. Il s'efforçait d'engendrer les nombres idéaux eux-mêmes à partir de deux principes à savoir : le principe formel et le principe matériel.

Les motifs profonds de l'opposition d'Aristote au platonisme peuvent déjà se déduire de la critique qu'il adressait à la théorie des idées sous sa forme classique. Une tradition tend à faire croire qu'Aristote fait redescendre sur la terre une spéculation que Platon avait préalablement convertie à la contemplation divine. La situation d'Aristote à l'égard du platonisme est en réalité plus complexe, car il reste dans une tradition qu'il interprète lui-même dans un sens dualiste : celle de Parménide et de Platon, pour qui existe une coupure fondamentale entre un domaine de réalités stables, immuables, objectivables dans le discours, la science et un domaine de réalités mouvantes qui, réfractaire à leur fixation dans le langage rigoureux et cohérent de la science, ne sont accessibles qu'à l'opinion. Contrairement à Platon qui prône la division du monde en deux parties : le monde sensible et le monde intelligible,

Aristote par contre admet l'existence d'un seul monde constitué de deux régions à savoir : la région sublunaire et la région céleste. Dès ce moment, l'intelligible ne doit plus être transcendant au monde, mais comme faisant partie : la dualité si fortement affirmée des deux mondes ou de deux régions du monde, doit mettre en exergue un substitut de la transcendance platonicienne. Cette transcendance est désormais intramondaine selon Aristote, car il tire la conséquence selon laquelle on peut désormais faire l'économie de l'hypothèse des idées.

Aristote célèbre et exalte une unité et une liaison directe entre le monde sensible et le monde intelligible. Entre les deux mondes, il n'existe pas de rapport de rupture et de séparation, mais bien plutôt de rapport de continuité et de complémentarité, car le monde intelligible ne doit être supérieur au monde sensible comme Platon l'avait bien théorisé. Le monde intelligible tire son essence et toute son originalité du réel sensible. A cette fin, nous ne devons pas rechercher les normes de justice dans un autre monde qui soit différent et séparé du nôtre. La justice, n'étant pas une idée et une donnée méta sensible, veut s'inscrire dans les cadres référentiels bien déterminés du monde sensible. Pour ne pas les situés au-delà du contexte social, nous pensons que le Bien suprême et la justice sont à la portée de tout être social. L'idée du Bien, recherchée par l'action de l'homme juste, ne se trouve pas en dehors des circonstances sociales, car la justice transparait dans les relations diverses et concrètes entre les hommes dans la cité. Dans ce sens, Paul Nizan affirme :

Dans son aspect général, la justice est la même pour tous, car c'est une sorte d'avantage mutuel dans le commerce des hommes entre eux : mais quand on se réfère aux particularités individuelles, d'un pays ou à toutes autres circonstances, la même chose n'apparait pas comme étant juste pour tous¹⁰⁹.

Ainsi, nous considérons que la justice se fonde sur ses liens avec la religion, les us et coutumes à l'œuvre dans toutes les consciences collective et humaine. En soi, rien n'est juste suivant le chemin de la juste raison, car les considérations premières de la justice, en nous éclairant sur les principes du droit, se fondent dans les mœurs, les manières de penser, d'agir et de faire, les habitudes et dans les cultures. A ce sujet, l'essentiel de la pensée marxiste repose sur l'influence des conditions matérielles et économiques sur l'action de l'homme en général et celle du philosophe gouvernant en particulier. L'idée de justice est relative, car elle diffère et varie selon époques et les circonstances culturelles. Si nous considérons la justice

¹⁰⁹ P. Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, Edition d'aujourd'hui, plan de la tour, 1975, p.108-109.

comme une norme fondamentale au progrès et à la vie des Etats, en quoi celle-ci devrait être fondamentale au développement du continent africain ?

2- La redéfinition de la morale

La morale n'enseigne pas le bonheur à cause du fait qu'elle est inscrite dans l'ordre de la nature des choses du monde sensible. Pour Schopenhauer, la morale de Platon était déjà une exception notable à la morale des anciens, car son caractère éthique est désintéressée et ascétique. La vertu ici est surtout trop souvent appréhendée comme davantage un moyen, c'est pourquoi la morale platonicienne demeure encore insuffisante. L'action juste doit être assimilée à l'ordre naturel et à l'ordre humain des choses. Nous ne devons pas envisager la recherche des mobiles de l'action juste dans un autre monde, car elles résident en l'homme et dans son for intérieur. En l'homme, nous trouvons ce qui conduit, guide et oriente son action.

Kant nous fait comprendre qu'en chaque homme, il existe une norme, une loi morale qui fixe et conditionne sa volonté et son action dans la société. Dans ce sens, la justice nous amène à circonscrire une sorte de correspondance, de continuité, de connexion entre la loi morale et l'action de l'homme publique et politique, car celle-ci est imposée et inscrite dans la nature de toute chose à l'œuvre dans la cité. Pour la raison, l'homme est capable de déterminer ce qui lui impose la loi morale afin d'agir conformément dans le sens du Bien. Une action, celle qui est différente de l'ordre des lois morale et naturelle, vient rompre l'équilibre qui existait entre l'homme, la nature et la société. Nous voyons pourquoi celles-ci ne contribuent en rien pour permettre à l'homme d'être juste. L'homme juste est celui-là qui se tourne vers son for intérieur pour écouter et mettre en pratique toute les recommandations de la loi morale. Dès lors, imposées par la loi immanente présente en chaque homme, les normes sociales sont à la mesure des normes individuelles, car le bonheur provient du respect strict des prescriptions de la loi morale

II- La nécessaire critique de la nature de l'âme et son implication dans la connaissance des idées

Après la mort, nous voyons avec Platon comment l'âme entreprend l'étape d'un grand voyage vers le monde de l'au-delà. Par la suite, il avait clairement défini l'âme à partir des caractères d'incorruptibilité et d'immortalité. Kant vient, d'entrée de jeu, remettre en cause l'idée d'une nature de l'âme et son implication à l'urgence d'une connaissance des idées.

1- La nécessaire critique de la nature de l'âme

La critique que nous envisageons au sujet de la nature de l'âme repose sur la possibilité, pour la raison, de tout connaître. En critiquant Platon, Kant nous amène à comprendre que la raison n'est pas aussi puissante, car elle ne peut ni tout connaître, ni tout expliquer. Il existe en effet des choses que la raison peut admettre et connaître. La raison humaine s'attèle à comprendre uniquement les choses à l'œuvre dans le monde sensible, car ceux-ci proviennent de nos sens. Partant du fait que le monde sensible et le monde intelligible forment une seule entité, nous devons reconnaître que les phénomènes ou les faits du vécu quotidien font l'objet de la connaissance. Les phénomènes sont connaissables et l'existence de l'âme immortelle et incorruptible est remise en cause.

Pour Kant, la proportionnalité du bonheur à la moralité exige la vie dans un monde que nous devons regarder comme futur sans préciser sa situation vis-à-vis du temps. C'est dans le chapitre portant sur les antinomies que Kant pose et essaie de résoudre le problème du rapport entre le temporel (le monde sensible) et l'intemporel (le monde intelligible), question relativement connexe de la situation par rapport au temps, de notre être spirituel, de notre âme après la mort. L'enjeu ici est de montrer que l'idée que nous avons de l'esprit immatériel, si elle est obscure, n'est pas plus obscure que celle que nous avons du corps matériel et partant qu'il n'y a lieu de tirer un argument de cette obscurité pour nier l'existence matérielle à l'esprit immatériel.

Nous ne pouvons rien dire de l'âme du moment où sa connaissance est une remise en cause. L'une des résultantes est que, au lieu de parler de l'âme en termes de certitude, Aristote stipule et reconnaît que l'existence de l'âme et sa connaissance possible se définit en termes de postulats : la raison postule l'existence de l'âme. Par ailleurs, Kant soutient que l'âme est une idée. Or, la raison ne peut pas connaître les idées. Étant donné que tel est le cas, les bases mêmes de la morale de Platon qui reposent sur l'immortalité de l'âme sont ébranlées. Selon Kant, la justice et l'idée du Bien suprême sont de ce fait comme l'âme elle-même inconnaissable pour la raison. Dans ce sens, John Locke affirme que :

Nous avons autant de raisons de nous contenter de l'idée que nous avons d'un esprit immatériel, que celles que nous avons du corps et d'être également convaincu de l'existence de tous les deux, car il n'y a pas plus de contradiction que la pensée existe séparée et

*indépendante de la solidité qu'il n'y en a la solidité existe séparée et indépendante de la pensée*¹¹⁰.

Nous entendons par là qu'il se doit la défense de l'immortalité de l'âme. Ici, John Locke ne parle pas seulement des âmes humaines mais des esprits en général. La promesse de l'immortalité ou de la résurrection de l'âme est de toute façon au-dessus du doute parce qu'elle nous est révélée dans les textes dont nous avons les meilleures raisons de penser et de croire qu'ils expriment la volonté de Dieu, car la formation du dogme chrétien de l'immortalité de l'âme conduit les hommes à croire également en son existence.

2- L'impossible connaissance des idées

L'intérêt de Platon pour les définitions vient de ce qu'elles permettent d'accéder à l'universel et donc au monde intelligible. Les choses sensibles ne sont pas définissables, en tant qu'elles sont prises dans un flux perpétuel et sont toujours en train de changer. Ce qu'Aristote reproche aux platoniciens, c'est qu'ils ne se sont occupés que de deux causes sur les quatre. Pour la plupart, il s'agissait de s'en tenir à la cause matérielle. Les plus évolués sont allés jusqu'à la cause motrice. Mais leur grand mérite est d'avoir initié la recherche du principe des choses. Aristote en vient à l'examen de la doctrine platonicienne des idées, il cherche dans la métaphysique l'origine d'une telle théorie. Pour lui, celle-ci vient de sa formation intellectuelle qui lui révèle que le sensible change sans cesse et de Socrate, auprès duquel il porte son attention sur les questions ayant trait à la morale.

La justice et le Bien suprême sont des idées du monde intelligible que seul l'homme de science qu'est le philosophe peut connaître par l'usage de la raison. Kant ne partage pas ce point de vue, car pour comprendre sa véritable position, il faut rappeler que seul le monde sensible est véritable. Le monde sensible ici est celui où les choses apparaissent à partir du tissu de relation que les hommes entretiennent entre eux dans la cité. La pensée de Platon refuse toute possibilité pour la raison de tout connaître, sur toutes choses qui ne relèvent pas du monde sensible. La raison ne peut connaître que les phénomènes ayant cours dans le monde sensible, car en cherchant à saisir par la pensée les choses autres que les phénomènes, elle est frappée d'autonomie et se contre dit elle-même. Cette raison est faible, car sa principale connaissance ne se limite qu'aux choses sensibles : les phénomènes. L'idée de rapprochement entre le monde sensible et le monde intelligible nous permet de dire que la

¹¹⁰ J. Locke, *An Essay concerning human understanding*, éd. P.H. Nidditch, Oxford, 1975, 2, 23, 32 (ma traduction).

justice et la volonté du bien suprême ne peuvent pas être assimilées aux idées, mais nous pouvons les considérer comme les données empiriques de la vie sociale, tels que vécus au plan pratique, dans diverses relations et transactions de la vie courante.

Vue comme une vertu, la justice change les choses, car au lieu d'être un élément constitutif dans la vie de l'homme dans la cité, elle est considérée comme une norme régulatrice dans la société. La justice vient restructurer les comportements, les mentalités, les mœurs et les manières de faire et d'agir propre à chaque société, tandis que le Bien, dans sa conquête, veut orienter, guider, inspirer et éclairer l'action de tout homme en société. A ce propos, Kant déclare que :

En matière morale, l'initiation n'a aucun rôle à jouer ; ces exemples ne servent qu'à nous encourager, parce qu'ils mettent hors de doute la possibilité d'exécuter ce que la loi ordonne ; ils font sauter aux yeux ce que la règle pratique exprime d'une manière plus générale ; mais ils ne peuvent jamais nous autoriser à oublier leur véritable origine qui réside dans la raison, et de régler notre conduite d'après eux¹¹¹.

Selon Kant, la justice se fonde, non pas sur une connaissance contemplative, mais dans l'action concrète. La raison pratique fixe une loi morale qui amène l'homme à agir conformément contre ses principes. L'action morale ne dépend pas de l'objet que l'on vise, mais plutôt de la maxime, le principe qui guide l'entièreté de l'action de tout homme. Dans le sens de l'acte politique, l'homme d'Etat doit agir sans viser un intérêt quelconque. La loi morale immanente à l'homme vient normaliser l'action au sens des valeurs de la justice. Nous pouvons donc dire que la justice et l'idée du Bien sont, non pas des idées de recherchées, mais des faits que l'homme politique doit pratiquer. La critique que formule Aristote se base sur l'idée de confusion et de mélange des vertus observées dans les travaux de Platon. Ainsi, selon Aristote, nous distinguons deux types précis de vertus à savoir : les vertus intellectuelles et les vertus morales.

