



AGATHOS

Revue ivoirienne de
PHILOSOPHIE ANTIQUE

Numéro 009
Octobre 2025

ISSN: 2617-0051

www.agathos-uao.net

**Revue Ivoirienne de Philosophie et d'Études anciennes
de l'Unité Pédagogique et de Recherche (UPR)
Métaphysique et Histoire de la Philosophie**

Département de Philosophie

UFR Communication et Société

Université Alassane Ouattara

Directeur de Publication : M. Donissongui SORO, Professeur Titulaire

**Contacts téléphoniques
de la revue**

(+225) 07 07 66 37 80

(+225) 07 07 75 64 69

(+225) 01 03 68 09 07

Boîte Postale

01 BP 468 Bouaké 01

E-mail

Agathos.uao@gmail.com

Site internet

<http://www.agathos-uao.net>

INDEXATION INTERNATIONALE

Pour toute information sur l'indexation internationale de la revue *Agathos*, consultez les bases de données ci-après : **Mir@bel et Auré Hal.**

Mir@bel :



[https://reseau-mirabel.info/revue/15190/Agathos-revue-ivoirienne-de-philosophie-
antique](https://reseau-mirabel.info/revue/15190/Agathos-revue-ivoirienne-de-philosophie-antique)

Auré Hal :



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/402526>

FACTEUR D'IMPACT

Scientific Journal Impact Factor Value (SJIF) = **5.349 for 2025**

INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER (ISSN)

2617-0051

LIGNE ÉDITORIALE

Dans sa genèse et dans sa double structure conceptuelle et historique, toute philosophie est, avant tout, une mise en scène épistémique aux influences multiples et variées. Elle est un foyer pluriel de rencontres, un carrefour où des personnages conceptuels viennent encoder et décoder leurs discours. Pour le penser, la revue *Agathos* est un creuset d'incubation et de maturation de soi, un point de ralliement des savoirs passés, présents et à venir.

Agathos est ainsi un point focal de la philosophie, en général, et de la pensée antique, en particulier, dans ses relations avec les autres champs de connaissance. Elle a pour vocation de promouvoir la production scientifique dans le vaste champ qu'ouvre la philosophie et la pensée antique. En s'inscrivant dans ce champ disciplinaire, elle vise à relever les malentendus, dénouer les équivoques, revigoriser les études philosophiques et les recherches sur l'Antiquité, à travers un cheminement heuristique clair, et un questionnement tant érudit que fécond. *Agathos* vise également à constituer, pour l'espace francophone, un médium d'intégration ou de coopération institutionnelle au service de la recherche.

Par ailleurs, composante de l'expression idiomatique « Kalos kagathos » que la littérature grecque antique utilisait pour désigner ce qui est « beau et bon », le terme grec ancien « agathos », c'est-à-dire « bien », est un adjectif qui traduit l'excellence de caractère, la vertu. En cela, la revue *Agathos* est un espace de coalition entre les pensées du passé et celles d'aujourd'hui, pour que naissent de nouvelles promesses de réalisation d'un discours heuristique, exigeant et urgent en faveur de la philosophie.

Si, dans *La République*, Platon utilisait « to kalon », forme neutre de « kalos », pour définir l'idéal, et si l'exégèse de Luc Brisson traduit « Kalos kagathos » par « perfection humaine », la revue *Agathos* ambitionne d'être ce lieu de la recherche de l'idéal, de la perfection. Elle entend, par des contributions scientifiques de qualité, privilégier la quête de l'excellence. Elle veut apporter à l'actualité pensante, l'appui de la philosophie dont les avancées épistémiques ne se laissent pas jaunir par le temps.

En définitive, la revue *Agathos* se veut, à la fois, un instrument de pérennisation et de renouvellement du savoir philosophique. C'est un outil méthodologique et

épistémologique permettant aux chercheurs et aux enseignants-chercheurs d'intuitionner et de rationaliser les défis métaphysiques, sociopolitiques, éthiques et esthétiques actuels sous le prisme de la pensée pensante. Comme telle, elle s'efforce de faire éclore des paradigmes discursifs nouveaux, ou de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques, doctrinales et conceptuelles, issues du creuset de la philosophie, dans un cheminement novateur et critique.

Le Comité de Rédaction

PROTOCOLE DE RÉDACTION

La revue *Agathos* publie des textes inédits en langue française. Ils doivent parvenir sous forme numérique (fichier Word) au Secrétariat de rédaction, au moins trois mois avant la parution du numéro concerné. Pour être publiés, les textes soumis doivent se conformer aux normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH) et aux dispositions typographiques de la revue *Agathos*.

I. Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH)

Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES peuvent être articulées autour de six points fondamentaux.

1. La structure d'un article

La structure d'un article se présente comme suit : Titre, Prénom (s) et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en français, Mots-clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Références bibliographiques.

2. Les articulations d'un article

À l'exception de l'introduction, de la conclusion, des références bibliographiques, les articulations d'un article doivent être titrées et numérotées par des chiffres. (Exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1. ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

3. Les passages cités

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

4. Les références de citation

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens.
- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de comportements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

5. Les notes de bas de page

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

6. Les références bibliographiques

Ce point comprend, d'une part, les divers éléments d'une référence bibliographique ; et, d'autre part, la manière dont ils doivent être présentés.

6.1. Les divers éléments d'une référence bibliographique

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la

revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser, après le titre, le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{ème} éd.).

6.2. La présentation des références bibliographiques

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre »,

Diogène, 202, p. 145-151.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion.

II. Les dispositions typographiques

Elles sont au nombre de trois.

7. Le texte doit être présenté en Times New Roman (TNR), taille 12, Interligne 1,5, Format A4, Orientation : mode portrait, selon les marges ci-après : haut : 3 cm ; bas : 3 cm ; gauche : 3 cm ; droite : 3 cm.

