

Agathos, n°001, Décembre, 2017, <http://www.agathos-uao.net>

LA CRITIQUE PLATONICIENNE DE LA DÉMOCRATIE : UN APPEL À L'ARISTOCRATIE PHILOSOPHIQUE

Bi Gooré Marcellin GALA
Université Alassane Ouattara
galagoore@yahoo.fr

Résumé

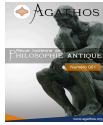
La démocratie tant idolâtrée aujourd'hui a été, de la part de Platon, l'objet de critiques acerbes. Pour ce dernier, les principes d'égalité absolue et de liberté excessive exaltés par ce régime, sont générateurs de troubles politiques et de perversion sociale. Ce faisant, ils ruinent l'harmonie de la vie communautaire et favorisent inéluctablement le déferlement de la misère dans les cités humaines. Par conséquent, ce pouvoir politique doit être sans condition ni réserve remplacé par un gouvernement aristocratique de type philosophique ; lequel permettra, par le moyen de l'éducation, l'avènement de la justice, de la paix et de la prospérité sociales.

Mots-clés : Aristocratie – Démocratie – Égalité – Gouvernement – Liberté – Philosophie – Prospérité.

Abstract

The so worshiped democracy today has been, from Plato, subject of acerbic criticisms. For him, the principles of absolute equality and excessive freedom glorified by this regime cause political unrests and social depravity. Doing so, they smash the harmony of life in the community and ineluctably favor the surge of misery in human cities. As a result, this political power must without neither any condition nor any restriction be replaced by an aristocratic government of philosophical type; which will allow, by the means of education, the advent of justice, peace and social prosperities.

Bi Gooré Marcellin GALA



Keywords: Aristocracy – Democracy – Equality – freedom – Government – Philosophy – Prosperity.

Introduction

Si « la démocratie est le seul régime qui appelle logiquement la paix », selon le mot de B. Spinoza (1978, p. 39), c'est bien parce que, pour lui, cette forme de gouvernement assure mieux la sécurité, la liberté et la concorde entre les individus. Partant, elle apparaît comme le meilleur des régimes politiques. C'est cette conviction spinoziste qui prévaut encore à notre époque où cette forme de gouvernement est présentée comme la panacée politique permettant d'assurer inévitablement le bonheur des citoyens¹. En effet, la tendance actuelle est de s'inscrire sans exclusive dans une logique de démocratisation de plus en plus accrue des États. Ainsi, dans l'optique de prouver qu'elle seule convient naturellement à des êtres rationnels et civilisés, la démocratie est prônée comme modèle de gouvernement dont l'universalité paraît normale et rassurante.

Pourtant, l'expérience politique actuelle de maints États dits démocratiques², faite de crises, de guerres récurrentes et de violations flagrantes des droits de l'homme, semble démentir l'évidence du règne péremptoire et irréfutable de ce régime. Ces mascarades mettent, de la sorte, rudement en cause l'usage de cette pratique démocratique comme l'unique et l'ultime recours dans la réalisation de la vie heureuse. Déjà dans l'Antiquité grecque, cette insigne observation avait été faite par le philosophe Platon. Pour lui, en raison des scandales politiques et des travers moraux dérivant de la démocratie, telles que la délation et la corruption, elle ne

¹ Il est presque inutile de dire que cet avis est notoirement partagé par la plupart des penseurs et spécialistes de notre temps. Par exemple, dans son *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution* (Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 136), Raymond ARON s'en faisant l'écho, déclare : « Je n'hésiterai pas un seul instant à dire que, des régimes connus ou, en tout cas, connus à notre époque, la démocratie est de loin le meilleur ».

² Le cas des États africains est malheureusement assez patent à cet égard.



pouvait prétendre valablement assurer à la cité sa quiétude et son bonheur. Qui pis est, elle se présente comme un mal, au sens où elle est génératrice d'injustices, ferment de désordre social et de délitement moral des citoyens. Aux yeux du philosophe, pareille constitution, parce que dangereuse, mérite d'être radicalement abandonnée au profit d'un gouvernement savant, d'une aristocratie philosophique. À suivre Platon, un État dirigé par des aristocrates, ces hommes possédant la maîtrise achevée de la science politique, ne manquera pas d'être excellent contrairement à celui qui est placé sous les auspices d'un pouvoir démocratique.

Ce jugement pose, de toute évidence, la préoccupation vertébrale de l'érection platonicienne du pouvoir aristocratique sur les cendres du régime démocratique. Autrement dit, la substitution de la démocratie au régime aristocratique ne s'impose-t-elle pas comme une nécessité absolue ? Telle est la question centrale de la présente contribution. Partant, demandons-nous pourquoi la démocratie n'attire-t-elle pas les faveurs de Platon ? Quelles insuffisances présente-t-elle au point d'être disqualifiée au bénéfice d'un gouvernement plutôt aristocratique ? Par ailleurs, quels intérêts spécifiques tireraient les citoyens de l'opportunité d'un gouvernement présidé aristocratiquement ? Telles sont aussi les interrogations secondaires qui orienteront notre analyse.

L'intention fondatrice de ce travail est de montrer que la critique platonicienne de la démocratie vise, en toile de fond, l'instauration d'un pouvoir aristocratique de type philosophique, en tant que gouvernement savant, capable d'améliorer les âmes des citoyens et de garantir la prospérité sociale. Il s'agira précisément, dans une approche analytique, de révéler, premièrement, que le régime démocratique contient en lui-même les germes de la ruine de la cité et que, de ce fait, il mérite d'être changé. En second lieu, nous montrerons en quoi l'adoption de l'aristocratie préconisée par Platon apparaîtrait comme une des solutions aux dérives du pouvoir démocratique et comme le creuset du bonheur partagé.