3- La spécificité des vertus

Nous considérons qu'il existe une particularité entre les deux types de vertu qui réside dans le rôle propre assigné à chacune d'elle.

¹¹¹ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Puf, 1942, p192.

3.1- Les vertus intellectuelles

L'épistémologie ne considère pas seulement que les vertus épistémiques soient des moyens d'acquérir les connaissances justifiées. Elle définit la croyance justifiée comme une croyance qui est l'expression d'un caractère vertueux et de façon générale, elle définit non seulement la croyance justifiée mais également la connaissance par référence à leur source dans les vertus intellectuelles. Nous allons développer cette description à partir de la distinction qui existe entre les deux conceptions. Dans l'une, la croyance justifiée ou la connaissance est la conséquence de l'exercice des vertus conçus comme un moyen de parvenir à la croyance justifiée ou à la connaissance et en les garantissant selon les voies de l'épistémologie.

Elle doit expliquer le rôle que les vertus jouent dans la fiabilité des agents cognitifs. Ils ne parviennent pas à la connaissance par hasard, car leur réussite, en étant l'effet des épistémiques, peut être mis à leur crédit. En ce qui concerne l'autre conception, il ne s'agit pas de proposer une théorie de la normativité et de la fiabilité épistémiques en termes de vertus, mais de développer la théorie des vertus. Dans cette théorie, une place est réservée aux aspects intellectuels de la vie vertueuse. Mais la finalité n'est pas d'identifier les normes ou règles pour elles-mêmes. Dans cette seconde conception, on peut certes être conduit à examiner les questions liées à l'épistémologie traditionnelle, celle du scepticisme ou de la valeur de la connaissance. Ainsi l'épistémologie, conçu comme outil de description de la normativité épistémique et recherche des conditions de l'attribution d'une croyance justifiée, n'est pas abandonnée et il n'est pas question de l'éliminer.

Elle est cependant modifiée pour deux raisons : premièrement, parce que la théorie des vertus est première et qu'elle s'adosse sur une anthropologie métaphysique. L'enjeu ici est de dire ce que sont les êtres humains et pourquoi ils sont ce qu'ils sont. En particulier, il s'agit de déterminer pourquoi il importe que les hommes soient intellectuellement vertueux. Deuxièmement, dans cette perspective, l'épistémologie s'étend à des domaines dans lesquels la recherche des normes de la justification épistémologique n'est pas la priorité, comme l'esthétique. En général, une vertu est une disposition infuse ou acquise devenue stable, motivant une personne pour parvenir à une certaine fin, lui permettant d'y parvenir et la faisant exceller dans sa propre nature et la réaliser pleinement. Mais nous ne devons pas confondre vertu intellectuelle et faculté intellectuelle (sensibilité, mémoire, entendement, raison) ou fonction intellectuelle (intuition, introspection). Il s'agit de l'excellence dans

l'exercice de ses facultés ou fonction et la réalisation de l'être humain auquel ces facultés et fonctions intellectuelles sont attribuées. Les vertus intellectuelles rendent meilleurs en tant qu'être humain. L'épistémologie des vertus porte sur des qualités des personnes faisant leur valeur comme êtres humains : il s'agit des valeurs épistémiques, celles qui sont exemplifiées par les activités cognitives humaines. Elle, en termes d'une théorie des vertus, porte sur les valeurs par lesquelles les agents cognitifs réalisent le mieux possible leur nature intellectuelle. A cette fin, Linda Zagzebski soutient que :

C'est seulement dans la période moderne que des philosophes ont demandé ce qu'est la connaissance avant de poser des questions métaphysiques. Y compris celle de savoir ce que les êtres humains et quelles sont leurs capacités. Nos manières de percevoir et de connaître le monde appartiennent à la nature humaine. En imitant les philosophes antiques et médiévaux, en commençant avec la métaphysique avant de faire de l'épistémologie, nous sommes conduits à tirer connaissance de l'étude de la nature humaine¹¹².

La justice est, selon Platon, une vertu à la fois morale et intellectuelle, par contre pour Aristote, il s'agit d'une vertu morale doublée de la prudence : une qualité qui est propre et reconnue à tout homme politique. Celle-ci est un trait spécifique permettant à l'homme d'action de délibérer sur ce qu'il faut faire et sur ce qu'il importe de ne pas faire. C'est pourquoi il laisse entendre que : « *la prudence est quelque sorte impérative, puisque son but est de prescrire ce qu'il faut faire ou ne pas faire* »¹¹³. A cette fin, c'est la prudence qui oriente, guide, inspire l'action de tout homme politique, car elle lui permet de faire des choix judicieux afin de prendre de bonnes initiatives. Aristote écrit que : « *le trait distinctif de l'homme prudent, c'est semble-t-il, d'être capable de délibérer et de juger comme il convient sur les choses qui lui peuvent être bonnes et utiles* »¹¹⁴. Il s'agit d'une qualité qui permet à l'homme politique de calculer en vue de voir comment faire pour atteindre ses fins. Ce vaste moment de délibération regarde les intérêts visés et la prudence comme vertu procède par calcul dans l'optique de dégager les moyens nécessaires pour la poursuite des buts, l'auteur laisse échapper ces mots : « *la délibération est en ce qui regarde nos intérêts la rectitude à distinguer le but que nous devons poursuivre, le moyen qu'il convient d'employer, et le temps dans lequel il faut que nous agissons* »¹¹⁵. Ce moment ultime et primordial permet donc de

¹¹² L. Zagzebski, *On Epistemology*, Belmont, Wadsworth, 2009, p.2 (ma traduction).

¹¹³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Librairie générale française, Paris, 1992, p.258.

¹¹⁴ *Idem*, p.243.

¹¹⁵ *Idem*, p.256.

statuer sur les moyens les plus indiqués et propice à rechercher comment atteindre un but. Ainsi, l'action politique prudente évite les voies de l'incertitude, le risque et l'approximation.

3.2- Les vertus morales

Nous postulons, ici, l'idée que les vertus intellectuelles ne sont pas et ne doivent être assimilées à celles dites morales. Les premières délibèrent sur l'idée du bien que l'action politique recherche et les moyens envisagés, par contre les secondes, à l'instar de la justice, mettent un accent sur la mise en pratique. Elles permettent à la cité de se construire, se former et de se maintenir en vue de satisfaire l'idée de cohésion et d'harmonie sociale. La vertu morale est donc celle qui fait exister toute la société civile, car elle est une vertu complète qui englobe toutes les autres. L'idée du Bien métaphysique, au plan social, se traduit par le respect strict des exigences de la justice. Dans ce sens, Jean Tricot affirme que : « *la vertu de justice est l'essence de la société civile, car l'administration de la justice est l'ordre même de la communauté politique* »¹¹⁶. Par l'idée d'une justice sociale en soi, nous cherchons à accomplir ce qui est bien pour toute la société. Car la prudence, vue comme cette qualité intégrante en toute vertu, nous permet de déterminer les moyens et les ressources *sine qua non* pour l'atteinte de ce bien.

L'acte de tout homme politique doit tenir à la fois compte de l'idée du Bien qu'il importe d'atteindre mais aussi des moyens nous permettant de mettre en pratique cette idée du bien. Par la suite, nous voulons préciser la nuance qui existe entre les valeurs et les vertus. Tout d'abord, les valeurs sont des concepts qui relèvent du discours et de l'intellect et même du droit. Elles disent ce qui devrait être mais n'ont aucune prise sur les comportements réels. Par contre, les vertus sont la pratique personnelle et assidue de comportement qui rend chacun meilleur. Elles sont la clé et l'enjeu de toute éducation. On comprend dès lors qu'une société démocratique et laïcisée parlera plus de valeurs auxquelles chacun peut adhérer alors que les sociétés religieuses et la plupart des groupements philosophique et spirituels mettent en avant la pratique des vertus que chacun doit pratiquer selon ses talents et son état. Les vertus morales sont des attitudes fermes, des dispositions stables, des perfections habituelles de l'intelligence et de la volonté qui règlent les actes, ordonnent les passions et guident la conduite des hommes en société.

¹¹⁶ Aristote, *La Politique*, Nouvelle traduction de Jean Tricot, Vrin, Librairie philosophique, 1996, p. 31.

Elles procurent la facilité, la maîtrise et la joie permettant à l'homme de mener une vie moralement bonne. L'homme vertueux est celui qui pratique librement le bien les vertus morales que les hommes acquièrent par l'éducation, par les actes délibérés et par une persévérance toujours reprise dans l'effort, sont purifiées et élevées par la grâce divine. Elles forgent le caractère et donnent une certaine aisance dans la pratique du bien. Ainsi, l'homme vertueux est heureux de les pratiquer. Les vertus sont les fruits et les germes des actes moralement bons, car elles disposent toutes les puissances de l'être humain à communier à l'amour divin. Les valeurs morales telles que : la connaissance de soi, l'amour du prochain, le respect de l'autorité légalement constituée, devoir envers l'être suprême, se retrouvent dans des courants religieux et philosophiques. Mais le but primordial que nous poursuivons ici est l'amélioration de l'individu, du genre humain dans son ensemble afin de parfaire, constituer.

III- Principes et formes de la justice sociale

Dans toute vie sociale, les citoyens éprouvent des besoins et la satisfaction de ceux-ci passe par un réseau de liens, d'échanges. Sachant que l'échange est une valeur *Sine qua non* pour toute vie sociale. La justice, dans ce sens, nous permet de déterminer et de dégager les conditions permettant de mieux réguler les échanges sociaux. En vue de bien régler les échanges entre les hommes dans la société, la justice sociale soit s'appuyer sur un faisceau de principes et formes afin de favoriser la cohésion et l'harmonie au sein de la société.

1- Les principes de la justice sociale

La justice, celle qui se veut sociale, en déterminant les conditions idoines pour réguler les échanges, repose selon nous sur les principes tels que : l'équité, la réciprocité, la proportionnalité, la légalité et l'égalité.

1.1- Le principe d'équité

L'équité est le principe même de la justice sociale. Dans ce sens, Aristote laisse entendre que : « *la nature de l'équité, c'est précisément de redresser la loi où elle se trompe à cause de la formule générale qu'elle doit prendre* »¹¹⁷. La justice, pratiquée elle-même pour ses propres fins, peut- être une duperie. L'homme d'action est au service de la justice, pas pour ses propres intérêts, mais pour les besoins des autres. En société, les échanges se font, car les hommes éprouvent les besoins les uns des autres. Cela vient établir la nécessité de

¹¹⁷ *Idem, Ethique à Nicomaque*, librairie générale française, Paris, 1922, pp230-231.

poser les bases des interactions justes. La justice, en prenant appui sur l'équité vient en supplément apporter un soutien à la loi. L'équité, vue comme un principe, veut se démarquer de la vision legaliste de la justice, car l'homme d'équité tout en étant juste n'est pas juste au légal et devant la loi. Il veut une restructuration et rectification de la dimension légale de la justice. A cette fin, nous pouvons donc dire que le principe d'équité se situe au-dessus de la justice légale. L'équité, durant le déroulement des échanges sociaux, permet aux hommes de se conformer aux conditions élaborées par la justice à l'œuvre dans la société.

1.2- Le principe d'égalité

Cette forme établit que les citoyens sont tous égaux devant la loi et tous doivent être traités de la même façon au sein de l'association politique, car la justice égale est la même pour toutes les souches humaines. Sans discrimination, les citoyens doivent recevoir les mêmes récompenses, les mêmes mérites et les mêmes sanctions et châtiments, car nul n'est au-dessus de cette forme de justice. Pour John Rawls, les lois et les institutions, selon la vision de la justice formelle, doivent s'appliquer de manière égale aux membres de la cité qui les ont définies, à condition que nous considérons la justice comme exprimant toujours une sorte d'égalité. Dans le cadre des sociétés démocratiques, il est difficile pour les hommes publics de prétendre contribuer à la formation d'une société plus juste sans en même temps affirmer une égale considération pour tous les citoyens. En parlant de principe d'égalité, nous voyons ici que les individus ont une chance égale et équitable d'atteindre les mêmes positions sociales.

1.3- Le principe de légalité

Ici, il s'agit d'une forme qui garantit la justice à travers sa défense devant la loi. Une implication, car c'est dans la loi qu'il faut rechercher la justice parce qu'une loi est connue et reconnue lorsqu'elle lie les hommes entre eux d'une part, elle les lie à la communauté politique d'autre part. Vue comme une vertu complète, la justice renvoie au juste milieu, car elle met en exergue les deux extrêmes à savoir : l'excès et le défaut. L'homme juste doit donc éviter de franchir ces deux extrémités, car elles sont les véritables causes de l'injustice dans la cité. La justice ne doit pas être perçue comme une donnée figée, car les faits de société sont dynamiques et évoluent dans le temps et dans l'espace.

