



La cité-paradigme de Platon au-delà de l'utopie

Donissongui SORO

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire,

Introduction

En engageant le penser dans l'univers de la cité-paradigme de Platon, le fait n'est pas d'interroger en direction de son effectivité. Le débat sur ce point semble clos. Les philosophes ont clamé, à l'unisson, qu'elle n'est qu'une utopie. Ils lui ont reproché de s'épuiser dans l'idéalité sans jamais s'ouvrir aux aspérités de l'être. Et l'histoire politique de l'humanité semble leur donner raison. Lorsqu'ils la concevaient, en effet, Socrate et Glaucon avaient observé qu'elle n'avait d'existence ni dans le temps ni dans l'espace. Deux millénaires et demi après, elle reste sans repère spatio-temporel, et rien ne présage de son émergence dans la trame sociale des générations à venir.

Mais si la « Callipolis »¹ du maître de l'Académie reste loin de l'ici-maintenant, l'explication par l'utopie suffit-elle à rendre raison de ce clivage ? La science-fiction, qui nous a souvent conduits de l'imaginaire aux formes concrètes de l'être, ne signifie-t-elle pas que l'utopie est elle-même une utopie², et qu'elle ne saurait expliquer l'échec à subsumer l'idéal platonicien dans l'ordre du factuel ? Ne signifie-t-elle pas que jamais la volonté humaine, souvent forgée dans le creuset des intérêts, n'a été amenée à se le donner pour objet ? Notre modernité politique a voulu aux postes de décision, des savants ou des experts. On a appelé technocratie leur régime. Et on l'a salué comme une forme d'aristocratie platonicienne. Mais le technocrate est-il le philosophe-roi dont rêvait Platon ? Si au philosophe revient le droit de gouverner, quel contenu recouvre, aux yeux de Platon, ce concept ?

Les réponses à ces préoccupations peuvent être multiples et discordantes. Mais la certitude qui, depuis l'horizon de son retrait, illumine de plus en plus l'esprit humain, est celle qui lui murmure que, si la cité parfaite demeure une vue de l'esprit, c'est parce que, d'une

¹ PLATON, *La République*, 527a - 527e, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.

² L'utopie n'est pas absolue. Elle est un impossible appelé à être possible un jour. C'est quand l'esprit humain est incapable de réaliser ce qu'il se donne comme une fin, qu'il découvre l'utopie. Ainsi, plus nous savons et pouvons, moins il y a d'utopies.



part, un déficit d'entrain marque encore l'action politique, c'est parce que, d'autre part, on idéalise le parfait, c'est parce que, enfin, le philosophe dont parle Platon reste à former. Et l'esprit qui observe les caractéristiques de la cité-paradigme, la nature de la gouvernance moderne, et les similitudes entre la cité-paradigme et celle de la bonne gouvernance, ne peut qu'écouter cette voix.

I. Les caractéristiques de la cité-paradigme

La cité que Platon a bâtie dans la trame feutrée du paradigme n'est qu'une prouesse de l'imagination créatrice. Avec elle, le penser se détache du donné pour répondre à l'appel d'un horizon qui n'est pas encore et qui le convoque à soi. À l'architecte qui l'a conçue, Platon faisait dire : « jetons par la pensée les fondements d'une cité »³. Et la recherche est bien féconde. Le penser, en accord avec ses propres conventions, découvre le roc sous le sable mouvant, y fonde ses principes, et la modèle.

Les caractéristiques de cette cité sont nettes. Socrate et Glaucon observent que si elle « a été bien fondée, elle est parfaitement bonne »⁴. Puis, déclinant le parfaitement bon, ils ajoutent : « Il est donc évident qu'elle est sage, courageuse, tempérante et juste »⁵. Cette déclinaison est, en soi, une description essentielle de la cité parfaitement bonne, de la cité-paradigme. Elle l'identifie à celle qui est sage, courageuse, tempérante et juste.

1. La sagesse

La sagesse, pour Platon, est la première vertu cardinale de la cité parfaite. Le livre IV de *La République* la présente comme la vertu suprême de l'État. En elle, il laisse voir non seulement la qualité essentielle des gardiens du dogme de la cité, c'est-à-dire, des gouvernants⁶, mais aussi la vertu de l'intelligence ou de l'esprit. D'elle, il fait la vertu qui réside dans la classe des chefs, et qui, par eux, étend son action sur la communauté tout entière afin de la soustraire à la tyrannie de l'ignorance et du mal.

Certains exégètes du philosophe amènent souvent à la réduire à la prudence. Mais Platon ne manque pas de l'étendre à la connaissance. Pour lui, « il est manifeste qu'elle

³ Idem, 369b - 370b.

⁴ Idem, 427c - 428b.

⁵ Ibidem.

⁶ PLATON, *La République*, 428b-429a, op. cit..



constitue une forme de savoir »⁷. Vertu de l'intelligence ou de l'esprit, elle consiste, ainsi, tant dans l'aptitude à prévoir et à éviter le danger, que dans l'art ou la science de gouverner les cités, et dans la connaissance des vérités éternelle, connaissance dans laquelle Aristote verra la vertu propre du philosophe et la condition de l'ataraxie⁸.

On notera donc que la sagesse a une dimension théorique et une dimension pratique. Théorique, elle est la connaissance des principes premiers de l'être, la science véritable des choses. Pratique, elle est la prudence par laquelle l'homme « discerne ce qu'il faut faire pour bien agir dans les circonstances de la vie »⁹, la prudence qui dispose l'individu « à discerner en toute circonstance le véritable bien et à choisir les justes moyens de l'accomplir »¹⁰.