8. Le nombre de mots d'un article doit être compris entre 5 000 et 7 000.

9. Les différents titres doivent être présentés en gras, sans soulignement.

ÉQUIPE ÉDITORIALE

1. RESPONSABLES ADMINISTRATIFS

Directeur de publication : Prof. SORO Donissongui, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Directeur-Adjoint de publication : Prof. YÉO Kolotioloma Nicolas, Sophistique et Morale, Université Alassane Ouattara

Rédacteur en chef : Dr MC SANOGO Amed Karamoko, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Secrétaires de rédaction : Dr KONÉ Ange Allassane, Maître-Assistant, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara / **Dr KOUAMÉ Daniel**, Maître-Assistant, Études germaniques, Université Alassane Ouattara

Webmaster : M. KOUAKOU Sanguen Kouadio, Ingénieur des systèmes et réseaux distribués, Université Alassane Ouattara

Trésoriers : Dr MC DAGNOGO Baba, Université Alassane Ouattara / **Dr TAKI Affoué Aimée Valérie**, Université Alassane Ouattara

2. COMITÉ SCIENTIFIQUE

PRÉSIDENT

Prof. SORO David Musa, Philosophie antique, Université Félix Houphouët Boigny

MEMBRES

Prof. BAH Henri, Métaphysique, Morale et Philosophie des Droits de l'homme, Université Alassane Ouattara

Prof. BAMBA Assouman, Philosophie africaine, Université Alassane Ouattara

Prof. BOA Tiémélé Ramsès, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BONI Tanella, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. DIAGNE Malick, Éthique, Philosophie morale et politique, Université Cheikh Anta Diop

Prof. DIAKITÉ Samba, Philosophie africaine, Université Alassane Ouattara

Prof. FIE Doh Ludovic, Esthétique, Université Alassane Ouattara

Prof. HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey

Calavy

Prof. KOFFI Ehouman, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

Prof. NIAMKÉ Koffi Robert, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. KOMÉNAN Aka Landry, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

Prof. KONATÉ Mahamoudou, Éthique et épistémologie, Université Péléforo Gon Coulibaly

Prof. KOUAKOU Antoine, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Prof. KOUAHO Blé Sylvère Marcel, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Prof. NANEMA Jacques, Métaphysique et morale, Université Joseph Ki-Zerbo

Prof. NSONSISSA Auguste, Épistémologie et bioéthique, Université Marien N'gouabi

Prof. SORO Donissongui, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Prof. TONYEME Bilakani, Philosophie et science de l'éducation, Université de Lomé

3. COMITÉ DE LECTURE

PRÉSIDENT

Prof. KOMÉNAN Aka Landry, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

MEMBRES

Prof. BONI Tanella, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BOA Tiémélé Ramsès, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix

Prof. FIÉ Ludovic Doh, Esthétique et philosophie de l'art, Université Alassane Ouattara

Prof. HOUNSOUNON-TOLIN Paulin, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey Calavy

Prof. KOFFI Ehouman, Maître de Conférences, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

Prof. KOFFI Niamké, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. KONATÉ Mahamoudou, Professeur Titulaire, Éthique et épistémologie, Université Péléforo Gon Coulibaly

Dr MC KOUDOU Landry, Épistémologie, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr MC KOUMA Youssouf, Philosophie africaine et égyptologie, Université Alassane Ouattara

Prof. TRAORÉ Grégoire, Professeur Titulaire, Éthique environnementale, Université Alassane Ouattara

Prof. YAPO Élise, épouse ANVILLÉ, Philosophie antique, Ecole Normale Supérieure d'Abidjan

Prof. YÉO Kolotioloma Nicolas, Sophistique et morale, Université Alassane Ouattara

4. COMITÉ DE RÉDACTION

PRÉSIDENT

Dr MC SANOGO Amed Karamoko, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

MEMBRES

Dr MC SILUÉ Fatogoma, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr MC KOUASSI N'goh Thomas, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr MC BAKAYOKO Mamadou, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Dr GALA Bi Gooré Marcellin, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr MC KONÉ Amidou, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr YÉO Nontonhoua Anne, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

SOMMAIRE

1. Du mythe d'Épiméthée et de Prométhée aux droits de l'homme : la protection de l'homme en question, Fatogoma SILUÉ,	p. 1
2. La rhétorique sophistique : flatterie ou persuasion rationnelle et efficace ?, Odilon YAO.....	p. 16
3. Platon et rousseau : le recours aux lois sociales comme remède au pessimisme anthropologique, Bi Gooré Marcellin GALA	p. 29
4. La justice sociale chez Platon et Rawls : entre opposition des fondements et convergence des finalités, N'Goh Thomas KOUASSI	p. 47
5. L'organisation de la cité paradigmatic platonicienne : un modèle pour l'Afrique, ESSE Kouassi Roméo	p. 62
6. Les ambiguïtés de la laïcité : contribution augustinienne à un compromis entre le religieux et le politique, N'gouan Yah Pauline ANGORA épse ASSAMOI.....	p. 79
7. Le libre arbitre chez Spinoza : entre innocence métaphysique et responsabilité civile, Aodji Éric KOUAKOU.....	p. 95
8. Liberté et bonheur dans la morale kantienne : sens et enjeux pour une saisie des actes relatifs au phénomène du suicide, Désiré GUI.....	p. 109
9. La culture de l'écran et l'impératif nietzschéen du changement de paradigme pédagogique, Baba DAGNOGO.....	p. 127
10. Politiques écologiques et transformations structurelles en Afrique, Esso-Houna KOYE et Bantchin NAPAKOU	p. 146
11. Phénoménologie d'une digitalité aliénante. Pour une responsabilité accrue de l'homme dans les prises de décisions juridiques et sociopolitiques, N'gouan Mathieu AGAMAN et Kouamé YAO.....	p. 171
12. La sémantique de la migration dans les langues akan, Michel SAHA.....	p. 191
13. Le <i>poro</i> communautaire sénoufo et la modernité : de la difficile conciliation, YEO Yallamissa	p. 205



PLATON ET ROUSSEAU : LE RECOURS AUX LOIS SOCIALES COMME REMÈDE AU PESSIMISME ANTHROPOLOGIQUE

Bi Gooré Marcellin GALA

Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

marcellin1980@gmail.com

Résumé

Ce texte examine les visions pessimistes de la nature humaine chez Platon et Rousseau. Platon voit l'homme comme un être naturellement enclin au désordre, chez qui les passions perturbent la justice intérieure. Rousseau, au contraire, croit que l'homme naît bon mais que la société le corrompt. Tous deux estiment que la loi est nécessaire pour régénérer l'individu et l'organisation sociopolitique. Pour Platon, la loi est une médecine de l'âme qui guide l'individu vers la vertu, sous l'autorité des philosophes. Rousseau la considère comme l'expression de la volonté générale, permettant au peuple de rétablir l'ordre et la justice collective. Dans les deux cas, la loi est perçue comme un moyen rationnel de corriger les défaillances, c'est-à-dire les passions et les limites humaines. Cette réflexion demeure pertinente pour la citoyenneté, la gouvernance et l'éthique publique aujourd'hui.