C'est dans ce sens que Karl Popper, en critiquant Platon, laisse échapper ces mots : « *la conception platonicienne de la justice est donc foncièrement différente de la conception*

aujourd'hui courante que nous avons exposée plus haut »¹¹⁸. Cette position nous permet de voir en clair la démarcation établie par Aristote. Si la justice, au sens platonicien du terme, est une idée abstraite, nous pensons que, selon Aristote, celle-ci se veut concrète car elle conditionne et régule les échanges entre les hommes en société.

2- Les formes de justice sociale

Trois formes principales nous permettent de saisir les manifestations sociales de la justice, c'est pourquoi parmi celles-ci nous avons : la justice civile, la justice réparatrice et la justice distributive.

2.1- La justice civile

La justice civile est cette forme de justice qui établit et restaure le droit politique propre à chaque communauté humaine. Elle permet de régler les litiges que nous observons dans les échanges sociaux, les contrats, les associations, les coopérations. Il s'agit d'un instrument juridique utile et indispensable aux hommes en vue de régler l'idée des relations volontaires et involontaires entre les hommes dans la société. Aristote considère comme relations volontaires l'ensemble des données ayant trait à la vente, l'achat, la garantie et la location. Par contre, nous considérons comme relations involontaires, celles qui se manifestent à l'insu de la volonté des hommes.

2.2- La justice réparatrice

Nous entendons par justice réparatrice, celle qui règle les rapports entre les hommes en contexte de crise ou de conflit. Elle se manifeste par le souci ardent de restaurer l'harmonie, l'équilibre dans les multiples rapports que les hommes entretiennent entre eux. La justice réparatrice vise à réparer, à égaliser et à remettre les choses dans leur juste contexte de départ. Dans ce sens, Aristote écrit ceci : « *le juste dans les transactions est bien aussi une sorte d'égalité* »¹¹⁹. Il s'agit pour la justice réparatrice de restaurer l'équilibre rompu à cause des fausses manœuvres du citoyen.

¹¹⁸ K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis, l'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979, pp.82-83.

¹¹⁹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Librairie générale française, Paris, 1922, p.203.

2.3- La justice distributive

Elle renvoie à la dimension économique de la vie dans la cité. Il s'agit d'un moment de partage et de distribution équitable des ressources, des biens et des richesses à l'ensemble des citoyens de façon équitable. Ainsi, elle concerne les échanges commerciaux notamment la vente et l'achat. La vision première de la justice distributive repose sur l'idée de compensation de l'effort individuel, car ici, le *leit motiv* est que chacun reçoit selon effort. La cité, dans ce sens, se définit par un système de besoin, car la réalisation de ces besoins nécessite une grande implication de chaque citoyen.

Pour sa part, l'Etat, considéré comme l'instance qui veille au bonheur des hommes, doit prendre un ensemble de mesure pour garantir et régler les différends qui existent entre les hommes de façon juste et équitable. Nous avons vu que la pensée d'Aristote au sujet de la justice se distingue à plusieurs niveaux de celle de Platon. La justice est au centre de toutes les relations que les hommes entretiennent entre eux en société. Aristote nous amène à comprendre que la justice, loin d'être transcendante, est immanente à cause du fait qu'elle est à la portée de tous les hommes en société.

Chapitre VIII : L'IDEE D'UNE CRITIQUE MARXISTE DE L'IDEALISME PLATONICIEN

Dans la réalité concrète des sociétés humaines, nous pouvons dire que la cité juste n'existe pas. Il s'agit d'une pure imagination de Platon. Il la consolide en faisant du philosophe le gouvernant légitime de ladite cité. Platon, en mettant en exergue les traits particuliers du philosophe, semble faire de ce dernier un homme déconnecté de tout l'environnement social. Pour lui, le dirigeant doit être au-dessus de la société et ignorer les relations que les hommes tissent entre eux. Le philosophe-dirigeant, ici, se veut neutre, objectif, impartial dans le traitement des affaires de la cité. Ainsi, nous pouvons donc nous poser une question, celle de savoir si la justice peut et doit être séparée du monde.

I- Le réalisme marxiste : une critique scientifique de l'idéalisme platonicien

Si nous considérons que l'homme est constitué du corps et d'esprit, alors nous pouvons donc dire que la justice, selon Platon, se situe nette au-dessus du corps. L'homme juste méprise son corps ainsi que ses multiples interpellations. Karl Marx vient battre en brèche cette vision des choses, c'est la raison pour laquelle il se doit d'être réaliste dans sa manière de théoriser l'idée de justice dans la société. Dans ce sens, trois points essentiels constituent le socle véritable de sa pensée, il s'agit de : la nécessité de la philosophie dans le processus de restructuration du monde, la lutte des classes comme moteur de la vérité historique et l'influence du milieu matériel sur la condition sociale de l'homme et du gouvernant.

Platon se détourne ici des affaires de la cité pour se consacrer uniquement à la philosophie afin d'imposer à celle-ci les normes découvertes durant la contemplation des formes intelligibles. Il est à notre guise un idéaliste pure qui ne s'intéressait pas aux affaires matérielles politiques outre mesure. Certes Platon se détourne d'abord de la politique pour se réaliser dans la philosophie. Mais cette vision apparaît dans le but visé avoué, car c'est la cité qu'il s'agit de transformer effectivement en affirmant son détachement de la politique. Le fait de se détourner de la politique est un geste avant tout efficace pour la politique elle-même. C'est pour la politique que Platon se fait radicalement idéaliste. C'est pour s'occuper de la matérialité des affaires humaines, de leurs productions que Platon va refuser de reconnaître la présence et l'existence de la matière. Il marque son recul de la politique, car il veut transformer la conscience pour modifier la vie politique de toute la cité.

Karl Marx vient remettre en question l'essentiel de la hiérarchie platonicienne induite par ce mouvement. Pour lui, la philosophie n'est qu'un reflet, car ce n'est pas la conscience

qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. Selon lui, il ne faut pas changer la vie pour changer la vie, car la modification de la vie est une fin en soi. Pour lui, la conscience est impuissante face à la vie, mais c'est la conscience qu'il faut modifier en dernière instance. Nous tacherons donc de transformer la vie, mais nous ferons cela surtout pour faire en sorte que la conscience, qui est déterminée par la vie soit en accord avec elle-même. Marx n'est un matérialiste que parce qu'il faut bien l'être si l'on veut modifier les choses sur le plan de l'idée, ce qui demeure le plus important. En affirmant une telle idée, il se détourne de la philosophie, car il veut transformer la vie pour mieux modifier la conscience. Dans ce sens, il fait de la conscience ce qui est le plus important. Les exégètes de Platon et de Marx se sont focalisés sur le mouvement initial de l'un et de l'autre : l'un se détourne de la politique et l'autre de la philosophie. Dès lors, l'un est logiquement idéaliste et l'autre matérialiste. Mais les choses ne sont pas aussi simples. Il importe de voir le but final recherché, qui en dit beaucoup plus. L'un veut transformer le politique, l'autre veut modifier les consciences.

1- La place de la philosophie dans le processus de restructuration du monde

L'activité du philosophe est celle de la recherche des principes, des causes et des éléments de conséquences utiles nous permettant de comprendre le pourquoi et le comment des faits à l'œuvre dans la société. Ladite activité met un accent sur la production des connaissances pures et non sur l'idée d'une pratique sociale des connaissances. Ainsi, Karl Marx dit ceci : « *les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, il importe maintenant le transformer* »¹²⁰. Cette assertion marxiste constitue, pour la pensée philosophique, une alerte qui amène le philosophe à restructurer le monde afin de ne pas se contenter d'une activité contemplative et herméneutique. L'activité d'interprétation du monde repose sur la quête permanente des causes pouvant nous permettre de comprendre la manifestation des phénomènes en dehors du monde sensible.

Nous estimons que la théorie des idées de Platon est une forme d'interprétation qui nous fait admettre que les idées et les réalités transcendantales constituent la véritable source de l'action du citoyen et du philosophe-dirigeant. Par contre, selon Marx, la connaissance des idées est vaine et inutile pour la restructuration effective des sociétés humaines. Sachant que notre interprétation du monde produit la formation des idées et des théories, elle ne peut avoir aucune signification pour le développement des sociétés humaines. Selon Platon, c'est la

¹²⁰ K. Marx, *Œuvres Choisies*, Tome II, « idées », Paris, Gallimard, 1963, p.164.

théorie qui permet d'agir avec puissance. Dans ce sens, Marx fait entendre que : « *l'esprit de théorie, une fois qu'il a conquis sa liberté interne tend en vertu d'une loi psychologique à devenir énergie pratique* »¹²¹. La théorie doit être assimilée à la pratique pour être exhaustive en termes d'efficacité.

L'étude du problème de l'insertion des principes tirés dans les politiques gouvernementales permet de dégager deux grands modèles : celui de l'adaptation ou de l'application des principes où la philosophie doit se prolonger et se concrétiser dans les sciences morales et politiques et celui de la réalisation complète des principes dans une réconciliation finale de l'être et du devoir-être. L'approche comparatiste des différents modèles conduit d'une part à rendre justice à des penseurs tels que Condorcet et Volney en montrant toute la richesse de leurs travaux sur les rapports entre les progrès de l'esprit philosophique et ceux des Arts et des Sciences. D'autre part, elle est l'occasion d'argumenter contre le préjugé qui voudrait que la philosophie ait d'emblée renoncé à toute application pratique et à toute prétention se changer le monde. Au contraire, Kant apparaît dans cette perspective comme cherchant les moyens d'enclencher sans plus attendre un processus devant mener à la réalisation des principes pratiques issus de la philosophie dans l'histoire collective de l'humanité.

2- La lutte des classes comme moteur de l'histoire

Nous entendons par dialectique, ce mouvement qui s'articule sur l'élévation de l'âme vers le monde intelligible, la contemplation des idées et le mouvement descendant où l'homme d'esprit revient dans le monde sensible. Ici, Platon nous amène à comprendre que les idées et les réalités transcendantales consistent à soutenir l'action du citoyen et du philosophe-dirigeant. Nous devons avoir une bonne maîtrise des idées car c'est elles qui donnent un sens à la véritable histoire des sociétés humaines et des Etats. Selon Marx, nous pouvons dire que l'histoire de l'humanité se fait à partir de la lutte des classes sociales. Dans ce sens, il exprime ces mots : « *l'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes des classes* »¹²². La dialectique, selon Marx, doit être historique parce qu'elle procède non pas par une élévation de l'âme vers le monde des idées, mais par un renversement et par antagonisme des classes sociales.

L'idée de justice sociale, qui se veut éternelle au sens de Platon, doit donc être remise en cause. La théorie des idées récuse tout aspect dynamique et évanescent des sociétés

¹²¹ K. Marx cité par Jean Lacroix in « *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme* », Paris, Puf, 1971, p.23.

¹²² K. Marx, *œuvres Choiesies*, Tomes, II « idées », Paris, Gallimard, 1963, p.229.

humaines. Toute association politique est marquée du signe de l'évolution et du changement. Comme moteur de l'histoire des hommes et des sociétés, le processus de lutte des classes vient contre l'immobilité de la théorie platonicienne des idées. Celles-ci évoluent avec les circonstances de leur émergence.

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est celle de la lutte des classes. A cet effet, oppresseurs et opprimés, se sont trouvés en constante répétition, tantôt déguisée, tantôt ouverte, qui chaque fois finissait soit par une transformation révolutionnaire de la société toute entière. Soit par la ruine des diverses classes en lutte. Aux époques historiques anciennes, nous trouvons presque partout une organisation complète de la société en classes distinctes, une hiérarchie variée de positions sociales. La société bourgeoise moderne, qui est issue des ruines de la société féodale, n'a pas surmonté les vieux antagonismes de classes. Elle a mis en place des classes nouvelles, de nouvelles conditions d'oppressions et de nouvelles formes de luttes.

De plus en plus, la société se divise en deux grands camps ennemis, en deux grandes classes qui s'affrontent directement : la bourgeoisie et le prolétariat. Ici, Karl Marx développe une philosophie basée sur la lutte des classes qui, d'après lui, est le véritable moteur de l'histoire de toute l'humanité. Ce bouleversement a laissé les individus seuls face au monde immatériel qui les entoure, donc face à eux-mêmes. Le basculement structurel du monde a pris un tournant anthropologique, à cela s'ajoute une vraie transformation de la société. Mais c'est surtout la montée des classes moyennes aux compromis entre capitalistes et travailleurs, qui semble invalider la lutte de classes, aboutissant à une société homogène.

Cette homogénéité voilée masque à peine l'explosion des inégalités qui divisent la société. Dans ce sens, Christopher Lasch explique que :

L'évolution générale de l'histoire récente ne va plus dans le sens d'un nivellement des distinctions sociales, mais de plus en plus vers une société en deux classes où un petit nombre de privilégiés monopolisent les avantages de l'argent, de l'éducation et du pouvoir¹²³.