Dans le *Charmide*, Platon dégage clairement ces deux sens. À Critias qui la définit comme « la science des autres sciences et d'elle-même en même temps »¹¹, il oppose son maître qui la présente comme la science du bien et du mal¹². Enfin, commentant le « Connais-toi toi-même »¹³ inscrit au fronton du temple de l'oracle de Delphes, les deux interlocuteurs admettent que « c'est précisément à se connaître soi-même que consiste la sagesse »¹⁴, et identifient « Connais-toi toi-même » et « sois sage »¹⁵.

Dans l'un comme dans l'autre de ces cas, autrement dit, que la sagesse soit théorique ou pratique, savoir ou prudence, qu'elle soit science du bien et du mal ou connaissance de soi, la constante, c'est la connaissance. Le sage connaît non seulement le bien et le mal, non seulement son corps, mais aussi son âme, ses désirs, ses affections, ses pensées, son portrait moral. Il n'est pas que physiologiste mais aussi et prioritairement psychologue. Celui qui n'est pas psychologue ne saurait être vertueux.

Précisant cette pensée de Socrate, Xénophon note que quand on lui demandait s'il considérait comme savants et sages ceux qui savent ce qu'il faut faire et font le contraire, il répondait : « Je ne vois en eux que des ignorants et des intempérants ; car je crois que tous les

⁷ PLATON, *La République*, 428b, in *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

⁸ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre VII, Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994.

⁹ MILLET (Louis), "Les vertus cardinales et la cite juste", publié le jeudi 16 juillet 2009 sur le site : [http://afs.catho.com/Les vertus cardinales et la cite justes](http://afs.catho.com/Les%20vertus%20cardinales%20et%20la%20cite%20justes). Consulté le 22 mars 2012.

¹⁰ Encyclopédie *Wikipédia*, article sur les vertus cardinales ([http://fr.wikipedia.org/wiki/Vertus cardinales](http://fr.wikipedia.org/wiki/Vertus_cardinales)).

¹¹ PLATON, *Charmide*, 166a-166e, in *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008.

¹² Idem, 174d,

¹³ Idem, 164b-165b,

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.



hommes choisissent entre toutes les actions possibles celles qu'ils jugent les plus avantageuses pour eux et que c'est celles-là qu'ils accomplissent »¹⁶.

Platon ne pense ni ne lui fait dire le contraire. Pour lui, en effet, de tels hommes ont l'illusion d'être libres et heureux. En réalité, ils ne sont que des captifs de l'ignorance, des misérables qui restent loin du bonheur que seule procure la sagesse, la science du bien et du mal. Comme le révèle Socrate au jeune Alcibiade, il n'est pas « possible, si l'on n'est pas sage et bon d'être heureux »¹⁷, et ce n'est « pas non plus en devenant riche qu'on se délivre du malheur, c'est en devenant sage »¹⁸.

Les hommes s'imaginent que le progrès des sciences et des techniques leur apportera le bonheur. Mais Platon pose au fondement du bonheur une moralité forte guidée par la sagesse, la science qui a pour objet le bien et le mal. Son Socrate l'a fait comprendre à Critias après un long et pénible travail de maïeutique. Avec peine, il lui a fait comprendre que « ce n'est pas de vivre selon la science qui fait qu'on agit bien et qu'on est heureux, ni selon toutes les sciences ensemble, mais selon celle-là seule qui a pour objet le bien et le mal »¹⁹.

Ce que souligne ainsi Socrate et qui mérite d'être retenu, c'est que la science sans la conscience est de peu d'utilité, c'est que la maîtrise du monde sans la maîtrise de soi est vaine aventure et divertissement de l'humanité. Certes, les sciences et les techniques constituent, pour l'homme, l'espoir d'une vie meilleure, mais cette vie meilleure restera partielle, et peut-être un leurre, sans l'avènement d'une véritable science du bien et du mal. Aussi l'effort humain doit-il porter, sans relâche, sur cette science du bien et du mal.

2. Le courage

Comme la sagesse, le courage est l'une des vertus cardinales de la cité parfaite. Et si la sagesse est nécessaire aux chefs, il ne l'est qu'à leurs auxiliaires, qu'aux gardiens et aux guerriers, chargés de l'intégrité physique de la cité ou de la défense de son territoire. Il n'est pas nécessaire que tout le corps social soit courageux pour que l'État soit réputé courageux. Il suffit que le soit la classe des gardiens et des guerriers. Car nul n'affirmerait « qu'une cité est

¹⁶ XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 9, 4, cité par Émile Chambry dans "Notice sur le *Charmide*", in *PLATON : Second Alcibiade, Hippias mineur, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion, Premier Alcibiade*, trad. Émile Chambry, sous le titre : "PLATON. Premiers dialogues", Paris, GF, 1967, p. 266.

¹⁷ PLATON, *Premier Alcibiade*, 133e-134b, in *Œuvres complètes*, op. cit.,

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ PLATON, *Charmide*, 173a-174b, op. cit.,



Premier semestre 2012

courageuse ou lâche, tout en tournant ses regards vers quelque autre partie de la cité que celle qui assure sa défense et qui combat militairement pour elle »²⁰. Mais comment définir cette vertu ? Quel sens lui donnait Platon dans la cité parfaite ?