Mots-clés : Corruption, Éthique publique, Loi, Nature humaine, Régénération

PLATO AND ROUSSEAU : THE USE OF SOCIAL LAWS AS A REMEDY FOR ANTHROPOLOGICAL PESSIMISM

Abstract

This text examines the pessimistic visions of human nature in Plato and Rousseau. Plato sees man as a being naturally inclined to disorder, in whom passions disturb internal justice. Rousseau, on the contrary, believes that man is born good but society corrupts him. Both believe that the law is necessary to regenerate the individual and the socio-political organization. For Plato, law is a medicine of the soul that guides the individual towards virtue, under the authority of philosophers. Rousseau considers it as the expression of the general will, allowing the people to restore order and collective justice. In both cases, the law is perceived as a rational means of correcting failures, human passions and limitations. This



reflection remains relevant for citizenship, governance and public ethics today.

Keywords : Corruption, Public ethics, Law, Human nature, Regeneration

Introduction

L'histoire de la philosophie politique est jalonnée de diagnostics sombres sur la nature humaine. Des penseurs aussi éloignés dans le temps que Platon et Jean-Jacques Rousseau ont des idées convergentes sur ce point fondamental : l'homme, livré à lui-même, tend vers la corruption, l'injustice et la violence. Loin d'être un animal vertueux, l'être humain est, selon eux, mû par des passions égoïstes, un désir de domination ou une volonté de puissance qui, sans régulation, compromettent toute forme de vie commune harmonieuse. Ce constat partagé par ces deux auteurs sous des angles différents s'inscrit dans ce qu'on pourrait appeler un pessimisme anthropologique, c'est-à-dire une défiance vis-à-vis des inclinations et insuffisances de l'homme. Platon, dans *La République* puis dans *Les Lois*, comme Rousseau, dans *Du contrat social* et dans *Émile ou de l'éducation*, ne se contentent cependant pas de constater la déchéance morale de l'homme. Tous deux élaborent une réponse normative à cette décrépitude morale : la loi, non pas comme simple mécanisme de répression, mais comme fondement d'une régénération morale et politique. Chez Platon, la loi vise à instituer un ordre juste fondé sur une hiérarchie rationnelle des fonctions sociales et des vertus. Elle permet de domestiquer les passions, d'éduquer les citoyens et de les insérer dans une cité harmonieuse, reflet de l'ordre cosmique. Chez Rousseau, la loi, émanant de la volonté générale, doit permettre la réconciliation entre liberté individuelle et intérêt commun. Loin d'être une contrainte extérieure, elle constitue l'expression la plus élevée de la liberté politique, dans un cadre où chacun obéit à la règle qu'il a contribué à formuler.

Dans les deux cas, la loi apparaît comme un remède contre la déchéance morale de l'homme, une solution rationnelle et collective à une condition humaine jugée déficiente. Ce recours à la loi n'est donc pas une solution parmi tant d'autres, mais la clef de voûte d'un projet politique et philosophique ambitieux : refonder l'humanité sur des bases justes. Il ne s'agit pas seulement de contenir la violence ou l'égoïsme, mais de transformer l'homme par



et dans la cité, grâce à des institutions solides, orientées vers le bien commun. Dès lors, une interrogation centrale se pose : peut-on considérer les lois, telles que pensées par Platon et Rousseau, comme le remède suffisant pour surmonter les insuffisances de l'homme ? L'analyse de ce problème central implique les questions subsidiaires suivantes : dans quelle mesure le diagnostic de Platon et de Rousseau sur la nature humaine se révèle-t-il pessimiste ? Comment la loi permet-elle, selon Platon et Rousseau, de transformer les individus et la société ?

Autant de questions qui permettront d'explorer la puissance normative et philosophique que ces deux auteurs accordent à la loi sociale face aux failles de l'homme. Deux approches méthodologiques serviront à examiner la pertinence de ces questions : dans le premier axe, la méthode critique permettra de mettre en lumière le diagnostic pessimiste que Platon et Rousseau portent sur la nature humaine. Dans le second axe, la méthode analytique servira à montrer que la loi, selon Platon et Rousseau, constitue un outil essentiel de transformation humaine et politique.

1. Platon et Rousseau : un diagnostic pessimiste de la nature humaine

Le diagnostic pessimiste de la nature humaine traverse la pensée philosophique, mais sous des formes différentes. Chez Platon, il repose sur une conception l'âme humaine, où les désirs et les pulsions dominent le plus souvent la raison, condamnant l'homme à l'injustice sans l'appui de l'éducation et de la loi. Rousseau, pour sa part, voit dans la société la véritable cause de la corruption : l'homme naturel, bon et libre, se dégrade au contact des inégalités et de la compétition sociale. Ainsi, si les deux penseurs s'accordent à constater la propension de l'homme au mal, ils en divergent quant à l'origine : la nature chez Platon, et la société chez Rousseau.

1.1. La corruption naturelle de l'homme selon Platon

Dans la pensée platonicienne, la réflexion sur l'homme se déploie à travers une appréhension de l'âme humaine qui met en lumière sa nature fondamentalement instable et, pour ainsi dire, corruptible. L'âme, selon lui, n'est pas une réalité homogène ; elle est composée



de trois parties que sont la raison, l'ardeur ou la volonté, et le désir ou l'appétit. Cette tripartition, exposée dans *La République*, correspond à la hiérarchie d'une cité juste, où chaque ordre accomplit son rôle spécifique sans empiéter sur celui des autres. Mais précisément, cette structure est fragile : l'équilibre interne est constamment menacé par la puissance du désir, dont la tendance naturelle est de croître sans mesure. Dans la plupart des cas, ce sont les désirs matériels et les pulsions qui dominent l'homme, le détournant de la justice. Le philosophe déplore la faiblesse de l'individu livré à lui-même, incapable de discerner le juste du déraisonnable sans direction supérieure. Platon (2011, IV, 442a) décrit l'âme humaine comme foncièrement exposée à ce désordre, car « le principe désirant occupe le plus massivement notre âme et par nature désire insatiablement les biens matériels ». La corruption se trouve donc enracinée dans la disproportion entre une raison limitée et une convoitise illimitée.