3- L'influence du milieu matériel sur le gouvernant

Notre ambition est d'examiner la relation et l'influence du milieu matériel et naturel sur le dirigeant et l'impact de celui-ci sur la prise des décisions stratégiques. Cette question est perçue ici comme un acte de responsabilité à l'environnement pour établir les stratégies

¹²³ C. Lasch, *La révolte des Elites et la trahison de la démocratie*, Londres, Climats, 1999, p.76.

reliées aux activités environnementales. Dans cette dynamique, le rôle du dirigeant est de générer une vision stratégique dans une perspective de responsabilisation environnementale. Le dirigeant, au nom de l'Etat tout entier, doit s'engager beaucoup plus activement dans sa relation avec son milieu sociopolitique afin de définir le rôle qu'il peut jouer dans la résolution de certains problèmes pour prendre des décisions appropriées.

La référence classique du dirigeant est l'optimisation de la performance politique et économique en termes de profits et d'intérêts. L'importance de l'environnement a été longtemps ignorée dans le monde des affaires politiques. La plupart des Etats ont donné moins d'importance au rôle de l'environnement dans le développement de leur stratégie et leur prise de décisions. Dans la littérature classique, le dirigeant est assimilé à un chercheur d'opportunité qui combine des facteurs de production pour maximiser son profit. A partir de l'évaluation des moyens et des ressources, le dirigeant limite le domaine de ses actions stratégiques, décisions à prendre. La notion d'environnement était alors complètement exclue du champ de la conception politique des stratégies.

Dès lors, les orientations stratégiques, les actions et la prise de décisions résultent de la signification que donne le dirigeant à l'interprétation de son environnement et la manière avec laquelle il réagit face à celui-ci. Si l'homme est constitué de deux entités à savoir : le corps et l'esprit, nous pouvons nous demander si le corps ou l'esprit qui des deux doit avoir un ascendant sur l'autre. Karl Marx, à travers sa critique, se fonde sur le fait que le monde dans lequel nous sommes liés par le corps matériel nous amène à déterminer la production des idées et influence notre conception des idées. La justice dépend du milieu matériel dans lequel se trouve le philosophe-dirigeant. Marx et Engels déclarent que : « *la production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et indirectement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes* »¹²⁴. Le philosophe-dirigeant subit l'influence de son environnement, car l'administration de la justice dépend du comportement matériel du philosophe.

Le confort du matériel influence la justice et son administration par l'homme d'action. Nous ne pouvons prétendre être juste en oubliant les multiples contraintes matérielles auxquels nous sommes exposés. Le problème qui se pose ici est celui du rapport entre le milieu socioéconomique et l'activité scientifique du philosophe. A cet effet, pouvons-nous toujours aspirer à l'état d'homme juste dans un contexte de pauvreté ? En tenant compte des

¹²⁴ K. Marx et F. Engels, *Œuvres Choisies*, Tome II, « idées », Paris, Gallimard, 1963, p.153.

situations sociales bien précises, nous postulons l'idée que la justice sociale dépend des conditions matérielles de la société.

II- Les apories de l'eugénisme et du communisme de Platon

La cité juste est le fruit de l'effort humain à partir de la communauté des fonctions, des richesses et des hommes. Celle-ci, en vue d'une conservation de son statut de réliance sociale, elle mérite d'être dirigée par la grande classe de la cité. Ainsi, Platon pense que ce sont les philosophes qui ont la lourde mission : celle de présider à la destinée de toute la cité.

1- La critique du communisme platonicien

A travers l'accent qu'il met sur le processus de consolidation de la communauté des biens, des femmes, des enfants et des fonctions civiles, nous pensons que Platon est le précurseur lointain du communisme. Il s'agit d'une idéologie à vision politique ou d'un courant économique à l'œuvre en occident depuis le XIX siècle, car soutenu par des penseurs à l'instar de Karl Marx et Friedrich Engels. Selon ses principes fondamentaux, le communisme se caractérise par l'autorité suprême et absolue de l'Etat, la suppression de l'initiative et la propriété privée, la suppression de la libre concurrence et la soumission totale de l'homme à l'Etat.

Cette idéologie, en voulant outrepasser la condition humaine, nous amène à savoir si le communisme initié par Platon n'est pas une aliénation de la condition sociale des hommes. Dans un Etat totalitaire, nous postulons et soutenons la non existence du bonheur et même du bien-être des citoyens. Ici, le communisme de Platon se caractérise par le mépris de la situation sociale de l'homme et du devenir de l'Etat. Ici, il ne s'agit de dire qu'Aristote aurait mal compris Platon, mais nous voulons seulement émettre l'idée qu'il ne pouvait le comprendre que dans une certaine perspective, radicalement différente de celle Platon. La critique aristotélicienne porte sur deux points très différents : il s'agit d'abord de voir que la République, comme constitution politique, est inapplicable et d'autre part, il s'agit de contester la validité du point de départ de la conception platonicienne de la cité.

Seul le premier point, comme nous venons de le voir, Aristote a pleinement raison et Platon lui-même est de cet avis : la question de l'application d'une philosophie politique est pour Platon une question extérieure à la démarche philosophique proprement dite. Le second point est évidemment d'une toute autre portée, puisqu'il concerne l'hypothèse de départ de

Platon, selon laquelle la justice dans la cité est une conséquence de son unité : l'unité la plus parfaite possible est pour toute cité le plus grand des biens. Pour sa part, Aristote juge que, dans la *Callipolis*, le processus d'unification se poursuivant avec trop de rigueur, il n'y aura plus de cité, car celle-ci est par nature plurielle. La discussion de ce point de vue est intéressante pour deux raisons : d'une part, il s'agit du point de discorde le plus sensible entre les deux philosophes. D'autre part, elle offre comme nous l'espérons, un accès irremplaçable à la philosophie de l'un comme à celle de l'autre.

La divergence entre les deux théories politiques porte essentiellement sur l'idée de communauté dont Aristote fait le maître mot de ses politiques, alors que Platon ne lui attribue jamais le sens général de communauté politique mais seulement le sens de mise en commun des femmes, des enfants, des biens ou le sens d'association temporaire fondée dans un but précis. L'idée de communauté chez Platon désigne toujours un acte de mise en commun et jamais un Etat. Le relevé des occurrences de la communauté nous apprend ainsi que son souci majeur consiste à se préoccuper des moyens de faire exister la cité au moyen de certaines mises en commun, alors qu'Aristote considère d'emblée la communauté comme acquise, comme une donnée historique : toute cité est une sorte de communauté, et toute communauté est constituée en vue d'un certain bien. En ce sens, l'idée de communauté ne revêt aux yeux de Platon qu'un intérêt mineur : elle est utile pour préciser certaines choses, mais ne joue pas vraiment un rôle moteur dans le raisonnement sur la cité.

Il est ainsi étrange que celui auquel on attribue parfois une forme de communisme fasse si peu cas de l'idée de communauté, en réservant le terme à certaines dispositions particulières propres à la *callipolis*. S'il faut à tout prix trouver un mot pour décrire la philosophie de Platon, ce serait plutôt de *politisme* que de communisme qu'il pourrait s'agir : la mise en commun dont parle Platon n'est qu'un moyen parmi d'autres de faire qu'une cité soit vraiment une cité. Pour Aristote, parler de cité, c'est avant tout parler de la communauté par excellence. Et comme Platon n'évoque la communauté que dans le strict cadre de la mise en commun des femmes, des enfants et des biens, on comprend alors l'origine de la prédilection d'Aristote pour ces questions. Il est donc sur ce point impossible d'assimiler l'attitude d'Aristote à celle de Polémarque : Aristote n'est pas un moraliste rétrograde, traditionnaliste ou machiste, qui serait choqué au plus haut point dans son appétit de possession par l'idée de mise en commun des femmes. Même s'il semble attirer par ces questions, c'est en raison d'une véritable démarche philosophique et en l'occurrence en raison de sa manière de

procéder en philosophie. Aristote cherche dans les thèses de ses aînés une sorte de piste terminologique qui va lui permettre de replacer ceux-ci dans la perspective de ses travaux. Il part de l'idée que la *polis* est d'abord une communauté politique. C'est dans ce sens qu'il privilégie les aspects du discours de Platon qui correspondent à l'idée de communauté. Mais pour Platon, la *polis* est d'abord *mia polis*, c'est-à-dire une cité. Là se trouve l'origine de la divergence : en effet, si la *polis* est d'abord une pluralité d'individus divers, hétérogènes, cette diversité implique une certaine modération dans la mise en œuvre de processus d'unification, une unification qui passe par des stades intermédiaires, dont la famille constitue pour Aristote le meilleur spécimen. Pour Platon, le lien entre l'individu et la cité est un lien fondé sur la métaphore.

Les trois entités pratiques posées par Platon à savoir : l'âme, la cité, le monde, ne communiquent pas véritablement entre elles, sinon par métaphore ou par analogie. Le sens de la démarche socratique passe de l'âme à la cité pour voir la justice en plus grand : la polis est une âme en plus grand dont le plus grand souci est de demeurer une cité, comme l'âme doit demeurer une âme. La seule occurrence qui soit sans rapport avec les femmes, les enfants ou les biens concerne les rapports de l'âme avec le corps. Pour sa part, Aristote considère donc qu'il n'y a pas de solution de continuité entre l'individu et la cité, mais une foule de rapports intermédiaires (familles, classes sociales, corporation, réseaux d'amitiés) qui participent à la cohésion de la cité. A cet égard, l'argument qu'il développe contre la trop rigoureuse unification platonicienne est intéressant.

Son unification étant pas trop poussée, de cité elle deviendra famille, et de famille individu : en effet, nous pouvons affirmer que la famille est plus une cité, et l'individu plus qu'une famille. Par conséquent, en supposant même qu'on soit en mesure d'opérer cette unification, on doit se garder de le faire, car ce serait conduire la cité à sa ruine. La cité est composée non seulement d'une pluralité d'individus, mais encore d'éléments spécifiquement distincts¹²⁵.

Selon Aristote, une cité est composée de parties alors que pour Platon, tant qu'il y a des parties, il n'y a pas une cité, mais plusieurs. Le problème de la politique ici, est celui d'une transition acceptable et harmonieuse, opérée au moyen d'instances intermédiaires entre l'individu et la cité. En ce sens, il s'agit davantage d'une théorie de la citoyenneté que d'une théorie de la cité.

¹²⁵ Aristote, Métaphysique, II, 2, 1261a 20.

2- La critique de l'eugénisme platonicien

L'eugénisme est un courant de pensée qui vise la diffusion, la transmission mécanique des qualités et des vertus des parents aux enfants en vue de pérenniser la reproduction sociale d'une classe : la classe des dirigeants. Il s'agit de donner la possibilité aux hommes et femmes de se croiser entre eux en vue de donner naissance aux meilleurs citoyens ayant tous les mêmes caractères, qualités et les forces identiques que leurs parents géniteurs. Cette idéologie veut perpétuer le maintien de la classe royale aux commandes des affaires de la cité. Celle-ci repose donc sur des considérations parfois déterministes et naïves. Dans ce sens, Platon croit que l'excellence des parents entraîne forcément celle des enfants, car ceux-ci donneront à leur tour des enfants excellents.

L'histoire nous montre qu'une telle pratique est dépassée de nos jours, car à partir d'un existentialisme, nous reconnaissons à tout être humain la volonté et la capacité de s'autodéterminer. Ainsi, chaque homme à partir de son autonomie et de sa liberté, à la capacité et la possibilité de se forger lui-même un chemin, se donner une orientation différente de celle de ses parents. Dans ce sens, Rousseau révèle que l'éducation donnée à un individu ne peut pas trouver un écho favorable en lui. Si il veut bien, il peut soit accepté et la mettre en pratique dans sa vie quotidienne ou la rejeter. L'homme a toujours le libre choix d'être autre chose que ce qu'on lui propose. L'eugénisme de Platon qui met en exergue la transmission des caractères des parents aux enfants est et semble impossible de nos jours, car l'homme est toujours la manifestation d'une volonté de puissance au sens nietzschéen du terme. Il peut se réaliser lui-même et réaliser le devenir de l'humanité et du monde. Selon Platon :

Il faut, selon nos principes, rendre les rapports très fréquents entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares, au contraire, entre les sujets inférieurs de l'un et de l'autre sexe ; de plus, il faut élever les enfants des premiers et non ceux des seconds, si l'on veut que le troupeau atteigne à la plus haute perfection ; et toutes ces mesures devront rester cachées, sauf aux magistrats¹²⁶.

L'appel platonicien à régler les unions pour préserver la qualité des peuples a été souvent repris dans la littérature politique, puis en médecine, lorsque celle-ci a commencé à s'intéresser à l'art de faire de beaux enfants. Les aspects politiques et médicaux se joignent dans les déclarations appelant à prendre en compte l'amélioration des qualités naturelles de

¹²⁶ Platon, *La République*, livre V, p.214.

l'homme dans la conception du progrès. Qualifier l'eugénisme comme une idéologie c'est admettre qu'à un moment donné de l'histoire il a porté reflet d'une réalité sociale conflictuelle et a fonctionné comme un discours visant à justifier les rapports inégalitaires entre les hommes.