La tradition héritée d'Aristote nous a laissé du courage une image qui n'est pas celle de Platon. Elle le présente comme un juste milieu entre la peur et la témérité. Mais, pour Platon, il est la force morale qui permet la fermeté dans les difficultés, et la constance dans la poursuite du bien. C'est la disposition morale qui affermit la résolution de résister aux tentations et de surmonter les obstacles. Il n'est ni la témérité ni la présomption aveugle. Il suppose plutôt une conscience claire du devoir, de l'appel du bien. Il suppose la sagesse, sagesse qui seule est à même de le diriger droitement, de guider l'action, au mépris des obstacles, vers ce qu'il faut faire. C'est pourquoi aux gardiens et aux guerriers qui l'ont pour vertu cardinale, il faut aussi la sagesse ou les consignes des chefs.

Ses obstacles peuvent être extérieurs ou intérieurs. Ils sont extérieurs lorsqu'ils sont des dangers ou des oppositions de toutes sortes. Mais, au fond, ces dangers et oppositions n'apparaissent comme tels que parce que des faiblesses intérieures leur donnent cet aspect. Et ce sont ces faiblesses du moi qui constituent les obstacles intérieurs. Ce sont ces dernières que refusa Socrate qui, à la bataille de Potidée, résista à l'ennemi plutôt que d'être de ceux qui se débandèrent. C'est lui qui, à cette bataille, sauva Alcibiade réputé pour son courage, lui et ses armes, lorsqu'il fut blessé²¹. C'est encore lui qui, à la bataille de Déliion, sanglante défaite d'Athènes, fut un des seuls à ne pas perdre la tête²². Le danger extérieur était le même pour lui autant que pour les autres, mais sa force d'âme fit la différence dans la conduite.

Le portrait moral de Socrate est beaucoup plus surprenant. En lui, Platon concentre toutes les vertus de l'âme humaine. Il est le philosophe, le juste, le meilleur des hommes. En lui, Alcibiade a vu non seulement le soldat courageux, mais aussi le sage, l'endurant, et le tempérant dont la maîtrise de soi étonne²³, et que ne peuvent émouvoir les bas plaisirs²⁴. Et

²⁰ PLATON, *La République*, 429b-430a, in *Œuvres complètes*, op. cit.

²¹ PLATON, *Le Banquet* 220d - 221c, in *Œuvres complètes*, op. cit.

²² Ibidem.

²³ Un jour à Potidée, lors d'une trêve, « il s'était mis à méditer et il était debout à la même place depuis le point du jour, poursuivant une idée, et, comme il n'arrivait pas à la démêler, il restait debout, obstinément attaché à sa recherche [...] jusqu'à l'apparition de l'aurore et le lever du soleil ; puis il s'en alla, après avoir fait sa prière au soleil »²³ (*Le Banquet*, 220a - 221a, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966).



Platon ne peut concevoir la cité parfaite qu'à l'image de cet homme d'exception. Il la veut non seulement sage, juste et courageuse mais aussi tempérante.

3. La tempérance

Contrairement à ces deux vertus d'élite, la tempérance n'appartient exclusivement à aucune classe de l'État. Elle « n'est pas comme le courage et la sagesse, qui résident chacune dans une partie particulière [...] elle s'étend en fait totalement à travers la cité tout entière »²⁵. Elle est commune à toutes ses classes. Ce qui justifie cette extension, c'est l'existence tant dans les individus que dans le corps social de « nombreuses formes différentes de désirs, de plaisirs, et de peines »²⁶.

Parmi ces désirs, plaisirs et peines, certains sont « simples et mesurés »²⁷, d'autres, non. Les premiers sont « ceux qui sont dirigés par un raisonnement soutenu par l'intellect et l'opinion droite »²⁸ et qui se rencontrent « chez ceux qui sont doués d'un naturel excellent et qui ont pu recevoir la meilleure éducation »²⁹. Les seconds sont « les désirs de la foule ordinaire »³⁰, et qui procèdent « d'une formation déficiente ou de quelque mauvaise compagnie »³¹. Les amis des premiers sont maîtres d'eux-mêmes parce qu'ils dominent leurs inclinations démesurées, et doivent être « ceux qui dirigent »³². Ceux des seconds sont à leur merci, parce que plus faibles qu'eux, et doivent être « ceux qui sont dirigés »³³.

Le rôle de la tempérance est d'établir entre dirigeants et dirigés un accord qui réserve aux éléments supérieurs le droit de gouverner, et aux éléments inférieurs le devoir de soumission volontaire aux premiers. Si en effet « ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés ont la même opinion concernant ceux qui doivent diriger »³⁴, alors, la cité est dite tempérante. La tempérance est donc une forme d'harmonie « faisant chanter le même chant au diapason, à

²⁴ Alcibiade tente d'éveiller la sensualité du philosophe, de s'unir à lui par le plus étroit des liens, mais se trouve obligé de confesser : « Sachez-le, par les dieux, par les déesses, je me levai de ses côtés après avoir passé la nuit tout comme si j'avais dormi avec mon père ou mon frère aîné »²⁴ (Idem, 219a - 220a).

²⁵ PLATON, *La République*, 431e-432c, in *Œuvres complètes* op. cit.

²⁶ Idem, 431a-431d.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

³² Idem, 431e-432c.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.



ceux qui sont les plus faibles comme à ceux qui sont les plus forts »³⁵. C'est « un accord naturel de l'élément meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier »³⁶.

Ainsi, si la tempérance est sociale, elle est aussi psychologique, personnelle. Dans le corps social, elle harmonise, modère, tempère les aspirations des différentes classes, et produit la soumission des gouvernés aux gouvernants. Dans l'individu, elle soumet les désirs et les plaisirs inférieurs à ceux qui sont nobles. Elle est donc ce qui domine, règle, tempère les désirs et les plaisirs. Grâce à elle, l'homme maîtrise ses passions ou tient ses désirs dans les limites du normal. Elle s'allie, ainsi, non seulement sagesse et courage, mais aussi justice.