1. Le pouvoir démocratique et l'éboulement de la cité

Dans l'Athènes du temps de Platon, l'administration des affaires publiques est aux mains des citoyens eux-mêmes ; car le *demos*, « le peuple est au pouvoir et est le pouvoir. Il devient l'exclusif détenteur de la souveraineté » (F. Dosso, 2015, p. 26). Autrement dit, en tant que prise et exercice du pouvoir par le peuple, cette démocratie qui est directe désigne le régime dans lequel la masse populaire prend, elle-même, des décisions et vote les lois engageant la destinée de toute la communauté. De l'avis de Platon, une telle pratique de la souveraineté est la cause de l'éboulement de la cité. Elle introduit une déviation sociale sans précédent, pervertit les individus et engendre des agitations politiques dommageables.

1.1. La démocratie athénienne, source de troubles et d'agitations sociopolitiques

Que la démocratie athénienne ait été un régime politique incapable d'assurer la pacification de l'espace sociopolitique, c'est ce que révèle sans ambages la pensée de Platon. Selon elle, ce régime va naturellement de pair avec le désordre, la sédition, la violence. Sur ce point, le témoignage de *La République* n'est pas moins digne d'attention : « L'avènement de la démocratie se produit, note Socrate, lorsque les pauvres, forts de leur victoire, exterminent les uns, bannissent les autres, et partagent également avec ceux qui restent le pouvoir politique et les responsabilités de gouverner » (Platon, 2011, 557a). C'est dire que l'acte de naissance de la démocratie s'établit sur fond de révolutions violentes, de meurtres, d'humiliations et de traitements dégradants des détenteurs du pouvoir antérieur. L'espace politique se révélerait ainsi comme le lieu de la revanche de la masse ignorante sur les anciens dirigeants.



Platon reprouve cette cruauté politique sous toutes ses formes, car elle entrave l'épanouissement du citoyen et nuit gravement à la vie communautaire. Pour lui, ce type de gouvernement qui induit et alimente cet esprit de subversion est une forme pathologique d'organisation de la société. Dans ce cas, « la démocratie athénienne reste fermement condamnée. Qui plus est, rien ne peut être fait pour la racheter » (C. J. Rowe, 2005, p. 319). Cette damnation implacable réservée à ce gouvernement médiocre paraît bien justifiée si l'on tient pour acquis qu'il contribue au délitement du lien social. Son installation est même rivée à un climat de terreur et déterminée par « le recours aux armes » (Platon, 2011, 557a). En fait, en générant tensions et factions multiples, ce système politique s'instaure résolument au grand mépris du principe directeur de l'unité communautaire. Ainsi, la cité démocratique apparaît, aux yeux de Platon, comme une cité émiettée, divisée selon les intérêts partisans.

Elle se tient, dès lors, en retrait des exigences de la cité modèle dont rêve le philosophe. Cet éloignement montre bien qu'elle reste le théâtre de l'opinion, de la démagogie et de la violence des orateurs incapables de perception correcte du Bien. D'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement, si tant est que, dans ce régime, la souveraineté absolue est l'affaire du peuple ? Or justement, la critique platonicienne de la démocratie se révèle avant tout, comme une condamnation du triomphe de la dictature du peuple : « Dans la démocratie, dit Socrate, (...) c'est le contingent le plus agressif qui prend la parole et qui passe à l'action (...), et ne permet à personne d'exprimer des propos différents » (Platon, 2011, 564d-e). Pour le philosophe, le pouvoir excessif de la masse populaire conduit très souvent à des jugements absurdes et fâcheux au grand dam de la minorité des citoyens éclairés. Une telle attitude entraîne inévitablement des frustrations, creuse la digue des passions, maintient le feu de l'arbitraire et de l'injustice.

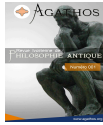


Une amusante et regrettable illustration de cette vérité est révélée par l'épisode d'une expédition athénienne en Sicile. En effet, lors de la guerre du *Péloponnèse*³, les Athéniens devaient décider de conquérir la Sicile dans l'optique d'affermir leur puissance maritime. Le projet émis, la consultation et le débat furent menés, mais dominés par la passion exorbitante de la masse. L'atmosphère était telle qu'aux dires de Thucydide (1990, p. 91), l'« engouement du plus grand nombre faisait que ceux-là mêmes qui n'approuvaient pas craignaient, en votant contre, de passer pour mauvais patriotes » et se résignaient. L'influence et le pouvoir absolu du grand nombre pesèrent ainsi de tout leur poids dans cette prise de décision. L'opération eut lieu, mais se solda par un échec cuisant pour Athènes. Cet épisode met l'accent non seulement sur l'incapacité du peuple à émettre un jugement éclairé et porteur de progrès social, mais aussi sur les méfaits de la tyrannie de la majorité dans la démocratie. Voilà l'inconvénient de la soumission à la volonté du peuple dans la détermination d'une orientation politique idoine.

En conséquence, selon Platon, remettre la direction des affaires publiques au peuple qui est mû par les passions les plus incontrôlées, c'est se résoudre à accepter volontiers le règne de l'incompétence et celui des décisions arbitraires dommageables à toute la cité. C'est, par ailleurs, adhérer à l'idée que tous se valent dans la cité. Or justement, la nature et l'expérience quotidienne enseignent que les hommes sont d'inégales valeurs. Ainsi l'égalité, la vraie, que Platon vante en fort bons termes, est celle qui est proportionnelle à la nature et aux compétences du citoyen. Elle permet, de la sorte, d'éviter les séditions dans la cité en la préservant de la décadence.