Cette insatiabilité est la source principale des dérives morales et politiques que Platon analyse. L'homme livré à lui-même n'est pas spontanément juste ; il est plutôt entraîné par ses désirs matériels, toujours portés à s'amplifier et à franchir les bornes de leur légitimité. Dans ce contexte, la justice n'apparaît pas comme une disposition naturelle, mais comme un état d'exception : ce qui prévaut dans l'expérience humaine, c'est l'envahissement de l'âme par les pulsions. Platon (2011, VII, 518e) exprime cette conviction en affirmant que « l'âme est contrainte de se mettre au service de la méchanceté, de sorte que plus elle regarde avec acuité, plus elle commet d'actions mauvaises ». Autrement dit, l'homme est intrinsèquement exposé à la déviation, à l'écart par rapport au juste, non parce qu'il est dépourvu de raison, mais parce que cette raison est trop faible face à la pression constante des désirs. Ce pessimisme platonicien se dédouble d'une critique sévère des régimes fondés sur les désirs populaires.

En effet, la fragilité interne de l'âme se reflète dans la manière dont Platon conçoit l'évolution des régimes politiques. L'ordre de la cité étant analogue à celui de l'âme, il suit la même logique de corruption. Dans le livre VIII de *La République*, Platon décrit la succession des régimes comme une dégénérescence progressive, où chaque étape traduit la



domination croissante des appétits sur la raison. Ainsi, la timocratie, dominée par l'honneur, dégénère en oligarchie, où l'amour de la richesse prend le dessus ; l'oligarchie, à son tour, se dissout dans la démocratie, où les désirs s'émancipent de toute limite ; enfin, la démocratie elle-même, livrée à l'excès de liberté, se corrompt en tyrannie. Platon (2011, VIII, 562c) résume ce processus en ces termes : « le désir insatiable de ce bien et la négligence de tout le reste déstabilisent cette constitution politique et la mettent en situation de recourir nécessairement à la tyrannie ». La corruption naturelle de l'homme entraîne donc la corruption des institutions : la faiblesse de l'individu se propage à l'ordre politique, et la démesure des désirs engendre l'effondrement du corps social. Il peint la démocratie comme un régime où la licence devient reine et mène à la tyrannie. Le mal n'est donc pas tant une exception qu'une tendance naturelle, si l'homme n'est pas cadré.

Les conséquences de cette corruption, envisagées par Platon, sont multiples. D'un point de vue moral, l'homme dominé par ses pulsions vit dans la discorde intérieure. Ses parties constitutives, au lieu d'être harmonisées, s'opposent et se contrarient, produisant un état de désordre qui empêche l'accomplissement de la vertu. L'individu injuste est celui dont « la révolte d'une partie de l'âme est contre le tout » (Platon, 2011, IV, 444b). La corruption de la nature humaine se traduit donc par une forme de déchirement intime, où la raison n'a plus de prise et où les désirs emportent l'homme dans une quête insatiable d'objets de satisfaction toujours renouvelés. À ce niveau, l'injustice n'est pas une exception mais la conséquence naturelle d'une âme dominée par sa partie la plus instable.

Sur le plan politique, la même corruption engendre des régimes instables, toujours exposés à la dérive et à la violence. L'analogie de l'âme et de la cité souligne que la fragilité anthropologique de l'homme compromet toute organisation sociale durable. L'homme qui ne parvient pas à se gouverner lui-même ne peut contribuer à un ordre politique stable. Le risque est toujours que la liberté des désirs, lorsqu'elle n'est pas contenue, dégénère en licence, puis en domination arbitraire. D'où l'idée, récurrente dans *La République*, que l'histoire des cités est celle d'une chute, d'une dégradation constante, parce que la nature humaine elle-même est portée à la corruption.



En définitive, l'analyse platonicienne établit un constat pessimiste : en dehors du philosophe-roi, l'homme, tel qu'il est constitué, porte en lui une disposition à l'excès et à l'injustice. C'est dire que la raison, bien que présente, est trop faible pour assurer spontanément la primauté de la justice. Cette tendance explique aussi bien les désordres intérieurs de l'individu que les dérives politiques des cités. En ce sens, la corruption est conçue non pas comme une anomalie, mais comme une pente naturelle de l'existence humaine. Cette faiblesse de l'homme, qui est perçue par Platon comme un fait naturel, émane pour Rousseau de la société.

1.2. Rousseau et la dégénérescence sociale de l'homme

Jean-Jacques Rousseau, dans ses écrits majeurs tels que *Émile ou de l'éducation*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et *Du contrat social*, développe une conception de l'homme profondément marquée par l'idée que ce n'est pas la nature qui l'a corrompu, mais la société elle-même qui l'a dénaturé. Il se démarque nettement des penseurs qui, à l'instar de Platon ou de Hobbes, situent le mal dans la structure même de l'homme ou dans sa tendance intrinsèque à la violence. Rousseau, quant à lui, choisit une voie singulière : à ses yeux, l'homme naturel est essentiellement libre, indépendant et animé de deux principes fondamentaux, l'amour de soi et la pitié, qui garantissent à la fois sa survie et un certain respect instinctif pour ses semblables. Il affirme que « la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce » (J.-J. Rousseau, 2018, p. 138). Ainsi, loin d'être méchant ou pervers à l'état de nature, l'homme est décrit comme un être paisible, relativement indifférent aux autres, mais jamais cruel, parce qu'il n'est pas encore entraîné dans le tourbillon des comparaisons sociales et de la rivalité. Dans l'*Émile ou de l'éducation*, Rousseau (2009, p. 257) réaffirme cette conviction : « L'homme est naturellement bon ; c'est la société qui le déprave ». Cette formule, reprise et commentée par de nombreux philosophes postérieurs, condense son intuition fondamentale : la corruption n'est pas inscrite dans la nature humaine, elle naît du tissu social qui altère ce que l'homme a de plus originel.