Cette vision du monde s'est construite en référence à deux aspects importants de la pensée scientifique et philosophique qui ont joué un rôle prépondérant dans la stratégie de justification : la théorie de l'hérédité et la théorie de l'évolution par sélection naturelle. Dans cette conception de l'hérédité, les individus ne transmettent pas à leur descendant ce qu'ils ont acquis au cours de leur développement et existence, mais un stock de caractères qu'ils avaient eux-mêmes à leur conception.

III- L'influence du milieu socioculturel sur le gouvernant

L'environnement socioculturel impacte et influence toujours l'action politique du philosophe-dirigeant. Cette influence est liée à plusieurs facteurs : la famille, le contexte socioprofessionnel. Ces deux facteurs mettent en exergue un type précis de relations liées aux sentiments et aux plaisirs que l'homme éprouve en société. Au sens de Platon, l'action politique doit se fonder de façon rationnelle sur la recherche permanente du bien. Par contre, pour Schopenhauer, c'est l'idée de morale qui doit se fonder et prendre appui sur les sentiments propres des citoyens dans la société.

1- Le lien familial et l'idée de parenté

Celui que nous pouvons prendre comme dirigeant de la cité juste doit observer un moment de rupture avec les liens de famille et de parenté. Est-ce que cette initiative peut-elle être possible, lorsque nous savons tous que la famille est la base, l'élément essentiel qui donne un sens à la société humaine. Pour être juste et faire régner la justice, le dirigeant peut-il se détacher de la famille naturelle ? Platon, en soutenant l'idée de disparition de la famille, oublie que c'est elle qui est le centre où se forme de façon effective l'ensemble du corps social. Il est donc impossible de soutenir la volonté d'être juste en se détachant des liens indestructibles qui existent entre l'homme et le reste des membres de sa famille. L'homme qui se détache de la famille pour être juste est un être a historique, un être asocial. La société est vue comme étant le produit des regroupements humains qui se font dans des cadres sociaux tels que : la famille, les clans, les tribus et les ethnies. Ainsi, l'on développe à travers les

microsociétés les relations d'amour, de respect voilà pourquoi le dirigeant sera aimé et apprécié par les siens

Selon une lecture socio-ethnologique, nous voulons relativiser les représentations afin de montrer la différence qui existe entre les liens biologiques et la parenté sociale. Un des principaux obstacles à l'acquisition du concept de famille est que celle-ci suppose d'abandonner une représentation sous forme de groupe domestique pour une représentation comme réseau des parents proches. Il est fondamental de montrer que les familles ne sont pas forcément co-résidentes, sinon par définition toutes les familles sont aussi des ménages. La famille au sens anthropologie n'est pas le réseau de parenté tout entier. Dans ce sens, la famille est perçue comme un ensemble de liens de parenté considérés comme proches. Il s'agit d'un concept générique qui regroupe aussi bien les familles restreintes que les familles étendues. Elles cohabitent entre elles en vue de consolider et maintenir le lien de parenté afin de satisfaire l'idée de cohésion familiale où tous les membres adhèrent pour former un tissu fort, solide vue comme la première instance de socialisation pour les jeunes générations.

2- L'environnement socioprofessionnel

En dehors de la famille, la société présente une pluralité des tâches auxquelles les citoyens s'activent à exercer. Selon plusieurs raisons qui impactent leur survie, les hommes s'attèlent à ces tâches dans diverses sphères des compétences et de domaines. Ainsi, dans l'exercice des tâches quotidiennes, nous remarquons que les hommes tissent entre eux des relations qui vont au-delà du travail. Ils développent des moments d'échange qui leur permettent parfois de se rencontrer dans d'autres circonstances. Nous disons donc que le cadre idoine qu'est le travail n'est pas le seul pour réguler les rencontres entre les hommes. Un autre faisceau de relation d'affinité se propage et permet au dirigeant d'aller à l'encontre des principes de la justice sociale en vue de consolider les liens de fraternité et d'amitié existant entre lui et ses amis, entre lui et ses collaborateurs.

3- L'idée de fondement de la morale chez Schopenhauer

Schopenhauer veut nous faire comprendre que la morale se fonde non pas dans l'idée de la connaissance du bien, mais surtout sur les sentiments. La charité, selon lui est le sentiment le plus agréable de tous les sentiments. Cette charité laisse propager d'autres sentiments tels que : la pitié, la compassion et la sympathie. Le citoyen qui marche selon la justice ne connaît pas les idées, mais se sert de ses sentiments afin de mener une vie juste qui est à notre avis

une vie sentimentale. A cette fin, il stipule que : « *C'est donc quand une action s'écarte de la pitié qu'elle porte comme un stigmate le caractère d'une chose moralement condamnable, méprisable. La pitié est par excellence le ressort de la moralité* »¹²⁷. Ce sens met en exergue le critère principal de la justice et de la moralité qu'est la pitié. Il s'agit d'un sentiment qui désigne une disposition qui nous amène à sentir les douleurs et les souffrances de celui qui est victime des actes d'injustice. La justice se constitue non pas dès la connaissance des idées abstraites, mais à la vie sentimentale dans toutes les situations et événements.

Schopenhauer loue d'abord Kant d'avoir extrait la morale de la recherche du bonheur pour l'emmenager sur le terrain métaphysique : la morale existe pour elle-même. Kant pose l'existence des lois morales pures qui ne reposent pas sur l'expérience. Schopenhauer lui opposera que la loi n'est rien d'autre qu'une convention humaine. Il traite cette morale purement conceptuelle, qui se soustrait à l'expérience et donc à l'empirique : on peut donc craindre qu'elle ne se brise sous la pression d'un examen poussée. Pour lui, le principe de la morale doit être donné à la première intuition, car on doit pouvoir trouver le fondement de la morale dans la nature. Les deux mille ans ayant précédé Schopenhauer semblent vains pour construire une morale. Elle paraît artificielle et prend appui sur la religion. La loi civile peut permettre d'imposer la justice, mais pas la charité ou la bienfaisance. L'honnêteté que l'on rencontre chez les hommes n'est pas dans la nature, elle est soumise aux contraintes.

Tout d'abord, les lois établies, la puissance de l'Etat est plus grande que celle de chaque individu, ainsi elle protège le droit de chacun. La seconde est l'honneur au sens strict du terme. Nous ne voulons pas avoir une mauvaise image auprès de l'opinion publique. Si l'on réduit ces deux contraintes à néant on verrait mieux la monstruosité de l'homme motivé par l'égoïsme et la méchanceté qui serait le plus manifeste selon Schopenhauer, mais aussi mieux les instincts moraux. En examiner les diverses conduites de l'homme et en les ramenant à leur principe on peut savoir s'il existe des actes ayant une valeur morale afin de trouver le véritable fondement de l'éthique. Il nous faut un critère qui puisse justifier une action morale. Chez l'homme, le principal motif d'une action est l'égoïsme, c'est de cette façon qu'il essaye de préserver son existence et de se prémunir des souffrances.

L'homme se voit comme le centre du monde, la cause réside dans le fait que chacun de nous se connaît immédiatement et ne connaît les autres que de façon indirecte. Tout objet n'existe pour nous qu'en tant qu'il est dans conscience. La mort est alors la disparition de

¹²⁷ A. Schopenhauer, *Le Fondement de la Morale*, Paris, Librairie générale de France, 1991, p.187.

l'univers pour l'homme. Cet univers disparaît en même temps que cesse notre conscience. La volonté de vivre, voilà ce qui nourrit l'égoïsme. Celui-ci peut mener à des fautes lorsque nous utilisons la souffrance d'autrui comme un moyen. Mais il existe un autre type d'action où nous prenons la souffrance de l'autre comme but : c'est la méchanceté. Il faut donc trouver un motif assez puissant pour combattre l'égoïsme et la méchanceté. Ce motif doit résulter d'un sentiment de justice. Pour trouver le principe fondateur de l'action morale, Schopenhauer pose un certain nombre d'axiomes parmi lesquels :

- Nulle action ne peut se produire sans motif suffisant.
- S'il existe un motif suffisant l'action ne peut pas ne pas se produire.
- Ce qui met la volonté en mouvement doit toujours avoir quelques rapports avec le bien ou le mal.
- Toute action se rapporte à un être qui peut ressentir le bien ou le mal.
- Cet être est l'agent ou quelqu'un d'autre soumis à l'action, qui tourne à son avantage ou à son détriment.
- Toute action qui dans sa fin dernière concerne le bien ou le mal de l'agent est une action égoïste.
- Ce qui est dit ici pour les actions est valable aussi pour les omissions.
- L'égoïsme et la valeur morale sont des principes qui excluent.
- L'importance morale d'une action ne peut dépendre que de l'effet sur l'autrui.

Il s'agit ici des prémisses qui vont nous permettre de déterminer un véritable fondement de la morale. Lorsqu'une action est motivée par un intérêt ou par l'intérêt de l'autre quand nous espérons en tirer un quelconque honneur ou une récompense, alors cette est appelée égoïste. La seule action de bonne morale est lorsque le bien et le mal de l'autre deviennent le motif de notre action de la même façon que le bien l'est d'habitude. Pour que le bien de l'autre devienne le motif de notre action, il faut que nous compatissions à son mal. C'est là le phénomène de la pitié, cette participation immédiate aux souffrances d'autrui. Nous pouvons donc dégager trois motifs généraux pour toutes les actions de l'homme : l'égoïsme qui est en partie indifférent pour la morale mais qui est blâmable lorsqu'il utilise les souffrances d'autrui pour arriver à ses fins ; la méchanceté qui est blâmable ; et la pitié est morale. Dans le phénomène de pitié, nous ne ressentons pas la douleur de l'autre en nous, nous voyons bien que c'est l'autre qui souffre, et pas nous. D'ailleurs, plus nous sommes heureux, plus notre état fait contraste avec la douleur d'autrui, plus nous sommes sensibles au phénomène de la

pitié. Pour Schopenhauer, il y'a deux vertus qui découlent de la pitié. Tout d'abord le devoir de justice : la pitié nous pousse à combattre les motifs d'intérêt et la méchanceté. Le devoir de charité : ici, la pitié nous pousse à agir activement pour le bien d'autrui. Les principes moraux ne sont pas au fondement de la moralité, ils n'en restent pas moins indispensables pour qui veut suivre une vie morale, car sans ces principes, dès que nous serions inclinés par des instincts contraires, nous serions en proie aux passions. Il faut savoir commander soi-même pour se tenir à ses principes. Les hommes sont plus ou moins sensibles à la pitié. La diversité des caractères prend racine dans le caractère intelligible. Le caractère d'un homme est donc contenu entièrement dans l'essence de celui-ci et ne peut changer au cours d'une vie. Schopenhauer défend la thèse l'immutabilité des caractères et renie par conséquent toute prétention à faire évoluer les mœurs.

Tout homme agit selon sa nature. Dans ce sens, il est difficile de changer un égoïste en homme vertueux, c'est son essence profonde qu'il importe de changer. A l'aide des motifs on peut montrer à des hommes égoïstes leur intérêt de suivre la légalité, mais on ne peut pas les faire devenir vertueux. Les actions témoignent de notre moralité ou de notre immoralité inscrite dans notre être. La pitié reste un fait qui demeure inexpliqué, il faut donc une explication métaphysique afin d'éclaircir ce mystère. Le bon est conformé aux désirs d'une volonté individuelle. La bonté est donc le jugement d'un sujet qui est en qualité de patient. L'homme bon traite le moi d'un autre comme il traite le sien. Il faut donc se demander si c'est lui qui est dans l'erreur ou bien l'homme égoïste. Dans le domaine empirique la vision de l'homme égoïste exacte, la différence entre moi et l'autre paraît absolue. Nous sommes divers dans l'espace, voilà ce qui sépare mon bien et mon mal de celui d'autrui.

Nous nous connaissons seulement grâce à nos désirs, les données de nos sens ou bien nos actes de volontés. C'est-à-dire que nous nous connaissons seulement en tant que phénomènes. L'être en soi nous est inaccessible. Ce qui rend possible cette idée de multiplicité c'est l'espace et le temps. Schopenhauer reprend l'esthétique transcendantale de Kant, l'espace et le temps sont des formes de notre faculté intuitive, mais ne sont pas des caractères des choses en soi. La multiplicité des êtres n'est qu'une apparence qui reflète l'unique, la chose en soi. Le vouloir vivre cosmique, à cet effet est une idée qui explique le phénomène de la pitié, l'individu reconnaît son être propre à travers un autre. Pour l'homme égoïste, toute réalité disparaît avec lui lorsqu'il meurt, par contre l'homme bon, à sa mort, sait qu'il subsiste à travers les autres. L'idée de fondement de la morale de Schopenhauer est

dépressive, car il nie toute progression de l'humanité vers la vertu. Son principe moral à savoir : l'idée de pitié, n'aide que très peu un établissement de la morale.