4. La justice

Des quatre vertus cardinales, Platon considère la justice comme la plus déterminante. Car non seulement elle est essentielle à l'harmonie sociale, mais aussi, elle est la condition même des trois autres vertus. Dans l'imaginaire populaire, elle évoque avant tout l'institution sociale qui gouverne les tribunaux. Platon ne récuse pas ce sens, mais il va plus loin. Il la situe à deux niveaux : au niveau de l'État, et au niveau de l'individu. Il voit en elle une organisation politique et une disposition morale.

Dans l'État, elle est moins une instance juridique qu'un principe d'organisation. Elle est le fait pour chacun d'exercer « une fonction particulière parmi celles qui concernent la cité, celle-là même en vue de laquelle la nature l'a fait le mieux doué »³⁷. Elle est ainsi le principe de la division du travail qui fait que chacun, spécialisé dans son métier, produit plus et mieux, pour le bonheur de la cité. Et le rôle des gouvernants est de valoriser ce principe qui assure à tout le corps social son bonheur. Il ne s'agit pas, par exemple, d'utiliser les ressources nationales pour le bonheur d'une seule classe. À Adimante qui lui reproche de ne pas ménager les gardiens, Socrate répond : « Nous fondons la cité, non pour qu'une classe ait un bonheur supérieur, mais pour que la cité entière soit heureuse »³⁸. Ainsi, la justice est la condition de la concorde sociale et des autres vertus.

³⁵ PLATON, *La République*, 431e - 432c. in *Œuvres complètes* op. cit.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Idem, 432d - 433b.

³⁸ PLATON, *La République*, 419a - 420e, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.



Dans l'individu ou dans l'ordre moral, elle est, comme dans l'État, le fait que chaque partie de l'âme soit astreinte à son rôle, et l'injustice, le désordre engendré par la révolte des parties inférieures contre l'autorité légitime de la raison. Comme le note si bien Platon : « engendrer la justice n'est-ce pas établir selon la nature les rapports de domination et de sujétion entre les divers éléments de l'âme ? Et engendrer l'injustice n'est-ce pas leur permettre de gouverner où d'être gouvernés l'un par l'autre contre nature ? »³⁹. Il faut donc travailler à rendre ce désordre impossible, dans son âme, si l'on veut être heureux.

On le voit, la perfection que Platon prône pour l'État, est bien relative. Elle n'est pas celle de l'impossible, celle de l'idéalité conçue dans l'abstraction du rêve. On l'a souvent comprise comme l'exclusivité d'un royaume immaculé ou d'une transcendance opposée à toute immanence. Mais, pour Platon, la cité qui est sage, courageuse, tempérance et juste, l'a accomplie. Et les gouvernements, aujourd'hui, semblent invités à la réaliser.

II. La nature de la gouvernance moderne

« Quelque chose d'extrêmement important se passe ! Le monde change ! [...] Alors que depuis des dizaines d'années, la priorité a été donnée à la croissance économique à tout prix, le progrès social tend de plus en plus vers la maximisation du bien-être et du bonheur des populations »⁴⁰. C'est par ces termes que Cécile Neuville décrit notre actualité politique. Notant ce changement, Pierre Calame précise que le XXI^e siècle marque non seulement un changement de siècle, mais aussi un changement d'ère qui exige une réforme de nos institutions, une éthique consensuelle pour notre planète, et un mécanisme de régulation susceptible de lui donner une âme, un sens, des règles, une équité et un avenir⁴¹.

Depuis les années 90, en effet, de grandes mutations marquent l'exercice du pouvoir. Le terme gouvernance est devenu « un terme à la mode [...] il a même donné naissance à "un nouvel art de gouverner" »⁴², à une démocratie améliorée. Et la question essentielle est devenue, comme chez Platon, celle du bien-être ou du bonheur des peuples, celle du besoin

³⁹ PLATON, *La République*, 444d - 445c, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.

⁴⁰ CÉCILE (Neuville), "La priorité politique pour 2012 : le bonheur et le bien-être de chacun !", Publié le mercredi 8 février 2012 sur le site <http://psychologie-positive.blogspot.com>. Consulté le 22 mars 2012.

⁴¹ CALAME Pierre, *La démocratie en miettes. Pour une révolution de la gouvernance*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer / Descartes et Cie, 2003.

⁴² BESSON-ANCEL (Isabelle), *La gouvernance territoriale*, Mémoire de DESS Management du Secteur Public : collectivités et partenaires, soutenu le 12 septembre 2003, à l'Institut d'Études Politiques de Lyon, p. 3.



d'une cité parfaite. Les politiques de développement l'ont pour objectif. Les discours officiels l'abordent souvent. Et pour lui apporter la réponse due, on met en avant un concept nouveau, le concept de bonne gouvernance, qui devient la boussole des gouvernants.

1. La formation du concept de bonne gouvernance

Le concept de bonne gouvernance est une avancée qualitative de celui de gouvernance. Le point de départ de cette odyssee, est le verbe gouverner que *Wikipédia* fait remonter au verbe latin *gubernare* dont procède le substantif *kubernâo* entendu comme "art ou manière de gouverner". Abandonné à l'anglais dès le XIV^e siècle au profit de celui de gouvernement, ce terme de gouvernance revint, à partir du XV^e siècle, tomba de nouveau en désuétude comme en témoignent les écrits de Hobbes, de Locke, de Spinoza, de Rousseau, de Tocqueville, de Marx, de Maurice Duverger, de Julien Freund, de Claude Lefort, de Paul Valadier, et de bien d'autres encore, puis revint à partir des années 1990 par le biais de sa forme anglaise⁴³.