Cela dit, en agissant contre et en dehors de cet idéal de justice et d'égalité, la démocratie pêche, selon Platon, introduit le désordre et les troubles dans la communauté. Ce faisant, elle concourt à « l'absence d'unité et d'ordre légal » (R.

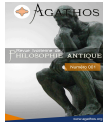
³ La guerre du Péloponnèse est cette guerre longue de 27 ans (de -431 à -404) entre deux voisins, Athènes et Sparte.



Muller, 1997, p. 75), c'est-à-dire à la désobéissance totale aux règles sociales. Ainsi, d'après *La République*, les citoyens en viennent finalement à ne manifester « aucun respect ni pour les lois écrites, ni pour les lois non écrites, tant ils sont désireux que personne ne soit, de quelque façon, leur maître » (Platon, 2011, 563d). Simplement dit, en démocratie, le peuple est un peuple-chef et non un peuple obéissant ; ce qui explique qu'il méprise la législation de la cité. Ce manque de rigueur, qui conduit la démocratie athénienne à rendre la masse citoyenne maîtresse suprême de toutes les décisions, autorise Platon à assumer l'idée qu'elle trace le lit d'un ordre social trouble et injuste.

D'ailleurs, la condamnation et la mort de Socrate ne relevaient pas moins du même esprit d'injustice et de violence démocratique. Cette thèse paraît bien justifiée si l'on se rappelle qu'Anytos, l'accusateur principal de Socrate, « est un fervent défenseur de la démocratie » (M. David-Jougneau, 2010, p. 30). Ainsi, lorsqu'il critique ce régime, Platon a également à l'esprit cet évènement historique le plus attristant de la cité athénienne : l'assassinat de son maître Socrate, l'homme le plus juste. Cela lui fait dire que ce système politique est une défection constitutionnelle manquant de discernement au point de réserver au juste le sort de l'injuste.

Pour lui, l'espace démocratique est le lieu de la confusion extrême et de l'impunité choquante, car « dans cette constitution politique (...), des condamnés à mort ou à l'exil n'en demeurent pas moins dans la cité et y circulent en plein cœur (...) comme si personne ne s'en souciait ni ne les observait » (Platon, 2011, 558a). Disons que la démocratie est un régime qui a échoué au regard de son incapacité à maintenir l'ordre, la justice et la paix dans la cité. C'est justement pour cela qu'elle reste une forme de gouvernement criminel et violent, et que la cité démocratique demeure le creuset des crises et des conflits interminables. La misère achevée de l'existence humaine s'y fait jour : la vie injuste y est promue et la vie juste, volontairement supprimée. C'est bien dans ce contexte anarchique et méprisant que

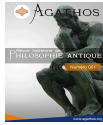


Socrate connut la mort. Quand Platon y pense, il en conclut que le pouvoir du peuple est une perversion constitutionnelle qu'il faudra éradiquer radicalement.

1.2. La démocratie : un régime déviant et corrompu

Si la cité athénienne du IV^e siècle était sens dessus dessous et que ses valeurs fondatrices de justice, de respect des divinités étaient notoirement bafouillées, c'est bien le pouvoir démocratique qui était, selon Platon, la cause essentielle. En effet, l'atmosphère de crise provoquée par la démocratie fit perdre le sens aigu du lien social, de sorte que l'intérêt personnel et la liberté excessive trouvèrent un sol fertile ; ce qui conduit J.-M. Bertrand (1999, p. 397) à affirmer que « le régime démocratique est celui du chacun pour soi ». Cela signifie que ce pouvoir est non seulement un agent de dissolution de l'esprit communautaire, mais aussi un puissant aiguillon de l'égoïsme et de l'extrême liberté individuelle. La pratique de l'individualisme et la quête de l'intérêt personnel sont des preuves que le régime démocratique induit un comportement déviant. Plutôt que de contribuer à la formation morale et citoyenne de l'âme, il la corrompt et la perd irrémédiablement. Cela explique que, d'après Platon (2011, 557b), « partout où règne un tel pouvoir, il est évident que chacun peut s'y aménager un genre de vie particulier, selon son bon plaisir ».

Autrement dit, en démocratie, chacun prend l'initiative d'organiser sa vie comme il le désire. C'est une liberté dont le champ d'expression est si extensif qu'elle se manifeste à tous les niveaux de la vie sociale. Aussi l'incivisme de l'homme démocratique relativise-t-il la nécessité de se soumettre aux règles sociales. C'est à juste titre, mais avec regret, que Platon (2011, 557e) dépeint cette attitude en ces termes : « On ne se voit soumis à aucune obligation de gouverner, même si on en possède les capacités, pas plus que l'on est soumis au gouvernement des autres si l'on n'y consent pas ».

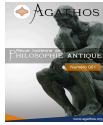


Visiblement, la pratique de cette liberté démocratique conduit à une attitude anomique. Or, si les normes censées régir la vie sociétale sont foulées aux pieds, la cité elle-même va à vau-l'eau ; qui pis est, ses habitants ne différeront en rien des bêtes les plus sauvages. Dans ce cas, il est logique de soutenir que la démocratie, en tant que mode d'être, est un véritable piège tant pour le citoyen que pour la cité qui l'abrite. La liberté qu'elle promet n'a pas le pouvoir d'assurer le bonheur de la communauté. Cela est si vrai que pour le philosophe, une telle « liberté excessive ne peut (...) se muer qu'en une servitude excessive, et cela aussi bien pour l'individu que pour la cité » (Platon, 2011, 564a).