4- La justice relative chez Blaise Pascal

Pascal aborde le problème de la justice relative dans le cadre d'une réévaluation totale de la situation de l'homme dans la société, le monde et l'histoire. A cet effet, il oppose deux thèses majeures : la justice est d'abord envisagée dans la perspective de l'homme sans Dieu, ensuite elle est aussi envisagée du point de vue de l'homme avec Dieu. La permanence des lois fondamentales, invoquée par les juristes, apparaît comme une illusion. L'impossibilité de reconnaître aucune justice aux lois et aux coutumes engendre en l'homme une frustration d'autant plus vive qu'il lui est impossible de ne pas désirer la justice. En découle la multiplicité des lois établies dans le monde, qui servent pour ainsi dire à la justice essentielle.

Les lois en vigueur dans une société ne subsistent que par l'aliment qu'elles fournissent à ce besoin : qui obéit aux lois établies parce qu'elles sont justes obéit à la justice qu'il imagine, mais non pas à l'essence de la loi. Ce premier tableau de la justice donne tout son sens ici, car le contraste avec la diversité des lois civiles apparaît saisissant lorsque nous pensons que deux lois suffisent pour régler toute la république chrétienne, mieux que toutes les lois politiques : celles de l'amour de Dieu et du prochain. La critique de l'amour de soi et l'affirmation de l'amour de Dieu comme seul principe de la justice sont des idées essentielles de la morale chrétienne chez Blaise Pascal.

Pour représenter le rapport entre ces deux attitudes fondamentales de l'être humain, Pascal se sert d'une comparaison héritée à la fois de l'humanisme. La société, dans son sens, est conçue comme un corps dans lequel l'union entre ce corps et ses membres est profitable à l'un et aux autres. Pascal vient réfuter l'essentiel de la justice platonicienne, car Platon conçoit la justice absolue et universelle qui est valable pour tous les hommes et pour toutes les sociétés. Elle varie selon les circonstances, les milieux et les époques, car il écrit que :: « *Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles comme en tout pays* »¹²⁸. Selon lui, la justice n'est pas la même partout. Ce qui est considéré comme juste par un groupe humain et une société ne l'est pas forcément dans d'autres lieux sociaux.

¹²⁸ B. Pascal, *Pensées*, Paris, Librairie générale française, 1972, p.142.

Nous pensons qu'il est désormais urgent d'inscrire la justice dans les cadres déterminés du temps et de l'espace, car les hommes publics tels que les magistrats doivent tenir compte de l'évolution et des multiples changements qui caractérisent les sociétés et les époques. Dans ce sens, Paul Nizan stipule que :

Dans son aspect général, la justice est la même pour tous, car c'est une sorte d'avantage mutuel dans le commerce des hommes entre eux : mais quand on se réfère aux particularités individuelles d'un pays ou à toutes autres circonstances, la même chose apparaît pas comme étant juste pour tous¹²⁹.

Cette déclaration nous fait comprendre que la justice mérite de suivre les fondements positifs qui régulent toute la vie en société c'est-à-dire le fait de tenir compte des autres aspects tels que la culture, la religion et les coutumes à l'œuvre dans toute les sociétés humaines. Selon certaines raisons et considérations propres hommes, nous pensons que la justice veille à l'application de la loi et au respect du principe du droit s'enracinent dans les mœurs, les manières de faire, de penser, d'agir et mêmes dans les habitudes. La vision marxiste de la justice repose sur la nécessaire influence des conditions matérielles et économiques sur l'action de l'homme et sur celle du philosophe-dirigeant. Il est impossible d'être juste dans un contexte différent de celui des sociétés humaines. Vue comme une norme indispensable au progrès et à la condition vitale des Etats, on peut donc se demander comment celle-ci est utile au continent africain. Pouvons-nous réellement considérer la justice comme une norme suprême pouvant impulser le développement des Etats africains ? Le platonisme peut-il toujours être vu comme une dynamique contribuant à l'émergence de l'Afrique ?

¹²⁹ P. Nizan, *Les Matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Edition d'aujourd'hui, Plan de la tour, 1975, p.108-109.

Chapitre IX : QUEL PLATONISME POUR LE DEVENIR DES ETATS AFRICAINS ?

Nous considérons d'entrée de jeu que le platonisme est un projet de réforme et restructuration de la cité athénienne malgré le fait qu'elle soit en proie à des crises de diverses natures. Identique à la cité grecque, l'Afrique est le continent où l'on retrouve manifeste les guerres, les coups d'Etat, les crises économiques, les famines et les misères les plus odieuses de l'humanité qui affectent la vie sociale des hommes. Dans ce sens, quelle est réellement la place du platonisme dans le processus de recherche des solutions face à cette situation ? En quoi le platonisme peut-il être utile pour le développement des Etats Africains ?

Dans ce chapitre, notre ambition est de montrer les grandes implications des idées de Platon dans le devenir politique, économique et socioculturel des pays africains. Contrairement au reste du monde, notre continent observe un moment de retard en ce qui concerne le développement de ses sociétés. Si Platon était de notre époque, il accuserait certainement les chefs d'Etats africains pour les tenir responsables de ce retard, car ils ne savent pas toujours opter les méthodes efficaces pour le développement de notre continent. En allant dans le sens de Platon, nous trouvons urgent de poser les idées qui pourront orienter notre action pour soutenir la vision politique de nos Etats. Comment allons-nous déceler les implications positives de la théorie des idées dans le développement politique, économique et socioculturel de l'Afrique ? En quoi sont-elles réellement favorables pour le progrès du continent africain ?

I- Les implications du platonisme dans le devenir politique de l'Afrique

Nul ne peut contester que chez Platon, ce sont les idées qui impulsent l'action politique des dirigeants, que nous considérons comme des hommes publics ou des hommes d'Etats. Si le continent africain accuse un grand retard en ce qui concerne son développement, il importe donc de se demander quel est le type d'Etat et le modèle d'homme politique que l'Afrique a besoin pour réaliser l'essentiel des idées du platonisme ? L'Afrique a placé de grands espoirs dans les indépendances. Ces espoirs ont été vite déçus malheureusement. On peut raisonnablement craindre que ceux placés en la démocratie ne soient en train de connaître le même sort. En tout cas, tant que nous nous contenterons de copier les logiques de démocraties à l'œuvre en occident en les vidant du contenu pratique qui renvoie au respect de la légalité et de la morale, la déception et l'échec pourront être inévitables.

1- Le portrait de l'homme politique africain

La question du rapport entre pouvoir, Etat, politique et morale est cœur de la pensée philosophique de Machiavel : qu'est-ce qu'un bon chef d'Etat ? Quelles qualités font un bon politique ? Comment doit-il gérer la vie politique de toute la société ?

D'entrée de jeu, Machiavel réfute toute conception morale du pouvoir : le chef de l'Etat ne doit pas obéir à une morale fixe, mais s'adapter aux circonstances, ce qu'il appelle la fortune. En dissociant la morale du pouvoir, il ne dit pourtant pas que le chef de l'Etat doit être immoral, mais qu'il peut s'affranchir de la morale si c'est nécessaire. C'est ce qu'aujourd'hui on appelle le pragmatisme ou le primat de la fin sur les moyens. Autrement dit, le chef de l'Etat doit maîtriser et faire abstraction de tout idéalisme qui le contraint à moraliser sa politique. La morale de Machiavel n'est donc pas un formalisme éthique, mais plutôt une intervention permanente de celui-ci qui la pratique : la morale machiavélicienne est immanente et non transcendante. L'homme politique est celui qui a reçu la mission de présider aux destinées de l'Etat. Dans ce sens, Njoh-Mouelle estime que c'est la vision première du platonisme qui semble nous aider à répondre à la question de savoir, quel Etat et quel gouvernant faut-il pour le développement de l'Afrique ?

L'Afrique, de nos jours, a besoin d'un leader qui doit rompre avec ses liens de médiocrité pour se mettre à l'école de l'excellence, car le dirigeant africain doit être un homme excellent qui soit véritablement au service de l'Etat. Ainsi, ce dirigeant doit être guidé par la volonté générale afin de défendre l'intérêt commun, le respect du bien commun et la protection de la fortune publique. L'homme politique doit rompre avec ses liens de familles, ses liens naturels qui ne lui permettent pas de privilégier la volonté générale, c'est pourquoi, Mouelle laisse entendre que : « *le vouloir de l'homme excellent, celui-là même qui ne subordonne pas son vouloir à des fins partisans. Il veut la volonté générale* »¹³⁰. Le dirigeant, animé par l'idée de la recherche permanente de l'intérêt commun, doit se départir de ses prises de positions et ses liens sociaux afin de défendre et consolider l'intérêt de toute la société.

Si l'Etat est une structure dont la stabilité vient de son unité, la quête du bien commun doit transcender la vision des clans, tribus, ethnies, pour se situer au-dessus de celle-ci. Tout

¹³⁰ E. Njoh-Mouelle, *De la Médiocrité à l'excellence, Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Edition Clé, 1970, p.97.

dirigeant doit servir le peuple, écouter les doléances de ceux-ci afin d'apporter les solutions adéquates. Ce sont les agents publics en poste qui ont la lourde mission de gérer les affaires publiques de la société. Ils sont appelés à le faire sans tenir compte des liens qu'ils entretiennent avec l'histoire de ladite société. Le gouvernant, étant donné qu'il est un tout, vise la recherche et la satisfaction du bien-être de tous les citoyens en se purifiant et en se débarrassant des multiples affinités avec les partisans du faux et de l'injustice. Njoh-Mouelle, dans ce sens, affirme que :

Quand on aspire à la direction des affaires publiques, on doit avoir subi son itinéraire de purification qui conduise à se détacher de ces premières déterminations et appartenance pour devenir réellement ce qu'on appelle homme d'Etat¹³¹.

L'Afrique, pour atteindre l'idéal d'un continent développé, a besoin d'un nouveau type de gouvernant ayant la parfaite maîtrise de l'idée du bien suprême au sens platonicien du terme. Il s'agit aussi pour ces dirigeants de se doter du peuple en vue de protéger l'intérêt commun de toute la société.

2- L'idée d'un nouvel Etat africain

L'Etat doit et mérite d'être considéré comme un macrocosme politique au sein duquel se déploie et se développe l'essentiel de la vie sociale. En outre, nous pouvons aussi ramener l'Etat à l'association de trois éléments fondamentaux à savoir : la population, le territoire et le gouvernement. L'Etat est cette instance suprême qui réglemente la prise des décisions, d'initiatives et élabore les stratégies nécessaires pouvant permettre d'impulser le développement de tout le pays. L'Etat doit créer les conditions favorables permettant aux hommes de se sentir heureux dans la société. Pour Platon, un nouvel Etat est celui qui est favorable à la réalisation de l'idée du bien suprême.

L'Afrique, en vue d'asseoir de façon véritable son développement, a besoin des Etats forts, solides et ambitieux. Njoh-Mouelle réagit en ces termes : « *L'Etat en Afrique, se doit d'être fort, non pas pour assurer la survie des dirigeants et de leur régime, mais pour imposer ses arbitrages et sauvegarder l'ordre public sans lequel le processus de développement se verrait chaque fois perturbé* »¹³². La véritable force du nouvel Etat africain en faveur du développement doit et mérite de se traduire concrètement dans l'action politique des

¹³¹ E. Njoh-Mouelle, *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Edition clé, 1985, p.43.

¹³² *Idem*, p.68.

dirigeants africains. Dans le cas de l'Afrique, les ressources naturelles, les richesses, l'argent, les statuts sociaux sont pour nous les causes véritables des inégalités sociales parmi les hommes. Cet état de chose est donc à l'origine de la division de la société en classe. Le nouvel Etat, qui se veut fort aux yeux du monde, doit consolider et prôner la mise sur pieds des institutions neutres, autonomes et efficaces dans leurs modes de fonctionnements. Dans le cadre de la justice sociale, les magistrats doivent être objectifs en évitant de rendre justice en faveur d'une couche sociale favorisée au détriment de l'autre.

L'Etat africain qui est soucieux de son développement doit s'inscrire aux conditions suivantes :

- Etre capable de respecter les lois élaborées par les institutions spécialisées
- Lutter et sanctionner les horreurs et les affres du pouvoir utilitariste des dirigeants africains
- Lutter contre les phénomènes tels que : la corruption, les détournements des biens de l'Etat, l'inertie de l'administration réfractaire au processus de développement
- Promouvoir les valeurs telles que : la méritocratie, l'égalité des citoyens devant la loi
- Promouvoir les idéaux de paix, de stabilité, d'équité

La théorie des idées de Platon, en mettant un accent sur la dimension politique comme cadre d'appui de l'action de tout dirigeant, doit aussi faire recours aux implications qui sont de nature économique. L'explication fondamentale de cet état de chose est d'ordre culturel et spécifiquement africain : il est dû à l'omniprésence du caractère patrimonial de la société. Les fonctionnaires et les élus conservent leurs positions et légitimité par la création de réseaux personnels avec leurs clients. Ces réseaux s'organisent selon des critères comme l'ethnicité, la parenté et les affinités locales. Par conséquent, là où l'on trouve des institutions démocratiques formelles, il faut rester prudent sur leur signification réelle. En effet, la position de l'individu au sein de ces institutions ne doit pas être inscrite dans le cadre d'un programme politique répondant à des intérêts sociaux.