Mais ce retour privilégia un contexte nouveau, celui de l'entreprise. L'expression *corporate governance*, par laquelle il se fit, signifie, en effet, gouvernance d'entreprise, et désigne « un mode de gestion des firmes fondé sur une articulation entre le pouvoir des actionnaires et celui de la direction »⁴⁴. L'introduction de cet « ancien nouveau concept »⁴⁵ dans le langage politique, est un désaveu de l'État traditionnel. Il signifie qu'une nouvelle façon de penser le politique, calquée sur la gestion des entreprises, est nécessaire. Il affirme l'incapacité de l'État « à asseoir sa légitimité ainsi qu'à formuler des politiques publiques en phase avec les besoins socio-économiques »⁴⁶.

Ainsi, comme le constate Philippe Defarges, le terme de "gouvernance" marque la victoire de la technique sur le politique, sur le gouvernement. Son fonctionnement requiert des conditions très précises dont les plus déterminantes sont l'abondance matérielle et le ralliement des acteurs sociaux à des principes communément admis⁴⁷. Il a pour rôle de donner

⁴³ Encyclopédie *Wikipédia*, article sur la gouvernance (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Gouvernance>).

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ CALAME (Pierre), *La démocratie en miettes. Pour une révolution de la gouvernance*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer / Descartes et Cie, 2003.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ MOREAU DEFARGES (Philippe), *La gouvernance*, Paris, Collection Que sais-je ? , 2008.



Premier semestre 2012

à la communauté sa cohésion, englobe les notions de droit, de politique, d'institutions, de gestion publique, et s'intéresse à la manière dont les choses fonctionnent en réalité⁴⁸.

Pour cela, il ne lui suffit pas d'être légal, il lui faut aussi être légitime. Cela signifie que les actes des gouvernants doivent répondre aux besoins des gouvernés, et reposer sur des valeurs et des principes communs reconnus. Cela signifie aussi que les gouvernants doivent être responsables et dignes de confiance, qu'ils doivent respecter le principe de moindre contrainte qui consiste à atteindre un objectif de bien commun en limitant au mieux les contraintes imposées aux gouvernés. Cela signifie encore que la gouvernance doit être équitable, et exercée de manière à réaliser les finalités de l'État et le bonheur du corps social. Cela signifie enfin que les fins doivent l'emporter sur les moyens⁴⁹.

Au total, la gouvernance nécessite, comme le pense Philippe Defarges, de circonscrire constitutionnellement l'action des gouvernants à partir des exigences du bien commun. Elle doit se faire à partir d'objectifs poursuivis en commun, de critères éthiques qui doivent guider l'action, de règles de coopération entre niveaux de gouvernance, et du principe de moindre contrainte. Et sous cette forme, elle est ce que l'on nomme la bonne gouvernance⁵⁰.

Consultant du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), Moïse Modandi, ne l'entend pas autrement. Il observe que le terme de gouvernance vient du verbe gouverner qui signifie diriger, gérer. Et dans le terme gérer qu'il prend au sens large, il voit un mot qui « s'applique aussi bien au fait de diriger une administration, une banque mais aussi une exploitation agricole »⁵¹. Ensuite, il définit la bonne gouvernance, comme celle qui « vise à rendre l'action politique plus efficace et proche du bien public et de l'intérêt général »⁵².

Synonyme de gouvernance démocratique, elle est, à ses yeux, un idéal lointain. À ce titre, elle évoque la cité-paradigme de Platon. Et ses caractéristiques semblent bien fonder cette rétrospective. Aux platoniciens de notre temps, elles apparaissent comme des avancées politiques de leur maître, comme un retour à Platon.

2. Les caractéristiques de la bonne gouvernance

⁴⁸ CALAME (Pierre), op. cit.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ MOREAU DEFARGES (Philippe), *La gouvernance*, op. cit.

⁵¹ Encyclopédie *Wikipédia*, op. cit.

⁵² Ibidem.



À l'instar de la cité parfaite de Platon, le modèle politique dont le concept de bonne gouvernance est le signifiant, se saisit à travers un certain nombre de caractéristiques. Celles-ci, comme celles de la cité parfaite, refusent de s'épuiser dans l'idéalité, et s'identifient, selon l'exposé de Moïse Modandi, à travers l'obligation de rendre compte, la primauté du droit, l'efficacité, la réceptivité, la prospective, et la transparence.

Avec l'obligation de rendre compte, la gestion opaque des affaires publiques s'érode. Les administrations publiques sont tenues « de montrer en quoi leur action et leurs décisions sont conformes à des objectifs précis et convenus »⁵³. Les réflexes hérités de l'absolutisme ont longtemps tenu les gouvernants dans une indépendance totale vis-à-vis de leurs peuples lorsqu'il s'est agi de leur gestion des questions et des ressources nationales. Souverains, ils n'ont connu ni respecté le devoir de rendre compte. Mais la bonne gouvernance les somme d'expliquer aux peuples ce qu'ils ont fait ou font des biens communs dont ils ont la gestion. Elle veut d'eux la transparence.

L'exposé du consultant du PNUD souligne fortement cette quête de transparence, et fait d'elle la deuxième caractéristique de la bonne gouvernance. Il relève que « l'action, les décisions et la prise de décision des administrations publiques devront, dans une certaine mesure être, ouvertes à l'examen des autres secteurs de l'administration, du Parlement, de la société civile et parfois d'institutions et d'autorités extérieures »⁵⁴.