On le voit, l'individu démocratique devient esclave, et même esclave de l'excès de sa liberté dans la mesure où, il s'inscrit dans la logique d'une radicale indétermination. Ce qu'il considère comme son bien propre (la liberté) finit par jouer en sa défaveur. Le citoyen formé dans l'esprit démocratique est dangereux et constitue un danger permanent pour la vie communautaire. Cet état de fait explique que l'atmosphère qui prévaut dans une famille démocratique n'est pas des plus reluisantes.

L'insubordination et la confusion ne laissent pas d'être visibles : « Le père prend l'habitude de se comporter comme s'il était semblable à son enfant et se met à craindre ses fils, et réciproquement le fils se fait l'égal de son père et ne manifeste plus aucun respect ni soumission à l'endroit de ses parents » (Platon, 2011, 562e). La cellule familiale, base de la société, se trouve de la sorte menacée et connaît même une réelle crise d'autorité. Les rapports y sont dénaturés : la situation apparaît si grave et déplorable que les géniteurs, méprisés, ne sont plus honorés par leurs progénitures. Dans ce véritable galimatias, le droit d'aînesse n'a aucune valeur, et les esclaves sont aussi libres que leurs maîtres.

Cette ambiance libertaire investit également le champ éducatif et le détériore considérablement, au point que la relation pédagogique y est corrompue : « Le maître



craint ceux qui sont placés sous sa gouverne et il est complaisant à leur endroit. Les élèves, eux, ont peu de respect pour les maîtres, et pas davantage pour leurs pédagogues » (Platon, 2011, 563a). Il appert que, l'autorité s'y trouve éparpillée entre enseignants et apprenants en raison d'une attitude inspirée par la crainte, et non plus conjointe à la connaissance. On comprend, dès lors, que ce régime populaire est incapable de former des citoyens vertueux, soucieux de la préservation des avantages du vivre ensemble. C'est une forme politique viciée produisant un type d'âme pervertie. L'esprit démocratique est le ferment des vices les plus pernicioseux.

Ce sont donc les inconvénients de la liberté démocratique qui attisent la rage de Platon. Pour lui, en effet, l'éducation démocratique est une incitation à la promotion débridée des plaisirs de tous ordres. Elle désigne proprement, selon l'expression de B. Bernadi (1999, p. 58), « la perte de la culture et celle de la vertu civique, l'une et l'autre nécessaires à la formation d'une élite légitime, apte au commandement ». En clair, l'éducation démocratique est tout l'opposé d'une vraie formation citoyenne, susceptible de produire de véritables gestionnaires de la cité. Cela explique qu'à la différence de ces derniers, l'individu démocratique est friand de plaisirs, et la sauvagerie de son hédonisme le porte naturellement à perdre toute lucidité et tout sens de discernement. Ce faisant, il s'abandonne irrésistiblement au spectacle confus et fugace du royaume des plaisirs. C'est bien la preuve que cet homme devenu fou, est éprouvé par sa perception malsaine et incorrecte de l'échelle des valeurs.

Tel un tyran intempérant et malheureux, cet individu perd même le contrôle de sa propre vie ; car celle-ci ne répond plus « à aucun principe d'ordonnement, à aucune nécessité » (Platon, 561d). Cela suppose qu'il est incapable de se gouverner sagement, tant il est ballotté par l'impétuosité de ses plaisirs. La vie de l'homme démocratique tout comme celle de « l'individu tyrannique est celle de l'âme dans laquelle dominant les plus violents appétits : l'appétit du sang humain, l'appétit pour



le viol et l'inceste, et autres désirs transgressant toute limite » (A. Merker, 2011, p. 147).

Il n'est donc pas surprenant de constater que l'homme démocratique ne soit pas fondamentalement différent de l'homme tyrannique. Mieux, que « la démocratie ouvre la porte à la tyrannie » (F. L. Lisi, 2006, p. 243). Plus précisément, l'excès de liberté est au fondement du passage de la démocratie à la tyrannie. Cette liberté déréglée est, au fond, identique en démocratie comme en tyrannie. En réalité, un lien génétique existe entre ces deux formes de gouvernement : la satisfaction licencieuse des désirs. Cela autorise J.-M. Piote (2005, p. 24) à soutenir que « si la démocratie est la domination des désirs de la multitude, la tyrannie est la domination des désirs d'un seul ». Entendons, par-là, que le principe qui les guide est unique, et que leur différence est de degré et non de nature. S'il en est ainsi, c'est bien parce que la tyrannie apparaît, aussi bien aux yeux de cet auteur qu'à ceux de Platon, comme une forme dérivée de démocratie, c'est-à-dire la démocratie dans son état le plus dégradé.

Cependant, l'une et l'autre sont bien loin de satisfaire aux attentes d'une cité en quête d'excellence. En droit strict, dans ces deux systèmes politiques, le sort de l'homme reste le même : un être corrompu et injuste. Ainsi, selon Platon, tout comme la tyrannie, la démocratie conduit à une absence de vertu morale. Avec elle, l'ordre politique et l'ordre moral sombrent désespérément dans le chaos. La tyrannie des *Trente* et la démocratie restaurée⁴ confèrent du crédit à cette déclaration. La preuve la plus évidente de ce mauvais temps fut l'arrestation et la mort de Socrate par cette démocratie rétablie. On peut donc soutenir avec J-F. Mattéi (2001, p. 299), que le régime démocratique qui apparaît aujourd'hui comme « le seul horizon rationnel de la politique » demeure un régime subversif et corrompu, débouchant inévitablement sur

⁴ La tyrannie des *Trente* désigne un gouvernement oligarchique de trente magistrats-tyrans qui dirigèrent pendant quelques mois la cité athénienne, à la fin de la guerre du Péloponnèse. Quant à la démocratie restaurée, elle a trait à celle qui succéda à ce pouvoir tyrannique des Trente stratèges.



un déclin politique. Aussi, Platon conseille-t-il aux citoyens de s'en débarrasser définitivement au profit d'une noble aristocratie.