Rousseau construit à cette fin une hypothèse philosophique : l'état de nature. Cette fiction permet de dégager, par contraste, ce que la société a fait subir à l'homme. Dans cet état hypothétique, l'homme vit seul ou par petits groupes, satisfait ses besoins immédiats, se nourrit des fruits de la nature et n'a pour horizon que sa conservation. Il ne connaît ni les chaînes des conventions sociales, ni les illusions de la gloire, ni la violence institutionnalisée. Il n'a pas encore développé ce que J.-J. Rousseau (2018, p. 156) appelle « l'amour-propre », c'est-à-dire la passion qui pousse l'homme à se comparer aux autres et à rechercher sans cesse leur approbation. L'homme naturel vit sous l'empire de l'amour de soi, instinct d'autoconservation tempéré par la pitié. Il est donc en mesure de survivre, d'éviter la cruauté et de se contenter de ce que la nature lui offre. Cette existence primitive est, aux yeux de Rousseau, la matrice de la liberté : une liberté simple, fondée sur l'indépendance, qui n'a pas besoin de justifications politiques ou juridiques.

Le basculement vers la corruption commence véritablement avec l'émergence de la société. Rousseau en situe le moment symbolique dans l'invention de la propriété privée. La formule qu'il emploie est restée célèbre : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile » (J.-J. Rousseau, 2018, p. 109). Avec cet acte, l'égalité naturelle est brisée : se créent les distinctions sociales, l'accumulation des biens, les priviléges, et par conséquent la jalousie, l'envie, la compétition. Rousseau distingue alors deux formes d'inégalités : l'inégalité naturelle ou physique, qui résulte des différences de force, d'intelligence ou de santé, et l'inégalité morale ou politique, « dépendant d'une sorte de conventions, et établie, ou du moins autorisée, par le consentement des hommes » (J.-J. Rousseau, 2018, p. 131). Cette seconde inégalité est, pour lui, la véritable source de la dégénérescence humaine, car elle institue une hiérarchie factice qui nourrit l'orgueil des uns et l'humiliation des autres.

À partir de cette institution de la propriété, la société se complexifie : division du travail, apparition des arts et des sciences, organisation de la vie politique, mise en place de lois destinées à protéger les biens des plus forts. Loin de réduire la violence, ces évolutions attisent les passions sociales. J.-J. Rousseau (2018, p. 156) décrit avec amertume ce passage



de l'amour de soi à l'amour-propre : « C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même, le sépare de ce qui le gêne et l'afflige ». Dès lors, chacun cherche à s'élever au-dessus des autres, à obtenir plus de reconnaissance, plus de biens, plus d'honneur. Le lien social ne repose plus sur la solidarité naturelle de la pitié, mais sur la rivalité, l'envie et la peur. Rousseau (2018, p. 165) ajoute que « l'inégalité de fortune s'accroissant rapidement avec celle des conditions, les riches avaient bientôt besoin de lois pour autoriser et protéger leurs possessions ». Les institutions, loin de corriger les injustices, deviennent l'instrument qui les consacre, transformant l'ordre politique en une mécanique de domination.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'incipit du *Contrat social* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 47). Les « fers » ne désignent pas seulement la contrainte politique exercée par les gouvernants, mais aussi les entraves morales, sociales et psychologiques qui découlent des inégalités instituées. L'homme, autrefois autonome, devient esclave de ses passions sociales, prisonnier des conventions, envieux et compétitif. La liberté naturelle a cédé la place à une liberté illusoire, enserrée dans les nasses du prestige et de l'opinion. J.-J. Rousseau observe avec sévérité que les hommes modernes ne savent plus vivre dans leur peau, mais cherchent toujours à exister dans le regard d'autrui. Il dénonce cette comédie sociale où chacun joue un rôle, non pour être lui-même, mais pour paraître ce qu'il n'est pas. La société ne libère pas l'homme, elle le condamne à une mascarade permanente où la sincérité et la simplicité s'effacent au profit de la dissimulation et de l'ostentation.

La dégénérescence sociale dont parle Rousseau n'est donc pas seulement politique, elle est morale et existentielle. Elle altère les sentiments naturels, substitue l'orgueil à la pitié, la jalouse à l'innocence, l'ambition à la liberté. L'homme moderne, loin d'être libre, vit dans l'aliénation : il est étranger à lui-même, car il a perdu la simplicité originelle qui le rendait heureux et indépendant. Sa condition est marquée par une contradiction permanente : il croit être maître de lui, alors qu'il est esclave du regard des autres ; il pense être civilisé, alors qu'il



est corrompu ; il se croit puissant, alors qu'il est prisonnier des fers invisibles du conformisme et de l'inégalité.

Ce diagnostic établit une forme de pessimisme qui contraste avec celui de Platon. Chez Platon, la source du désordre est dans la nature même de l'âme, où le désir peut l'emporter sur la raison, si elle n'est pas éduquée ; l'homme a besoin d'une discipline extérieure pour contenir sa part d'irrationalité. Chez Rousseau, au contraire, la nature est bonne ou du moins innocente, et c'est la société qui pervertit l'homme. Le mal n'est pas dans l'essence de l'humanité, mais dans la dénaturation que produisent les institutions sociales mal fondées. L'histoire humaine est l'histoire d'une déchéance, d'une chute progressive depuis la liberté et la bonté originelles jusqu'à la dépendance, la rivalité et l'aliénation. Rousseau invite donc à repenser radicalement les fondements de la société, non pour revenir à l'état de nature, ce qui est impossible, mais pour comprendre comment la dégénérescence sociale est née et comment on pourrait en limiter les effets. L'originalité de sa pensée réside dans ce paradoxe : il est pessimiste quant à l'histoire, mais confiant dans la nature humaine.