Cette exigence de transparence signifie que l'opacité, la démagogie et le clientélisme sont désuets, et que la gestion politique des esprits doit rechercher la clarté et l'approbation de tous, des représentants du peuple, de la société civile, de l'opposition, etc. L'ésotérisme politique tombe en disgrâce au profit de l'explication, et les gouvernants ne peuvent l'ignorer sans encourir la sanction du peuple qui les a choisis. Ils ne manqueront pas non plus de le décevoir si leurs actions sont dénuées d'efficacité ou d'efficacité.

Si la bonne gouvernance exige des gouvernants comptes-rendus et transparence, elle exige d'eux aussi l'efficacité ou l'efficacité. L'exposé de Moïse Modandi souligne bien que « les administrations publiques devront s'attacher à une production de qualité, notamment

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Encyclopédie *Wikipédia*, op. cit.



Premier semestre 2012

dans les services rendus aux citoyens, et veiller à ce que leurs prestations de par leur efficacité répondent à l'intention des responsables de l'action publique »⁵⁵.

Avec cette exigence, la bonne gouvernance consacre non seulement la déconcentration des structures étatiques, mais aussi la nécessité de la performance et de la célérité de l'action politique tant au sommet de l'État que de ses démembrements. Ainsi les finalités et les objectifs des gouvernants doivent faire l'objet d'une adhésion et d'une quête dévotionnelle aux niveaux des services administratifs. L'acte administratif est appelé à s'inscrire dans l'optique de la productivité et de la rentabilité pour le bonheur des administrés. Il doit tenir compte des attentes de la société. Il doit être recevable.

La réceptivité de l'acte politique est, en effet, la quatrième caractéristique de la bonne gouvernance dont Moïse Modandi constate la réalité. Comme il l'observe, les attentes des populations sont diverses et évolutives. En fonction de telle ou telle circonstance, elles peuvent varier ou évoluer. Et les gouvernants ont le devoir d'être attentifs à ces attentes et d'œuvrer à leur satisfaction. Dans leurs programmes de politique générale, ils doivent les tenir pour prioritaires. Ils doivent aussi éviter l'autosatisfaction et le dogmatisme pour faire preuve d'esprit critique, pour voir s'ils ne s'éloignent pas de leur rôle.

C'est ce que précise le consultant du PNUD en ces termes : « Les autorités publiques devront disposer des moyens et de la flexibilité voulus pour répondre rapidement à l'évolution de la société, elles doivent tenir compte des attentes de la société civile lorsqu'elles définissent l'intérêt général et elles devront être prêtes à faire l'examen critique du rôle de l'État »⁵⁶. Mais les attentes des populations n'étant pas figées mais fonction des circonstances, ces autorités publiques doivent aussi faire preuve de clairvoyance et de prévoyance, pour ne pas se laisser surprendre par des situations face auxquelles elles seraient impuissantes.

La prospective est ainsi la cinquième caractéristique de la bonne gouvernance que souligne Moïse Modandi. Avec lui, en effet, on comprend qu'aucun gouvernement n'est aujourd'hui viable s'il se contente de naviguer à vue, et que « les autorités publiques se doivent d'anticiper les problèmes qui se posent à partir des données disponibles et des tendances observées, ainsi que d'élaborer des politiques qui tiennent compte de l'évolution des

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ MODANDI WA-KOMBA (Moïse), "Exposé sur le concept de bonne gouvernance". Mis en ligne sur le site : http://mirror.undp.org/gabon/publications/pnbg/expose_concept_bonne_gouvernance.pdf. Consulté le 23 mars 2012.



coûts et des changements prévisibles (démographiques, économiques, environnementaux, par exemple) »⁵⁷.

En effet, la complexité des sociétés et leur dynamique exigent des études prospectives permettant de prévoir et d'anticiper les problèmes à venir. La connaissance des données climatiques, démographique, économiques et autres, permet d'élaborer des plans de gouvernement à même de maintenir les grands équilibres et de garantir la prospérité. Comme le philosophe-roi de Platon qui s'est allié les services du savoir, les gouvernants ont aujourd'hui besoin de la chandelle de la science pour établir leurs plans de gouvernement. Seulement ces plans ne doivent pas s'élaborer au détriment du droit.

C'est par la primauté du droit, tant au sommet de l'État que dans l'ensemble du corps social, que l'expert du PNUD achève sa réflexion sur les caractéristiques de la bonne gouvernance. Avec une clarté excluant toute équivoque, il note que l'État de la bonne gouvernance est un État de droit et d'application équitable de ce droit, c'est-à-dire, de justice. Ainsi, « les autorités publiques doivent faire appliquer les lois, la réglementation et les codes en toute égalité et en toute transparence »⁵⁸. Car aucun citoyen n'est au-dessus des lois. La loi est la même pour tous. Et elle doit s'appliquer ainsi. Comme dans la cité parfaite de Platon, la justice est ici la condition de la concorde et de la paix sociales.

À partir de ces exigences, Moïse Modandi Wa-Komba se demande : « Qu'est-ce qu'il faut donc faire ? »⁵⁹. Et, en réponse à cette question, il pense qu'il faut « réorganiser l'État »⁶⁰ actuel et rendre « autonomes les trois pouvoirs (l'exécutif, le législatif et le judiciaire) »⁶¹. Il pense aussi qu'il faut « une administration de développement »⁶² qui soit à la fois performante, efficace et responsable. Observant que la bonne gouvernance s'avère très éloignée de la réalité dans bon nombre de nations, il conclut qu'il faut l'encourager.