2. L'aristocratie comme remède aux dérives démocratiques

La démocratie athénienne a donné dans le désordre. Ses principes d'égalité et de liberté ont favorisé, dans la cité, l'émergence de pratiques injustes, conduisant inévitablement à la déchirure du tissu social. Ce faisant, elle a montré ses limites dans la gestion conséquente des affaires politiques et son incapacité à assouvir réellement les attentes des citoyens. Pis, elle s'est engoncée dans un état pathologique de plus en plus grave. Platon estime que la véritable thérapie capable de mettre un terme à cette pathologie réside dans le remplacement du pouvoir démocratique par un régime aristocratique de type philosophique.

2.1. Le gouvernement idéal de la cité : l'aristocratie philosophique

L'échec de la politique athénienne était celui de la démocratie. Ce gouvernement du peuple ignorant et incompetent avait causé le malheur de la cité, et Platon récusera totalement, à ce moment-là, l'idée d'une quelconque sympathie pour ce régime décadent. Pour lui, la direction des charges publiques doit logiquement revenir non au peuple, mais aux sages (philosophes), aux meilleurs. Autrement dit, le gouvernement de la cité dont rêve le maître d'Aristote sera une aristocratie philosophique, c'est-à-dire cette élite du corps social possédant des qualités exceptionnelles. C'est à elle qu'il appartient, de droit, de présider au destin des collectivités, au risque de sombrer dans le désordre démocratique. C'est, du reste, ce que laisse entendre le Platon de *La République* (2011, 473c-d) en ces termes :

À moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, où à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie (...), il n'y aura pas (...), de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain.



Il ressort de cette affirmation que les cités humaines partagent une condition malheureuse commune : celle d'être continuellement le théâtre des maux. La solution à ces malheurs se trouve, d'après Platon, dans une nécessaire union de la politique et de la philosophie, précisément une autorité qui réunit ces deux compétences politique et philosophique. Pour le philosophe, le vrai politique tout comme le vrai pilote, doit avoir une vision englobante et une maîtrise totale de son art. Cela dit, la véritable politique relève d'une science, en tant que connaissance du fonctionnement général de la vie politique.

Mais cette perspective n'est rendue possible qu'à la condition de confier la mission de la responsabilité politique à celui qui en est le plus capable, le plus digne. Or, « nul n'est plus digne que le philosophe-roi ou le roi-philosophe » (A. Marouani, 2010, p. 162). C'est dire que l'intérêt platonicien pour la politique est dominé par cette entité humaine se présentant sous la forme, soit d'un savant rompu à la gestion de l'État (philosophe-roi), soit à travers la figure d'un dirigeant qui s'est suffisamment nourri des leçons hautement philosophiques (roi-philosophe). L'important, ici, est de noter que la possession du savoir vrai par la pratique philosophique est le véritable fondement de la gestion efficace du pouvoir d'État.

On comprend que, suivant le projet politique platonicien, les vrais gouvernants qui sont réclamés à la tête de la cité seront ces individus savants, dotés de qualités exceptionnelles leur permettant d'assurer le salut de la cité. Une telle posture pourrait justifier que l'Académie de Platon eut été une institution qui ambitionnait de former ces aristocrates en vue de « prendre part au débat politique et d'exercer les fonctions gouvernementales » (J.-F. Pradeau, 2008, p. 188).

Il en résulte que l'abstention politique du philosophe est perçue comme une permission accordée au règne illégitime du pouvoir de ceux qui n'en ont pas la compétence. Pour éviter une telle erreur préjudiciable à la cité, le philosophe de Platon devra renoncer à toute attitude monacale, en revenant obligatoirement

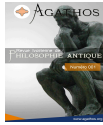


« occuper le centre de l'espace public, et revendiquer dans cette nouvelle condition, l'antique vocation de la sagesse au pouvoir » (M. Vegetti, 2001, p. 275). Cela dit, Platon assume l'idée que la direction des affaires politiques est l'apanage d'un leader en qui la sagesse ne fait point défaut.

La gouvernance de ce dernier apparaît même légitime, si l'on consent qu'aucune société normale ne permettra jamais que l'intelligence et la compétence soient dirigées par la stupidité et l'inintelligence. La bonne administration de l'État passe donc inéluctablement par les soins savants d'une *sophocratie*, c'est-à-dire d'un gouvernement du savoir. Voilà pourquoi, le principe directeur qui prévaut demeure, selon le Platon des *Lois* (2011, 690b-c), « celui qui enjoint à celui qui est dépourvu de savoir de suivre, et l'homme réfléchi de diriger et de commander ». Que l'ignorant s'en tienne religieusement à la compétence gouvernementale du sage, pour son propre bien, c'est ce qui relève même de l'ordre normal des choses.

Dans le cadre de la construction en paroles de sa cité idéale, Platon semble bien indiquer que l'éducation authentique est ce qui fonde l'essence de la vraie politique, car celle-ci repose sur un type de savoir qui est l'apanage du philosophe. Tout prétendant au pouvoir ne possédant aucun savoir solide se trouve disqualifié d'office, puisque la condition essentielle est « la légitimation du pouvoir par le savoir des gouvernants » (G. Haarscher, 2015, p. 119). Simplement dit, la direction des affaires politiques par une autorité non philosophe est une usurpation de pouvoir et une vaine tromperie à laquelle il faudra faire front de toutes ses forces.