Or, les élections ou les nominations à des positions officielles désignent toujours des individus particuliers. Ce sont les grands hommes qui sont responsables face aux électeurs qui les ont élus ou qui ont voté en faveur du parti qui les a nommés. L'idée de responsabilité s'applique presque exclusivement individus et non aux partis. Ainsi, l'absence d'un Etat autonome vis-à-vis de la société et relativement impartial, accroît les avantages que l'on tire

de la participation aux réseaux de pouvoir. Pour expliquer la situation des Etats africains, Jean François Bayart fait recours à un déterminisme environnemental. Pour lui, la construction des Etats en Afrique est difficile pour deux raisons. D'une part, la faible densité de la population qui facilite le déplacement, ce qui permet aux citoyens de ne pas avoir à se subordonner à un dirigeant. D'autre part, la technologie agricole, et ses implications en ce qui concerne la mobilisation de l'énergie éolienne, hydraulique et l'utilisation des animaux de trait, qui impose des limites sévères en termes de productivité.

Or, cette faible productivité est un défi pour extraire le surplus dont l'Etat dépend. Ensuite, il fait référence à l'absence du droit foncier formel et à ses conséquences sur les rendements agricoles. C'est l'avènement des empires occidentaux qui permet la centralisation de l'accumulation et l'établissement d'institutions qui vont permettre le pillage du surplus minier et agricole voués à l'exportation. En accord avec ses croyances déterministes, il indique l'accroissement de la densité de la population peut faire la différence à l'avenir :

Prédominance des stratégies d'extraversion et d'évasion, manque de sur exploitation, faiblesse d'accumulation, sous-production dans l'économie, évaluation de la richesse en termes d'hommes plutôt que de biens et de sol, représentation de l'espace en termes de mobilité, conception plurielle du temps : toutes ces caractéristiques doivent probablement beaucoup à une faible pression démographique. De fait, et à la lumière d'un changement démographique rapide et les changements sociaux qu'il accompagne ou qu'il suscite : urbanisation accélérée, instabilité économique et financière, spoliation de l'environnement écologique, remaniement des rapports entre individu, l'espace et le temps ; on se demande sur le futur. Rien ne nous prévient d'imaginer que ces forces produisent à l'avenir une augmentation de l'exploitation économique et de la domination politique, donnant lieu à une institutionnalisation qui est plus proche à l'idéal de max weber d'un bureaucratique¹³³.

A cet effet, le lien entre un gouvernement stable, démocratique et le développement est une affirmation de la vision politique utile à la construction du nouvel Etat africain. D'ordinaire, il s'agit de rendre évident une corrélation entre une mesure quantitative de la stabilité des institutions démocratiques d'un pays et une mesure du développement. Dans ce sens, il est difficile d'envisager une séparation entre les conceptions de liberté et d'égalité qui soutiennent l'Etat démocratique moderne des pratiques de l'échange de marchandises. Voici quelques conditions fondamentales en vue de la construction d'un Etat en Afrique ayant pour fonction de protéger les droits des citoyens.

¹³³ J.F. Bayart, *l'Etat en Afrique*, Londres et New York, Longman, 1993, p.264.

- Le contraste avec les formes pré-modernes de l'Etat doit être absolu
- Le gouvernement doit fonctionner avec l'appui de la représentation populaire
- Grace à une justice indépendante et libre, le gouvernement doit agir avec l'ensemble des lois en vue de protéger les droits fondamentaux des peuples
- L'accumulation des capitaux doit être libre en vue de la satisfaction des besoins de l'Etat et de la société pour orchestrer une grande division sociale du travail
- Les échanges en termes de transfert de compétences et les systèmes de formation doivent faciliter la construction des chemins de fer, les ports

II- Les implications du platonisme dans la vision économique africaine

Céphale nous fait comprendre qu'il est difficile de rester sage et juste dans la richesse que de le devenir dans la pauvreté. Une telle position, bien que définissant la justice au sens vulgaire du terme nous amène à admettre le caractère influent de la richesse et de la pauvreté sur la justice. Ainsi, la richesse et la pauvreté, deux aspects majeurs dans le sens du développement d'un Etat, sont les véritables critères qui nous informent sur la santé économique des Etats africains. L'économie d'un Etat tient donc compte de l'équilibre entre les populations qui le composent, la production des populations et l'échange avec d'autres Etats. Nous notons dans ce sens que l'implication du platonisme dans l'économie d'un Etat repose sur deux variantes : l'aspect macroéconomique et la nécessaire production.

1- L'aspect macroéconomique

Les crises, les dérives politiques ont un impact significatif et considérable sur l'économie d'un pays en Afrique. En dehors des faits tels que : la corruption, le mercantilisme et les détournements des fonds publics, la mauvaise gestion des capitaux, des finances et des ressources matérielles disponible sont à notre guise autant de faits qui fragilise la stabilité d'une économie d'un pays. Nous abordons l'aspect macroéconomique en vue de mettre en exergue les efforts propres à un Etat dans le but de stabiliser son économie.

Deux véritables causes nous permettent de comprendre le pourquoi et le comment du retard des Etres africains, il s'agit : des causes endogènes et des causes exogènes. Les premières relèvent de la participation des africains eux-mêmes à ce grand retard économique. Ceci à cause de la mauvaise utilisation des acquis, des ressources naturelles et humaines disponibles. Par contre, en parlant des causes exogènes, nous voyons les facteurs externes liés à notre histoire durant la période coloniale et au mouvement actuel : les effets de la

mondialisation. Tout ceci à cause de l'extrême dépendance du continent africain vis-à-vis de la métropole occidentale à travers les politiques d'aides, d'endettements, de subvention et d'assistance sous plusieurs formes. Il s'agit d'une situation où les pays africains, dans leurs volontés de se développer, se voient obliger de faire recours à l'occident. Ainsi, Defarges laisse échapper ces mots :

Dans le monde en développement, une cassure se fait entre ceux qui n'ont pas et qui sentent qu'ils peuvent avoir et l'énorme masse de ceux qui n'ont et n'auront pas. Les premiers poussés par leur croissance économique bousculent les pays riches établis, en se plaçant dans les secteurs où ils exploitent à plein temps deux atouts : la main d'œuvre à bon marché, l'utilisation des techniques amorties et donc peu chères. Quand aux seconds, ceux qui n'arrivent pas à se glisser dans cette compétition, ils accèdent aux circuits de la mondialisation par l'exportation des produits bruts, l'endettement et l'aide¹³⁴.

Cette affirmation nous explique de manière nette la situation des pays africains qui, dans la volonté et la perspective de leur développement, ne bénéficient pas d'une marge de manœuvre suffisante en vue de booster leurs économies. Par la mauvaise gestion des capitaux et le biais des politiques inadéquates, l'Afrique est en proie à un retard dans son processus de développement. La théorie des idées nous amène à comprendre que toute tentative ou initiative de développement tire son origine des efforts propres de l'Etat, des populations. Ainsi, un Etat qui est soucieux de son développement doit donner libre court à plusieurs modèles économiques. Les Etats africains doivent être autonomes en favorisant la création des points stratégiques en vue d'améliorer la qualité du développement. Et cette autonomie doit se faire à partir des initiatives de production permanente.

2- L'idée d'une nécessaire production

L'économie d'un pays se définit à partir de la capacité propre à chaque dirigeant de concevoir les véritables plans de développement de la production. Si nous soutenons l'idée selon laquelle les échanges économiques résident dans l'offre et la demande, il est indispensable de concevoir la production comme nécessaire à toute idée de développement. Paul Biya, au début de son accession au pouvoir dans les années 80 soutenait l'exigence de la production nécessaire. Il laissait entendre que : « *Notre conviction est que tout développement véritable et durable implique l'effort productif et créateur du peuple lui-même ainsi qu'une*

¹³⁴ Defarges, *Mondialisation*, Paris, Puf, « Que sais-je », 1997, p.128.

juste répartition entre les individus et les catégories sociales des fruits de la croissance »¹³⁵. Nous comprenons ici qu'il s'agit d'une interpellation faite aux africains en vue de prendre eux-mêmes les initiatives du développement en main. Ainsi, les occidentaux ne doivent pas être tenus pour responsables du sous-développement de l'Afrique. Pour que le développement de l'Afrique soit effectif sur tous les plans, il est urgent de reconstruire et de restructurer les notions fondatrices telles que la justice et le bien. Les efforts de développement doivent être traduits concrètement par des actions solides et efficaces sur tous les plans. Tant qu'il n'y aura pas de structures solides et efficaces, les efforts de développement entrepris par les populations seront toujours voués à l'échec.

¹³⁵ H. M. Ndjana, *L'idée sociale chez Paul Biya*, Yaoundé, Université de Yaoundé, 1985, p.251.

Conclusion partielle

Notre ambition dans cette dernière partie était de montrer que la justice et l'idée du bien suprême sont des valeurs qui méritent d'être portées par un homme excellent, rationnel encadré dans un Etat de droit qui se veut parfait aux yeux de tous les citoyens. Car, c'est en cela que nous considérons comme utopique l'essentiel de toute la pensée de Platon. Le philosophe-dirigeant, constitué de corps et d'esprit, ne doit pas se situer en marge de cette liaison qui pousse l'homme à mener une vie végétative basée sur les sentiments. Par la force et la supériorité des idées, nous pouvons donc dire que le platonisme est une véritable source qui guide la gestion des hommes et des affaires publiques des sociétés humaines.

CONCLUSION GENERALE

Notre étude portait sur **la conception de la justice dans *La République* de Platon**. Tout au long de notre travail, nous sommes partis de l'idée selon laquelle la société est un ensemble d'individus qui, dans le but de survivre, exercent des activités selon leur capacité et compétences. Dans la société, les individus dépendent les uns des autres, car la vie sociale pour être agréable suppose l'existence d'une norme qui règle les relations, les échanges entre les hommes. Voilà pourquoi : « *La justice doit être une qualité de relations humaines dans la société et entre les sociétés elles-mêmes. A ce titre, elle désigne une valeur qui se fonde sur un droit immédiatement attaché à l'existence et à la dignité de l'autre, et de la communauté dans laquelle il est engagé* »¹³⁶. Afin d'apporter une définition claire à la notion de justice, nous devons reconnaître qu'elle est une idée qui a pour principe le bien suprême situé au sommet des êtres du monde intelligible.

L'action juste est donc celle qui fait apparaître le bien suprême dans l'existence sociale. En soutenant l'idée selon laquelle l'accès au bien suprême et à la justice est strictement réservé au philosophe, il importe donc pour ce dernier de présider aux destinées de la cité toute entière en opérant une gestion saine, libre et transparente des affaires publiques. Pour ainsi dire, c'est le philosophe qui en maîtrisant la portée des idées, peut réaliser le bonheur auquel tous les hommes aspirent. La justice est, à notre guise, la véritable source du bonheur et de la prospérité des hommes dans la société. Les bienfaits de la justice prennent tout leur sens dans les récompenses qui attendent le juste dans une vie ultérieure : celle de l'au-delà. Nous devons tout de même reconnaître que la conception platonicienne présente quelques limites. Il met en exergue une définition de la justice supérieure, de nature idéale située au-dessus de notre monde.

Cette définition concerne l'homme différent, rationnel, solidaire, coupé des relations et des liens qui peuvent exister entre les hommes en société. L'homme juste doit écouter la voie de la raison en mettant de côté les besoins corporels. C'est justement à ce niveau que se situe l'essentiel du problème chez Platon. Son erreur consiste à penser que c'est la raison, faisant partie de l'esprit humain a à elle seule le monopole exclusif de l'agir humain. Jean Jacques Rousseau nous fait comprendre que l'homme n'est pas seulement constitué de raison. Il n'est donc pas judicieux de limiter l'homme à sa stricte raison et de présenter ce dernier comme un être rationnellement juste. Rousseau affirme que : « *une des erreurs de notre âge est d'employer la raison trop nue, comme si les hommes n'étaient qu'esprit* »¹³⁷. Pour nous, il

¹³⁶ Universitas-friburgensis, « *juste-injuste, recht-unrecht* » revue n°3 Munich, juin 1996, p.14.

¹³⁷ J. J. Rousseau, *Emile ou de l'Education*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.420.

convient de fonder l'idée de la morale sur une autre chose qui soit différente de la raison, car elle doit se fonder véritablement sur les sentiments et non sur les idées. La justice sociale, à cet effet, doit tenir compte des conditions matérielles et de l'environnement social dans lequel évolue tout dirigeant. A cette fin, nous pensons donc que les déterminants sociaux tels que : l'environnement, les conditions sociales, culturelles et les critères économiques ont une influence grandissante sur l'homme et sur sa capacité à être un homme juste.