Ainsi, si la bonne gouvernance semble éloignée de la réalité dans plusieurs États, elle n'est pas pour autant une vue de l'esprit. Les pays démocratiques en font l'expérience, et les autres s'y trouvent vivement invités. Monique Mas observe même que l'Afrique est « sur la

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ MODANDI WA-KOMBA (Moïse), op. cit.

⁶² Ibidem.



voie de la bonne gouvernance »⁶³. Si elle semble donc idéale comme la cité parfaite de Platon, elle semble aussi, comme elle, avoir trouvé la voix qui mène de l'idéalité vers la réalité.

III. Similitudes entre la cité-paradigme et celle de la bonne gouvernance

Au regard des caractéristiques de la cité-paradigme de Platon et de celles de la bonne gouvernance, on ne peut nier l'existence de similitudes entre ces cadres politiques. Celles-ci sont variées et multiples, mais on retiendra principalement la justice dans le corps social, la quête du bonheur, et la nécessité d'un supplément d'effort.

1. La justice dans le corps social et la quête du bonheur

La justice, on l'a vu, est la vertu essentielle de la cité-paradigme de Platon, non seulement parce qu'elle est source d'harmonie sociale, mais aussi, parce qu'elle est la condition des autres vertus et du bonheur. Dans l'État de la bonne gouvernance, elle n'a pas moins d'importance. Elle semble même en revendiquer davantage.

Car, si pour Platon elle consiste en ce que chaque classe sociale soit astreinte à la tâche pour laquelle elle a le plus de qualifications, avec la bonne gouvernance, elle exige plus, elle requiert la juste répartition des devoirs et des avantages sociaux. Moïse Modandi note qu'il faut, pour qu'elle soit, non seulement une « répartition plus juste des fruits de la croissance »⁶⁴, mais aussi, « bannir les inégalités sociales, donner aux médias la place qui leur revient en démocratie, inciter les initiatives privées, donner la force à l'État pour asseoir un État de droit »⁶⁵.

Pour Platon, en outre, le but de l'homme d'État, est de rendre les citoyens heureux. Dans le *Politique*, le royal tisserand n'impose son art que pour le bonheur des individus. De même, le philosophe-roi de *La République* décide, au moyen de la science, pour que soit le bien. Dans la bonne gouvernance, l'objectif des gouvernants reste aussi le bonheur. Comme l'explique Pierre Calame, « le premier objectif de la gouvernance est d'apprendre à vivre

⁶³ MAS (Monique), "La bonne gouvernance, objet d'étude", Article publié le 14/10/2004 sur le site : www.rfi.fr/actufr/articles/058/article_31095.asp. Consulté le 20 mai 2012.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.



ensemble et à gérer pacifiquement la maison commune ; d'y assurer les conditions de la survie, de la paix, de l'épanouissement et de l'équilibre entre l'humanité et la biosphère »⁶⁶.

Cet objectif, qui n'est qu'une déclinaison du bonheur, Kofi Annan le partage bien. Sans le définir dans les mêmes termes que Pierre Calame, il ne présente pas moins le bonheur comme la fin de la bonne gouvernance. Pour lui, « la bonne gouvernance est le chemin le plus sûr pour en finir avec la pauvreté et soutenir le développement »⁶⁷. Et on ne peut que le lui concéder. Si, en effet, les gouvernants sont tenus de rendre compte, s'il leur faut la transparence, l'efficience ou l'efficacité, s'ils doivent être réceptifs aux attentes de la société civile, s'ils se doivent d'anticiper les problèmes qui se posent à partir des données disponibles et des tendances observées (développer la prospective), s'ils doivent, en toutes choses, privilégier le droit, c'est tout simplement pour que les populations soient heureuses.

Mais les prises de position de cette nature ne doivent pas détourner de l'essentiel. Elles ne doivent pas faire penser que tout est accompli, et que plus rien ne s'impose. Le bonheur que la bonne gouvernance procure reste, comme le bonheur en général, à parfaire. Il n'est pas plein et entier. Il est plutôt à édifier. D'ailleurs la bonne gouvernance n'est pas encore pleinement. Si sur son chemin certains États sont plus avancés que d'autres, elle reste, dans son absolutité, un idéal vers lequel l'effort tend ou doit tendre.

2. La nécessité d'un supplément d'effort

Si la bonne gouvernance reste en quête de plénitude de soi, cela ne signifie pas qu'elle est une chimère, mais qu'une logique d'effort interpelle les États. Si certains États ont emprunté son train, cela signifie qu'elle est bien possible et qu'il suffit de vouloir lui donner forme pour qu'elle soit. C'est pourquoi, parlant des moyens de son effectivité et de son épanouissement, Moïse Modandi propose : « La volonté politique encore et encore »⁶⁸. Cette nécessité de l'effort volontaire, la réalisation de la cité paradigme de Platon n'en est pas exonérée. Elle l'exige encore et encore.

⁶⁶ CALAME (Pierre), op. cit.

⁶⁷ KOFI Annan, cité par Docteur Abderrahmane MEBTOUL in "La bonne gouvernance et l'efficacité des institutions". Mis en ligne le 3 mars 2010 sur le site <http://www.lemaghreb.dz.com/lire.php?id=24345>. Consulté le 22 mars 2012.

⁶⁸ MODANDI WA-KOMBA (Moïse), op. cit.