L'exactitude de cette idée fait dire à J.-F. Pradeau (2008, p. 187) que « Platon propose que l'on subvertisse le régime démocratique pour lui substituer une [politeia] savante et vertueuse ». Ce renversement du pouvoir démocratique permet, du même coup, l'installation du règne de cette aristocratie philosophique, seule capable de sauver la cité de l'impasse politique dans laquelle l'avait malheureusement introduite le régime démocratique. Cela établit que la démocratie demeure « l'objet de la haine



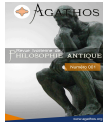
inextinguible de Platon » (C. Castoriadis, 2007, p. 229). Le projet constitutionnel du fondateur de l'Académie est aux antipodes de tout idéal politique démocratique. Il n'est donc pas étonnant qu'il dresse un diagnostic aussi effrayant sur la réalité sociopolitique de l'Athènes démocratique de son temps.

De ce fait, il reste inexact de soutenir une certaine interprétation progressiste⁵ de la pensée politique platonicienne selon laquelle *Les Lois* témoigneraient d'une véritable sympathie pour le régime démocratique, au point de prescrire qu'une bonne constitution politique devra finalement être une combinaison « de monarchie et de démocratie » (Platon, 2011, 693d). Le cocktail bien réglé de ces deux régimes précités, donnant lieu à une démocratie dite tempérée, est bien une incongruité, si l'on se donne la peine de scruter le détail de l'analyse platonicienne.

En effet, dans ce texte cité précédemment, le philosophe mentionne que toutes les constitutions émanent de deux souches constitutives. L'une est la monarchie, faisant prévaloir la réflexion et l'autre, la démocratie favorisant la liberté. Le nerf de l'argumentation fait apparaître que l'excellence constitutive consiste en la prise en compte savante de ces deux tendances psychiques (exercice de la réflexion et esprit de liberté). Prises séparément et dans leur forme absolue, elles détruisent la cohésion affective du tissu social, comme ce fut le cas dans la monarchie perse et dans la démocratie athénienne.

Dans ce cas, la juste combinaison dont il est question n'est en rien « un mélange de démocratie ou de monarchie, puisque ce sont là deux formes excessives et pathologiques d'organisation de la cité, qui ne parviennent précisément pas à conjoindre les tendances qu'il faut pourtant accorder pour que la cité soit excellente » (L. Brisson et J.-F. Pradeau, 2006, p. 371). Il est manifeste que l'intention de Platon

⁵ Dans leur introduction aux *Lois* de Platon, p. 24-25, L. Brisson et J.-F. Pradeau manifestent leur désaccord par rapport à cette lecture progressiste, en insistant sur l'idée que, dans *La République* comme dans *Les Lois*, le maintien des gouvernants savants à la tête de la cité reste à l'ordre du jour.



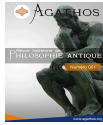
est de montrer que ces deux éléments constitutifs que sont l'exercice de la réflexion et celui de la liberté ne trouvent leur meilleure expression ni dans le régime monarchique ni dans le pouvoir démocratique, mais seulement dans celui de l'aristocratie. C'est donc dans ce gouvernement aristocratique que la cité atteint l'excellence, d'autant plus que les citoyens y sont libres (dépendant des lois) et y réfléchissent convenablement. C'est pour cette raison que, selon J.-M. Pirotte (2005, p. 26), Platon soutient l'idée que « ce régime aristocratique combine au mieux l'intelligence propre à la royauté et la liberté propre à la démocratie ». Autrement dit, c'est le régime parfait sous le règne duquel, la société menacée par la pathologie démocratique pourra définitivement guérir.

L'aristocratie philosophique est, dès lors, bien cette thérapie indispensable que Platon prescrit afin de traiter la maladie de la cité. On comprend aisément pourquoi, la thèse de la gouvernance par cette aristocratie est omniprésente dans l'œuvre de Platon. Ainsi, si, dans *Le politique*, elle a moins d'épaisseur, dans *Les Lois*, elle est affirmée à travers l'institution du *collège de veille*⁶ de la cité. En un mot, le corpus platonicien livre la leçon de la nécessité du pouvoir des philosophes, en tant qu'il est générateur de prospérité sociale, c'est-à-dire vecteur de justice, d'excellence et de paix.

2.2. L'aristocratie philosophique comme levier de la prospérité sociale

Si Platon exige sans ménagements le pouvoir d'une aristocratie philosophique, c'est bien parce que ce dernier est incubateur de prospérité sociale, à travers la production de la vertu de justice dans la cité. En effet, le philosophe-roi ou le roi-philosophe est l'individu dont l'éducation a permis la contemplation du Bien, et partant, de l'ordre juste. Aussi, est-il le seul capable de reproduire cet ordre parfait

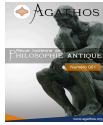
⁶ Selon *Les Lois*, 965b-c, le collège de veille désigne l'instance suprême, la tête pensante ou l'intellect de la cité. La connaissance parfaite des réalités intelligibles par ses membres est la preuve que ce collège est bien cette aristocratie savante, décrite par Platon dans *La République*.



dans la société des hommes. Il reste instructif à cet égard que, pour Platon, l'action du philosophe-gouvernant consistera principalement à garder les yeux rivés sur les essences immuables pour les réaliser dans la vie communautaire. C'est dire que, plus que tout autre citoyen, le philosophe-roi détient le pouvoir de mettre fin au chaos social en se référant continuellement au principe ordonnateur contemplé dans l'intelligible. Son œuvre contribue donc efficacement à parer au désordre et à établir le bon ordre, porteur de progrès social.