En somme, notons que si, comme le montrent Rousseau et bien avant lui Platon, l'homme est cet être social marqué par les déficiences relevées, ne faut-il pas alors s'interroger sur les moyens par lesquels l'on pourrait restaurer la vertu, la liberté et la dignité perdues ? Plus précisément, la loi, au lieu d'être l'instrument de la domination et de l'injustice, ne pourrait-elle pas devenir l'outil privilégié de la régénération humaine et politique ?

2. La loi comme expédient de régénération humaine et politique

Si la corruption de l'homme apparaît inévitable, qu'elle provienne de sa nature, comme l'affirmait Platon, ou de la société, comme le soutenait Rousseau, il reste à déterminer quel remède pourrait restaurer l'ordre humain et politique. La loi, loin d'être une contrainte extérieure, devient alors l'instrument de cette régénération. Chez Platon, elle se présente comme une médecine de l'âme, orientée vers le bien et guidée par la raison. Chez Rousseau, elle se manifeste comme l'expression de la volonté générale, garantissant à chacun une liberté



authentique. Dans les deux cas, elle incarne une force normative destinée à libérer l'homme de ses passions et à refonder la communauté sur des bases justes.

2.1. La loi : médication de l'âme chez Platon

Platon, tout au long de son œuvre, entretient une réflexion sur le rôle de la loi dans l'organisation de la cité et dans la formation des âmes. Si *La République* privilégiait la figure du philosophe-roi comme garant de l'ordre juste, *Les Lois*, œuvre tardive et inachevée, donnent à la loi une place centrale. L'Étranger d'Athènes y souligne la nécessité des lois pour les hommes en ces mots : « Il est décidément indispensable aux hommes de se donner des lois et de vivre conformément à ces lois, sous peine de ne différer en rien, à tous égards, des bêtes les plus sauvages » (Platon, 2011, IX, 874e). Autrement dit, la possession de la loi et l'attachement à son autorité sont les signes distinctifs des humains. Sans loi, la société des hommes se confondrait au cadre de vie des animaux, où les penchants les plus immodérés ont libre cours. La loi est donc conçue non seulement comme un instrument normatif pour l'organisation de la vie politique, mais aussi comme un véritable moyen de guérison des maladies morales qui affectent les hommes.

La loi ne se réduit pas à une règle extérieure imposée à des citoyens passifs, elle est une médiation entre le bien objectif et les comportements humains, un remède destiné à orienter l'âme vers sa perfection. C'est pourquoi Platon (2011, IV, 715d) affirme : « Là où la loi est le maître de ceux qui détiennent l'autorité, là où ceux qui détiennent l'autorité sont les esclaves de la loi, c'est le salut que j'entrevois et avec lui tous les biens que les dieux accordent aux cités ». Dans ce passage, il renverse la conception classique du pouvoir : ce ne sont pas les hommes qui doivent dominer par leur autorité personnelle, mais la loi, comprise comme une raison incarnée, qui doit diriger la cité.

Platon part du fait que l'homme est faillible, dominé par ses passions, souvent incapable de régler ses conduites par la seule force de la raison. Cela explique « la nécessité pour des êtres humains, donc imparfaits, de se donner des lois, sans quoi ils ne sauraient être humains » (L. Mouze, 2016, p. 109). Autrement dit, selon la vision platonicienne, peu



d'hommes accèdent à l'équilibre intérieur : la plupart vivent dans le désordre de leurs appétits et succombent aux séductions du plaisir ou aux excès de l'ambition. D'où la nécessité d'une instance extérieure qui rappelle à chacun la primauté du bien : cette instance, c'est la loi. Comme le souligne A. Laks (2000, p. 76), « la loi apparaît dans *Les Lois* comme une raison objectivée, une rationalité rendue publique, qui supplée à la faiblesse individuelle ».

Dès lors, la loi remplit une fonction éminemment curative. Elle s'adresse à des êtres malades de leurs désirs, incapables de trouver par eux-mêmes le juste milieu, et les guide vers une vie réglée. Elle est un moyen thérapeutique « de redirectionnement de l'âme vers la rectitude, le droit chemin » (N. T. Kouassi, 2020, p. 179). Platon use souvent de métaphores médicales : de même que le médecin soigne le corps par des régimes, des remèdes et des prescriptions, le législateur soigne l'âme par des lois qui rectifient les désordres. Ce rapprochement avec la médecine est significatif : il ne s'agit pas d'imposer arbitrairement une contrainte, mais de diagnostiquer des maux et d'apporter un traitement. Comme l'indique P. Colrat (2023, p. 252), « si le paradigme médical intéresse la sotériologie platonicienne, c'est en tant qu'il présente un savoir-pouvoir-salut rationnel et immanent ». En d'autres termes, comme le médecin soigne le corps grâce à une connaissance rigoureuse et une méthode, le philosophe soigne l'âme en la guidant vers la vertu et la justice, par le biais d'un pouvoir de connaissance rationnel, sans recours à une force divine extérieure. L'homme, livré à lui-même, s'égare dans la démesure ; la loi est là pour ramener l'ordre, comme un régime de vie destiné à prévenir les excès et à rétablir l'équilibre. Aristote (2014, 292e) avait donc raison quand il affirmait : « Il ne faut pas croire que vivre conformément à la constitution soit pour l'homme un esclavage, c'est en réalité son salut ».

Dans cette perspective, le législateur joue un rôle éminent : il est à la fois un médecin et un pédagogue. Platon insiste sur l'idée que le législateur ne doit pas seulement édicter des règles, mais aussi expliquer leur finalité, persuader les citoyens et les conduire à adhérer intérieurement à l'ordre qu'il institue. Comme le note L. Brisson et F. Fronterotta (2006, p. 45), « la loi n'est pas seulement une règle coercitive, elle est une parole qui instruit et qui soigne ». Ainsi comprise, la loi est avant tout un instrument pédagogique. Elle n'a pas pour



seul but de régler les rapports de force ou de garantir la sécurité extérieure, mais d'élever l'homme au meilleur de lui-même.