Le philosophe-dirigeant est un homme issu d'un milieu précis et à côté de sa raison, il existe une partie corporelle. Selon Platon, la justice représente le but ultime que doit atteindre l'effort humain. En situant le bien suprême et la justice dans un monde intelligible, il nous montre que l'homme doit se rapprocher des idées considérées comme des modèles, des paradigmes de l'action sociale de tout citoyen et même du dirigeant. Pour atteindre l'idéal de la justice, Platon nous amène à comprendre que l'homme doit tenir les deux pôles opposés qui constituent l'essentiel de son être en société à savoir : le développement des désirs, des passions et le respect strict des principes, normes de la justice et du bien suprême. La nature utilitariste de la justice permet à l'homme d'être heureux durant tout son séjour dans la cité. Dans le cadre de l'Etat, elle renvoie au bon fonctionnement des institutions publiques. Tout dirigeant doit bien gouverner, car les institutions étatiques, dans leurs missions quotidiennes, ont tout intérêt de promouvoir et de protéger la norme qui préside et détermine les conditions indispensables à l'épanouissement des citoyens.

Références bibliographiques

A/ Ouvrages de Platon

- 1- Platon, *La République*, trad. et notes de Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.
- 2- Platon, *Le Phèdre*, trad. Victor Cousin, Tome VI, Paris, Libraire-éditeur, 1969.
- 3- Platon, *Œuvres Complètes*, Tome XI, Paris, « Belles lettres », 1951.
- 4- Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Claude Chrétien, Paris, Hatier, 1999, P.26.

B/ Ouvrages sur Platon

- 5- POPPER, Karl. *La Société Ouverte et ses ennemis. L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979, pp. 82-83.
- 6- SEVE, Bernard. *Le Phèdre de Platon*, Paris, Gallimard, 1987, p.17.

C/ Ouvrages Généraux

- 7- Aristote, - *Métaphysique*, Vrin, Tome I, Paris, 1933, p.6. - *Ethique à Nicomaque*, Librairie Générale de France, Paris, 1992, p.258. - *La Politique*, Nouvelle Trad. De Jean Tricot, Vrin, Librairie philosophique, 1996, P.31.
- 8- Bayart, Jean François. *L'Etat en Afrique*, Londres et New-York, Longman, 1993, p.264
- 9- Defarges, *Mondialisation*, Paris, Puf, « Que sais-je », 1997, P.128.
- 10- Derrida, Jacques. *Donner la Mort*, Paris, Gallimard, 1986, p.27.
- 11- Fourastie, Jean. *Pourquoi nous travaillons*, Paris, Puf, 1984, P.11.
- 12- Friedmann, George. *Où va le travail humain ?*, Paris, Gallimard, 1956, p.70.
- 13- Guénon, René. *L'erreur Spirite*, Paris éd de Denoël, 1987, p.211.
- 14- Hegel, Wilhelm Georg Friedrich. *Principes de la philosophie du droit ou du droit naturel et Science de l'Etat en Abrégé*, Paris, Librairie de philosophie, 1986, p.258.
- 15- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*, Paris, Puf, 1942, p.192.
- 16- Lasch, Christopher. *La révolte des Elites et la trahison de la démocratie*, Londres, Climats, 1999, p.76.
- 17- Locke, John. - *Traité du Gouvernement civil*, trad. Mazel, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, pp.245-246. - *An Essay concerning Human Understanding*, éd. Nidditch, Oxford, 1975, 2, 23, 32.
- 18- Marx, Karl. *Œuvres Choiesies*, Tome II, « idées », Paris, Gallimard, 1963, p. 164.

- 19- Mono Ndjana, Hubert. *L'idée Sociale chez Paul Biya*, Université de Yaoundé, 1985, p.251
- 20- Mutwa, *My People*, 3^{ème} éd. Londres, 1977, p.141.
- 21- Njoh-Mouelle, Ebénézer. *De la Médiocrité à l'Excellence*, Yaoundé, éd. Clé, 1998, p.115.
- 22- Nizan, Paul. *Les Matérialistes de l'Antiquité*, Edition d'Aujourd'hui, Plan de la Tour, 1975, pp.108-109.
- 23- Nkrumah, Kwamé. *Le Consciencisme*, Paris, Payot, 1965, p.119.
- 24- Nyerere, Julius. *Nyerere et le Socialisme*, Paris, Amitiés, France, 1980. P. 18.
- 25- Pascal, Blaise. *Pensées*, Paris, Librairie Générale française, 1972, p.142. ,
- 26- Rawls, John. *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p.31.
- 27- Ricœur, Paul. *Finitude et Culpabilité II*, trad. Aubier Montaigne, 1960, p.155.
- 28- Rousseau, Jean Jacques. *Emile ou de l'Education*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, P.420.
- 29- Schopenhauer, Arthur. *Le Fondement de la morale*, Paris, Librairie Générale de France, 1991, p.187.
- 30- Tsala Mbani, André Liboire. *Les Défis de la Bioéthique à l'Ere Econofascite. Décryptage d'une prise en otage par des intérêts Economico-idéologiques*, Paris, Harmattan, 2009, p.8.
- 31- Zagzebski, Linda. *On Epistémology*, Belmont, Wadsworth, 2009, p.2.

D/ Articles Scientifiques et Documents officiels

- 32- Biya, Paul, Message à l'occasion de la Célébration du Cinquantenaire de l'Ecole Nationale d'Administration et de Magistrature (ENAM), le 01^{er} Décembre 2009, Yaoundé-Cameroun.
- 33- Karl Marx cité par Lacroix Jean in « *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme* », Paris, Puf, 1971, p.23.
- 34- Mouze, Létitia, « *la Justice ou la Nature des choses selon Platon* », in revue Erudit, Section Sciences humaines et Sociales, Paris, 2005, pp.26-39.
- 35- Universitas-frburgensis, « *Juste-Injuste, Recht-Unrecht* », revue n°3 Munich, Juin. 1996.

E/ USUELS

36- Moural et Millet, *Petit Encyclopédie philosophique*, Paris, édition Universitaire, 1995, p.102.

37- Russ, Jacqueline, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas et Sejer, 2004, p.75.

TABLE DE MATIERE

REMERCIEMENTS	ii
RESUME.....	iii
ABSTRACT	iv
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE : L'ASSOCIATION POLITIQUE CHEZ PLATON ET SON MODE D'ORGANISATION.....	7
INTRODUCTION PARTIELLE	9
CHAPITRE I : LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA CITE : L'IDEE D'UNE ORGANISATION HIERARCHISEE.....	8
I- La classe des dirigeants	9
II- La classe des gardiens	12
III- La classe des ouvriers et des commerçants	17
Chapitre II : LA CONCEPTION ANTE-PLATONICIENNE DE LA JUSTICE	22
I- l'idée d'une opinion publique et ses limites	22
1- La réponse de l'opinion publique	22
2- La critique platonicienne de la justice commune	23
II- le discours des sophistes sur la justice	23
1- La réponse des sophistes	23
2- Les limites au discours des sophistes	24
3- La problématique fondamentale de la justice	25
III- L'âme et la cité dans les lois	26
Chapitre III : LA VERITABLE IDEE DE LA JUSTICE CHEZ PLATON	31
I- l'objectif ultime de toute association politique	31
1- De l'idée de différence naturelle au processus de diversification sociale	31
2- Le travail : facteur de division sociale	32
II- une clarification scientifique autour de la notion de justice	33
1- Conception sophistique de la justice	33
2- Conception socratique de la justice	36
III- la justice dans la cité et l'individu en lien avec la division sociale	39
1- La justice dans la cité	40
2- La justice dans l'individu	42
CONCLUSION PARTIELLE.....	45

DEUXIEME PARTIE : DE L'IDEE DE JUSTICE DANS L'HOMME ET DANS LA CITE : LA VERITABLE CONDITION POUR LE PROJET D'UNE CITE IDEALE CHEZ PLATON	46
Introduction partielle	47
Chapitre IV : La justice : entre une idée morale constitutive de la nature humaine et un principe fondateur de la cité	48
I- Les logiques sociales de la naissance d'une cité juste	48
1- Le rôle de l'éducation	48
1.1- L'éducation du corps	49
1.2- L'éducation de l'esprit	49
II- Les critères sociaux d'une cité idéale	50
1- Les vertus dans l'individu et dans la cité	50
1.1- La sagesse	50
1.2- Le courage	51
1.3- La tempérance	51
1.4- La justice	52
2- La justice dans l'Etat : la place des lois chez Platon	52
3- Le gouvernement de la cité : la tâche ultime du philosophe-roi	54
III- L'injustice dans la cité et dans l'individu	57
1- L'injustice dans la cité : les causes des régimes corrompus	57
1.1- La timocratie	57
1.2- L'oligarchie	58
1.3- La démocratie	58
1.4- La tyrannie	59
2- L'injustice dans l'individu	59
2.1- La sédition des parties inférieures	60
2.2- L'usurpation et la substitution des rôles	61
2.3- La confusion des rôles	61
2.4- L'amour de l'appétit sensuel	61
3- La place du bien dans le fondement de la vertu et le bonheur	61
Chapitre V : LE BIEN SUPREME : ENTRE PRINCIPE ET FONDEMENT DE LA SCIENCE, LA MORALE ET LA POLITIQUE	63
I- Le mythe de la caverne et les étapes de la démarche dialectique	63
1- Le mythe : esquisse d'une définition philosophique	63
2- Des sciences propédeutiques à la dialectique	64
3- La dialectique comme couronnement des sciences	66

4- Les différentes formes de dialectique	68
4.1. La dialectique ascendante.....	68
4.2. La dialectique descendante.....	69
II- La portée philosophique du mythe de la caverne	70
1- Le mythe et la réalité.....	71
2- La connaissance du bien suprême comme finalité de la dialectique.....	73
Chapitre VI : L'ESCHATOLOGIE DE LA JUSTICE : LES REVELATIONS SUR LA VIE FUTURE.....	76
I- La signification platonicienne de la mort	76
1- La double dimension de la mort.....	77
1.1- La corruption du corps	77
1.2- La transmigration de l'âme vers l'au-delà.....	79
II- Les récompenses du juste et de l'injuste.....	80
1- Les récompenses du juste.....	81
2- Les récompenses de l'injuste	82
III- La métempsycose et la réincarnation	83
1- Le choix de la nouvelle vie	83
2- La Réincarnation et la naissance à une nouvelle vie	85
Conclusion partielle.....	88
TROISIEME PARTIE : APPRECIATION DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA JUSTICE	89
Introduction partielle	90
Chapitre VII : DE LA TRANSCENDANCE A L'IMMANENCE DE LA JUSTICE PLATONICIENNE	91
I- L'idée de négation dans la séparation des mondes et la redéfinition de la morale.....	91
1- De la négation dans le projet platonicien de séparation des mondes.....	91
2- La redéfinition de la morale	93
II- La nécessaire critique de la nature de l'âme et son implication dans la connaissance des idées	93
1- La nécessaire critique de la nature de l'âme.....	94
2- L'impossible connaissance des idées.....	95
3- La spécificité des vertus	96
3.1- Les vertus intellectuelles	97
3.2- Les vertus morales.....	99
III- Principes et formes de la justice sociale.....	100

1- Les principes de la justice sociale.....	100
1.1- Le principe d'équité	100
1.2- Le principe d'égalité.....	101
1.3- Le principe de légalité	101
2- Les formes de justice sociale.....	102
2.1- La justice civile	102
2.2- La justice réparatrice.....	102
2.3- La justice distributive.....	103
Chapitre VIII : L'IDEE D'UNE CRITIQUE MARXISTE DE L'IDEALISME PLATONICIEN	104
I- Le réalisme marxiste : une critique scientifique de l'idéalisme platonicien.....	104
1- La place de la philosophie dans le processus de restructuration du monde.....	105
2- La lutte des classes comme moteur de l'histoire.....	106
3- L'influence du milieu matériel sur le gouvernant	107
II- Les apories de l'eugénisme et du communisme de Platon	109
1- La critique du communisme platonicien	109
2- La critique de l'eugénisme platonicien	112
III- L'influence du milieu socioculturel sur le gouvernant.....	113
1- Le lien familial et l'idée de parenté.....	113
2- L'environnement socioprofessionnel	114
3- L'idée de fondement de la morale chez Schopenhauer	114
4- La justice relative chez Blaise Pascal.....	118
Chapitre IX : QUEL PLATONISME POUR LE DEVENIR DES ETATS AFRICAINS ?	120
I- Les implications du platonisme dans le devenir politique de l'Afrique.....	120
1- Le portrait de l'homme politique africain.....	121
2- L'idée d'un nouvel Etat africain	122
II- Les implications du platonisme dans la vision économique africaine.....	125
1- L'aspect macroéconomique	125
2- L'idée d'une nécessaire production	126
Conclusion partielle.....	128
CONCLUSION GENERALE	129
Références bibliographiques	132