On le voit, avec la gouvernance du philosophe-roi, la société ne manquera pas de connaître une meilleure organisation. L'ordre social ne connaîtra plus de bouleversement, car le dirigeant modèle, ce démiurge fabricant de l'ordre politique juste instaurera et veillera sagement au maintien de l'équilibre communautaire. Par son savoir et son savoir-faire, il préparera et montrera à chaque citoyen sa place et sa fonction dans le corps politique. En tant qu'expert en gestion des ressources humaines, il pourvoira les secteurs d'activité en travailleurs dont les compétences sont dûment révélées dans les domaines qui sont les leurs.

De la sorte, le chômage, le sous-emploi, l'inadaptation entre la formation et la profession du citoyen seront définitivement résorbés. Cela dit, il ne fera aucun doute que les membres de chaque classe sociale accompliront excellemment la tâche qui est la leur, et ce, en vue de la sauvegarde de l'harmonie de l'ensemble. Ainsi, les valeureux producteurs approvisionneront la cité, les soldats veilleront vaillamment à la protection sociale, tandis que les gouverneurs s'appliqueront à la gestion efficace des charges publiques. L'observance de ce principe de justice permettra incontestablement l'émergence du mérite et de l'excellence dans le corps social. La jalousie et la convoitise des postes, engendrant rivalités et conflits les plus meurtriers, n'auront guère droit de cité dans un tel milieu. La justice ainsi établie contribuera à l'instauration d'un climat propice au bien-être social.



On comprend pourquoi, pour Platon, l'abstention politique du philosophe est une posture que la cité ne devra sous aucun prétexte admettre ; car elle aurait pour inconvénient de constater, dans la cité, le triomphe illégitime de l'ordre injuste des émules indignes du philosophe-roi. La vie sociale pourrait être, donc à l'occasion, dominée par l'exaltation de la thèse sophistique d'une justice des plus forts, foulant aux pieds sans vergogne le droit des minorités, des plus faibles. Dans ce cas, la communauté serait le théâtre de crises multiformes, occasionnant misères, exactions et violations graves des droits des citoyens. Contre ces injustices et ces idéologies de la violence insigne, seul le gouvernement des philosophes constitue, de toute évidence, un puissant rempart salvateur ; car, il est le sésame favorisant l'éclosion de la vertu dans la vie citoyenne.

Pour l'auteur du *Gorgias*, en effet, contrairement au régime démocratique, le pouvoir des philosophes s'attachera à rendre meilleure la cité. Il aura sans cesse à l'esprit la nécessité « de mettre de la justice dans l'âme de ses concitoyens, de les délivrer de l'injustice, de leur inculquer la tempérance et de les débarrasser du dérèglement » (Platon, 2011, 504d-e). Or, l'instrument d'éclosion de cette vie de vertu, permettant la moralité de la société, n'est rien d'autre que cette éducation capable d'assurer la conversion de l'âme de l'individu aux idéaux du Bien, source des valeurs. L'action éducative du gouvernant-philosophe aura donc une solide prise sur les âmes de ses concitoyens en vue de les transformer, de les améliorer, d'y introduire l'excellence. C'est dire qu'en introduisant la rectitude dans les vies, le pouvoir aristocratique des philosophes contribue au changement et à la construction de nouvelles mentalités, capables de faire naître une société morale. Cela justifie qu'aux yeux de Platon, l'aristocratie philosophique favorise un avenir radieux et une promesse de prospérité inégalable.

Qui plus est, ce gouvernement pose et affermit non seulement l'assise du droit, mais aussi bâtit des institutions fortes. Son apport est d'autant plus important



qu'il légifère droitement et veille à la pacification de la vie sociale, en encourageant les individus au respect scrupuleux des lois. Dans ce sens, *Le Politique* de Platon (2011, 308e) indique que sa mission est celle « d'éduquer et d'élever conformément à la loi ». Cela atteste que les citoyens y seront vertueux, au sens où ils ont la sagesse de « se plier aux lois de la cité » (F. Lenoir, 2009, p. 251).

Il importe de reconnaître qu'un tel règne est celui de la paix citoyenne. Les citoyens vivront heureux, parce que protégés « contre les conflits, la terreur et les formes sournoises du mauvais traitement de l'être humain » (C. G. B Koné, 2017, p. 152). En d'autres mots, grâce à ce pouvoir, la violence et les injustices contrariant l'humain seront maîtrisées ; car les lois édictées sont instauratrices de paix et d'entente mutuelle. Visiblement, l'aristocratie philosophique accompagne donc la société dans sa marche quotidienne vers la prospérité. Ce faisant, elle devient la cheville ouvrière du développement et de la transformation sociale.

C'est sans nul doute en raison de l'incalculable valeur que constitue l'aristocratie philosophique que le Platon de la *Lettre VII* (2011, 326a) expose l'idée selon laquelle « le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie ». Autrement dit, le règne des philosophes coïncide avec la fin de toute pathologie sociale. Et assurément, les cités humaines dirigées par ce pouvoir ne manqueront pas de se porter mieux et de prospérer prodigieusement.