C'est pourquoi, selon C. Rogue (2005, p. 165), Platon « s'est forgé la conviction que le meilleur secours de l'art royal est la loi ». Ainsi, loin de se limiter à organiser la vie commune, la loi vise directement l'âme et cherche à transformer l'individu en l'orientant vers la justice. Voilà pourquoi Platon refuse l'idée d'une démocratie fondée sur la simple volonté du peuple ; il lui oppose la « nomocratie », le règne de la loi rationnelle, conçue en fonction du bien objectif. Le choix préférentiel de Platon pour le gouvernement de la loi relève de la conviction profonde que les passions humaines l'emportent très souvent sur la raison. Cette position le conduit à la conversion à loi et à la foi en l'efficacité de la droite législation. C'est ce que tente d'exprimer C. Rogue (2005, p. 88) en ces termes :

La conversion de Platon à l'idée de nomocratie résulte d'un renforcement de son pessimisme anthropologique : ni les gouvernants, ni les gouvernés ne paraissent pouvoir être assez vertueux pour que l'on envisage de se passer du recours d'un texte écrit qui, lui, ne connaîtra jamais les mêmes défaillances.

La faillibilité humaine impose donc que les citoyens ne décident et ne se dirigent pas selon leurs propres désirs. Ils doivent au contraire se soumettre à une norme supérieure qui leur montre la voie de la vertu, des choix judicieux et raisonnables. En façonnant peu à peu les habitudes, la loi, principe normatif par excellence, pourra transformer l'âme des citoyens et l'orienter vers le bien et la droite raison. Comme le souligne L. Robin (1968, p. 412), « la loi est un principe d'éducation continue, qui pénètre toutes les dimensions de l'existence et fait de la cité un espace d'initiation à la raison ». La comparaison médicale est ici encore éclairante : de même que le médecin prescrit des règles d'hygiène qui s'appliquent à la vie entière du malade, le législateur platonicien prescrit des règles de vie qui orientent l'ensemble de la cité.

Mais, contrairement à la médecine du corps, qui vise la santé comme équilibre biologique, la médecine de l'âme qu'est la loi vise le bien, c'est-à-dire l'harmonisation de l'âme avec l'ordre rationnel du monde. La loi est ainsi transcendante : elle ne dépend pas de l'opinion des hommes, mais de l'idée du bien, qui est la norme suprême. Cette transcendance



prend une forme politique : la loi devient le reflet de ce bien, incarné dans des prescriptions concrètes qui orientent la cité vers son salut.

Comme on le voit, il apparaît que la loi, chez Platon, est à la fois une règle, un discours et une thérapie. Elle corrige la faiblesse humaine, éduque l'âme, harmonise les désirs et oriente vers le bien. J. Romilly (2002, p. 229) dira que « la loi forme les mœurs et le législateur doit agir en conséquence ». C'est dire que le législateur, loin d'être un simple technicien du pouvoir, est un médecin de la cité, un pédagogue qui soigne les passions collectives par la raison législative. La cité bien ordonnée n'est pas seulement celle où les crimes sont punis et les contrats respectés, mais celle où les âmes sont transformées, élevées et rendues capables de justice.

2.2. La loi comme expression de la volonté générale chez Rousseau

Jean-Jacques Rousseau, en s'opposant à l'idée que la corruption de l'homme résulte de sa nature même, propose une conception originale de la loi comme instrument de régénération morale et politique. Puisque c'est la société mal constituée qui dénature l'homme, il appartient à la société elle-même, par une refondation radicale, de rendre possible une vie conforme à la dignité humaine. C'est dans ce cadre que s'inscrit *Du contrat social*, œuvre qui vise à montrer « de quelle manière on peut trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 62). Cette formulation du problème est capitale : la loi ne doit pas aliéner l'homme, mais au contraire lui permettre de retrouver une liberté véritable en transformant son rapport à lui-même et aux autres.

Ainsi, Rousseau distingue deux formes de liberté : la liberté naturelle, qui se déploie dans l'état de nature et se définit comme la faculté illimitée de satisfaire ses désirs, et la liberté civile, qui naît avec l'institution de la loi commune et se définit comme la participation à l'autonomie collective. La liberté civile est supérieure à la liberté naturelle parce qu'elle



n'est pas l'assouvissement anarchique de désirs concurrents, mais l'exercice d'une volonté commune orientée vers le bien.

De ce principe découle l'idée fondamentale de la volonté générale. La loi, dans le système rousseauiste, n'est pas le commandement d'un individu ou d'un groupe, mais l'expression de cette volonté générale. La loi est donc universelle par essence : elle ne vise jamais un homme ou un groupe en particulier, mais l'ensemble du corps politique. Comme l'explique R. Derathé (1950, p. 278), « la loi chez Rousseau n'est pas un compromis entre forces sociales, mais une norme rationnelle et impersonnelle qui traduit l'intérêt commun ».

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la formule devenue emblématique : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (J.-J. Rousseau, 2016, p. 71). Cette citation consacre l'originalité de la pensée de Rousseau : loin d'opposer loi et liberté, il les identifie. Loin d'être un carcan imposé de l'extérieur, la loi, parce qu'elle est voulue par tous, est en réalité l'expression de l'autonomie collective. Pour S. Goyard-Fabre (1987, p. 233), « les citoyens pactisent et se donnent des lois pour n'avoir point à se donner des maîtres. En obéissant à la loi, ils n'obéissent qu'à eux-mêmes ». Pour elle, les hommes sont unis et soumis à la volonté commune. Il y a donc un lien étroit entre la loi et la liberté. L'individu ne perd pas sa liberté en obéissant à la loi, car cette loi est sa propre volonté en tant que membre du souverain. B. Bernardi (2001, p. 312) souligne la radicalité de ce principe : « Rousseau rompt avec toute conception hétéronome de la loi ; en l'identifiant à l'autonomie, il fonde une liberté politique qui n'est pas soumission mais auto-institution ».

La loi a donc, chez Rousseau, une fonction profondément éducative et émancipatrice. Elle transforme les hommes en citoyens, c'est-à-dire qu'elle les arrache à la logique des passions particulières pour les éléver à une conscience commune. L'homme naturel, animé par l'amour de soi et par la pitié, devient dans la société corrompue un être envieux, compétitif, esclave de son amour-propre. La loi, en tant qu'expression de la volonté générale, lui offre la possibilité de se réconcilier avec lui-même en se reconnaissant dans un ordre collectif qu'il a lui-même institué. Ainsi, la loi n'est pas seulement une règle de fonctionnement politique, mais une école permanente de citoyenneté.



Aussi, cette dimension pédagogique s'éclaire par le rapprochement avec l'éducation développée dans l'*Émile*. Ainsi, la loi n'est pas une contrainte imposée par un maître, mais un cadre qui permet à chacun de découvrir en lui-même la liberté. « Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir » (J.-J. Rousseau, 2016, I, 3, p. 50). La loi est précisément cette transformation : elle convertit la force en droit et l'obéissance en devoir, donnant ainsi une légitimité morale et rationnelle à ce qui n'était auparavant qu'un rapport de domination. En ce sens, elle s'oppose radicalement à l'arbitraire, à la faveur personnelle, à la corruption des gouvernants. La loi est le contraire du privilège : elle est la rationalité impersonnelle du peuple souverain.

En somme, la loi chez Rousseau est une réponse à la dégénérescence sociale de l'homme. Elle rétablit l'unité là où régnait la division et la rivalité, elle fonde une liberté collective là où triomphait l'asservissement aux passions, elle institue la justice là où prévalaient la force et l'inégalité. Contrairement à Platon, qui confiait aux lois la tâche d'éduquer les âmes en vertu d'un ordre transcendant dirigé par les meilleurs, Rousseau inscrit la loi dans l'autonomie du peuple : elle n'émane pas d'une élite, mais de la collectivité tout entière. Quoiqu'il en soit, chez ces deux auteurs, le texte législatif est l'instrument rationnel et politique capable d'assurer la reformation de l'homme. Comme le résume F. Gregorio (2011, p. 64), « la politique platonicienne construit un projet radical de transformation de l'humain, une politique de l'âme à même de reconfigurer l'anthropologie. Rousseau adopte ce projet « chimérique » platonicien ». En d'autres termes, au-delà de la différence de leur expression, les philosophies platonicienne et rousseauiste visent au fond une régénération de l'homme par la loi. Ainsi, la loi n'est pas une limitation, mais assure la plus haute forme de liberté, en ce qu'elle fait coïncider l'obéissance et l'autonomie, la morale et la politique, l'individuel et le collectif.



Conclusion

À travers leurs diagnostics pessimistes de la condition humaine, qu'il s'agisse du désordre inhérent à la nature de l'homme selon Platon ou de la corruption introduite par la société selon Rousseau, ces deux penseurs s'accordent sur l'idée que l'humanité ne peut être sauvée que par l'instauration d'une loi fondée sur la raison. Chez Platon, cette loi doit être conçue et appliquée par des philosophes éclairés, capables de dépasser leurs intérêts personnels pour viser l'éducation des citoyens et le bien commun. Rousseau, pour sa part, place la source de la légitimité dans la volonté générale, expression d'un peuple souverain qui se donne à lui-même ses propres règles. Dans les deux perspectives, la loi n'est pas seulement une contrainte, mais une force éducative de régénération morale, civique et politique. En ce sens, K. M. Agbra et A. K. Sanogo (2024, p. 14) ont raison de noter que « Platon et Rousseau, bien que séparés par des siècles (...), nous offrent ensemble un modèle d'éducation qui ne serait ni purement autoritaire, ni totalement libertaire, mais fondé sur un dialogue entre la nature humaine et les exigences sociales ». Autrement dit, la loi sert d'outil pédagogique par lequel l'homme, fragile et faillible, peut être réorienté vers un ordre plus juste. Cette conception souligne que la politique véritable ne peut se réduire à l'exercice du pouvoir, mais doit toujours être rapportée à des principes rationnels et éthiques. À ce titre, la réflexion platonicienne et rousseauiste garde une pertinence vive, notamment dans les débats contemporains sur la gouvernance démocratique, la citoyenneté active et la nécessité d'une éthique publique. Elle invite à repenser le rôle de l'État non comme simple gestionnaire, mais comme gardien du sens et de la cohésion sociale.

Références bibliographiques

AGBRA Kouassi Marcellin et SANOGO Amed Karamoko, 2024, « Les enjeux d'une éducation croisée entre Platon et Rousseau », *Agathos, Revue ivoirienne de Philosophie antique*, n°008, Abidjan, Nouvelles Éditions Balafons, p. 66-82.

ARISTOTE, 2014, *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion.



BERNARDI Bruno, 2001, *La fabrique des concepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion.

BRISSON Luc et FRONTEROTTA Francesco, 2006, *Lire Platon*, Paris, PUF.

COLRAT Paul, 2023, *Platon, sauver la cité par la philosophie*, Paris, Classiques Garnier.

DERATHÉ Robert, 1950, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin.

GOYARD-FABRE Simone, 1987, *Philosophie politique, XVIe-XXe siècle*, Paris, PUF.

GREGORIO Francesco, 2011, « La question du platonisme de Rousseau », *Philosophie antique* [En ligne], 11 | 2011, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 29 octobre 2025. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/993> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.993>.

KOUASSI N'Goh Thomas, 2020, « Enjeux d'un rapprochement : Platon et Rousseau, deux philosophes du droit et de la liberté », *Baobab, Revue des sciences de l'imaginaire, arts, lettres et sciences humaines*, Université Félix Houphouët-Boigny et Université Alassane Ouattara, premier semestre, p. 171-185.

LAKS André, 2000, *Introduction aux Lois de Platon*, Paris, Vrin.

MOUZE Létitia, 2016, *Platon, une philosophie de l'éducation*, Paris, Ellipses Édition Marketing.

PLATON, 2011, « La République », *Oeuvres complètes*, trad. de Georges Leroux, Paris, Flammarion, p. 1481-1792.

PLATON, 2011, « Les Lois », *Oeuvres complètes*, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, p. 679-1008.

ROBIN Léon, 1968, *Platon*, Paris, PUF.

ROGUE Christophe, 2005, *D'une cité l'autre. Essai sur la politique platonicienne, de la République aux Lois*, Paris, Armand Colin.



Agathos, n°009, octobre 2025, <http://www.agathos-uao.net>

ROMILLY De Jacqueline, 2002, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2009, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2016, *Du contrat social*, Paris, Flammarion.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2018, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.