Platon qui reste convaincu des avantages d'un tel gouvernement, le recommande impérativement pour l'épanouissement et la liberté des citoyens, qui n'auront nullement à redouter la férocité et la barbarie induites par une gestion démocratique-tyrannique. Cet enjeu de la prospérité demande que, selon Platon, les philosophes gouvernent et éclairent leurs concitoyens qui baignent dans la *doxa*. Ainsi, les philosophes devront « déployer toute leur vie le plus d'énergie à faire ce



Agathos, n°001, Décembre, 2017, <http://www.agathos-uao.net>

qu'ils estiment être l'intérêt de la cité » (Platon, 2011, 412d). C'est dire qu'apporter la prospérité sociale, et partant, le bonheur collectif, est la vocation essentielle à laquelle s'attachera avec persévérance cette aristocratie philosophique.

Conclusion

Au regard de la récurrence des crises et de la persistance des actes déshumanisants dans maints États démocratiques, il a paru nécessaire de s'interroger et de démontrer, à partir d'une lecture platonicienne, que le gouvernement démocratique si vanté regorge d'énormes faiblesses en son fondement. Dans l'Athènes du IV^e siècle, il s'est rendu coupable d'atrocités et d'injustices inacceptables, si bien que pour L. Janover (2007, p. 129), « la démocratie ne se change pas en tyrannie (...), elle est la tyrannie arrivée à son degré de perfection maximale ». C'est dire qu'elle est fondamentalement mauvaise.

Il suffit, pour s'en convaincre, de se remémorer l'épisode de l'inculpation et de la mort injuste de Socrate. Ce faisant, la démocratie prouve qu'elle reste non seulement la source de troubles sociopolitiques, mais aussi le régime par excellence de l'incompétence dans la prise de décisions politiques convenables. En conséquence, d'après Platon, ses principes fondateurs de liberté et d'égalité sont si ruineux, pour l'équilibre des individus et pour l'harmonie politique, qu'elle mérite d'être remplacée par une aristocratie philosophique. Cette subversion politique aura pour enjeu majeur l'instauration de la prospérité dans la société par l'éducation, le leadership intelligent et transformationnel des philosophes-rois ou des gouvernants-philosophes. C'est pourquoi, grâce à ce pouvoir du savoir, note Platon, les cités des hommes ne manqueront pas de renouer avec un bonheur sans précédent.

Références bibliographiques

ARON Raymond, 1997, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, Paris, Éditions de Fallois.



Agathos, n°001, Décembre, 2017, <http://www.agathos-uao.net>

BERNADI Bruno, 1999, *La démocratie, textes choisis et présentés*, Paris, Flammarion.

BERTRAND Jean-Marie, 1999, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris, Publications de la Sorbonne.

BRISSON Luc et Pradeau, Jean-François, 2006, *Platon, Les Lois, livres I à VI*, Paris, Éditions Flammarion.

CASTORIADIS Cornelius, 2007, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil.

DAVID-JOUGNEAU Maryvonne, 2010, *Socrate Dissident. Aux sources d'une éthique pour l'individu-citoyen*, Solin, Actes Sud.

DOSSO Faloukou, 2015, *L'universalisation de la démocratie. Vers la théorie habermassienne de la démocratie ?*, Paris, L'Harmattan.

HAARSCHER Guy, 2015, *Philosophie des droits de l'Homme*, Paris, Éditions du CERF.

JANOVER Louis, 2007, *La démocratie comme science-fiction de la politique*, Clamecy, Éditions SULLIVER.

KONÉ Cyrille G. B., 2017, *Sur la maîtrise de la violence*, Paris, L'Harmattan.

LENOIR Frédéric, 2009, *Socrate, Jésus, Bouddha. Trois maîtres de vie*, Paris, Fayard.

LISI Francisco, 2008, « La politique platonicienne : le gouvernement de la cité », *Lire Platon*, Paris, PUF, p. 231-247.

MAROUANI Ahmed, 2010, *Platon et l'homme dans les derniers Dialogues*, Paris, L'Harmattan.

MATTÉI Jean-François, 2001, « Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie », *Lire Platon*, tome 1, Paris, L'Harmattan, p. 299-319.

MERKER Anne, 2011, *Une morale pour les mortels. L'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.

Bi Gooré Marcellin GALA



Agathos, n°001, Décembre, 2017, <http://www.agathos-uao.net>

MULLER Robert, 1997, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Jean Vrin.

PIOTTE Jean-Marc, 2005, *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Éditions Fides.

PLATON, 2011, « Gorgias », *Œuvres complètes*, trad. Monique Canto-Sperber, éd. Revue, Paris, Flammarion.

PLATON, 2011, « La République », *Œuvres complètes*, trad. Georges Leroux, éd. Revue, Paris, Flammarion.

PLATON, 2011, « Lettres », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, éd. Revue, Paris, Flammarion.

PLATON, 2011, « Lois », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, éd. Revue, Paris, Flammarion.

PLATON, 2011, « Politique », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, éd. Revue, Paris, Flammarion.

PRADEAU Jean-François, 2008, *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, Paris, Jean Vrin.

ROWE Christopher, 2005, « Mettre Socrate à mort. La position de Platon sur la démocratie dans les derniers Dialogues », trad. Luc Brisson et Dimitri El Murr, *La philosophie de Platon*, tome 2, Paris, L'Harmattan, p. 99-325.

SPINOZA Baruch, 1978, *Traité de l'autorité politique*, trad. Madeleine Francès, Paris, Gallimard.

THUCYDIDE, 1990, *Histoire de la guerre de Peloponnèse*, trad. Jacqueline de Romilly, Paris, Robert Laffont.

VEGETTI Mario, 2001, « Le règne philosophique », trad. David Bouvier, *La philosophie de Platon*, tome 1, Paris, L'Harmattan, p. 265-297.