Socrate et Glaucon, en la fondant, avaient conscience de cette nécessité. Ce qui leur en fit prendre conscience, c'est la difficulté sérieuse à la réaliser. Et les questions de Socrate à Glaucon, puis la réponse que celui-ci lui apporte, l'attestent bien : « Est-il possible d'exécuter une chose telle qu'on la décrit ? Ou bien est-il dans la nature des choses que l'exécution ait moins de prise sur le vrai que le discours, bien que certains ne le croient pas ? Mais toi, en conviens-tu ou non ? – J'en conviens »⁶⁹.

Mais si sa réalisation reste difficile, cela ne signifie pas qu'elle reste impossible. Cela ne signifie pas non plus qu'ils sont de mauvais chercheurs ni que le résultat de leur recherche manque de perfection. C'est ce que laisse comprendre l'échange : « penses-tu que l'habileté d'un peintre se trouve diminuée si, après avoir peint le plus beau modèle d'homme qui soit, et donné à sa peinture tous les traits qui conviennent, il est incapable de démontrer qu'un tel homme puisse exister ? – Non, par Zeus, je ne le pense pas »⁷⁰.

Si donc la cité-paradigme reste possible, si les architectes qui l'ont conçue ne l'ont jamais voulue une utopie, comment lui donner l'être ? À quelles conditions pourrait-elle venir au jour ? Dans quel sens faut-il orienter l'effort pour qu'elle soit pleinement réalisée, et parfaitement, comme elle a été conçue ? Cette interrogation, Socrate et Glaucon se la sont posée en des termes simples mais profonds : « Maintenant nous devons, ce me semble, tâcher de découvrir et de montrer quel vice intérieur empêche les cités actuelles d'être organisées comme nous disons, et quel est le moindre changement possible qui les conduira à notre forme de gouvernement »⁷¹.

Et constatant que le vice intérieur qui les empêche d'être organisées et heureuses réside dans l'exercice du pouvoir par des ignorants, ils croient « pouvoir montrer qu'avec un seul changement les cités actuelles seraient complètement transformées »⁷². Ce changement, c'est l'arrivée, au pouvoir, des philosophes ; ou la conversion, à la philosophie, des politiques. Comme le déclare Socrate : « Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet [...] il n'y aura de cesse, mon cher Glaucon, aux maux des cités [...] et jamais la

⁶⁹ PLATON, *La République*, 473a-474a, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.

⁷⁰ Idem, 472a-473a.

⁷¹ Idem, 473a-474a

⁷² Ibidem.



citée que nous avons décrite tantôt ne sera réalisée, autant qu'elle peut l'être, et ne verra la lumière du jour »⁷³.

Mais des millénaires se sont écoulés, et jamais on ne l'a vu émerger. En outre, on connaît l'échec de Platon auprès de Denys, le tyran de Syracuse, échec qui conforta la thèse utopiste. Seulement, cela ne signifie-t-il pas que jamais les philosophes n'ont accédé au pouvoir, ou que les gouvernants se sont toujours abstenus de devenir philosophes ? Le philosophe dont parle Platon est-il celui dont notre imaginaire, aujourd'hui, s'est nourri ? Serait-il l'aristocrate, comme on a tenté de le croire et de le faire admettre ? Quel est le vrai philosophe selon Platon ? La réponse à cette dernière question est déterminante. Car d'elle dépend la réponse aux autres. À Glaucon, Socrate précise : « il me semble nécessaire [...] de distinguer quels sont les philosophes dont nous parlons quand nous osons dire qu'il faut leur confier le gouvernement »⁷⁴.

Si la cité parfaite ne peut se réaliser parmi les humains, c'est parce que, jamais, les rois et souverains ne sont devenus « vraiment et sérieusement philosophes », et c'est parce que, jamais, les vrais philosophes ne sont devenus rois et souverains. Ou encore, c'est parce que le philosophe dont le pouvoir est censé la réaliser reste à former, c'est parce que le philosophe se présente à la cité sans l'essentiel que Platon réduit à la justice. Socrate, le seul juste, est mort. Et l'humanité cherche vainement en son sein des justes. Les philosophes, ceux que notre monde appelle de ce nom, sont des êtres-au-monde. Et l'appel socratique, qui élève au-dessus du monde, ne leur parvient que dans la clameur des marchands ambulants qui les abasourdit.

On objectera que l'échec de Platon auprès de Denys, justement relevé plus haut, lui enleva ses illusions. Mais s'il échoua, c'est parce qu'il n'était pas roi et que Denys ne devint pas philosophe. Son échec fut l'échec de l'entreprise qui vise à allier dans l'individu la philosophie et le pouvoir politique. D'ailleurs, les *Lois* dont le réalisme apparaît nettement, n'ont-elles pas apporté à son projet les ajustements qui semblaient lui manquer ? En tout état de cause, il resta persuadé que là où l'histoire engendrerait ces êtres privilégiés, ces êtres dans lesquels s'harmonisent le gouvernement des cités et la réflexion philosophique, il n'y a pas de doute que l'on verrait la cité idéale. Ces êtres privilégiés, il en dresse un portrait singulier.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ PLATON, *La République*, 474a-475a, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.



Le philosophe, pour lui, est un passionné de la sagesse, un homme qui la désire « non pas dans telle ou telle de ses parties, mais tout entière »⁷⁵. Et sur ce portrait, Socrate est sans équivoque lorsqu'il précise : « Mais celui qui veut goûter de toute science, qui se met joyeusement à l'étude et s'y révèle insatiable, celui-là, nous l'appellerons à bon droit philosophe »⁷⁶. Ou encore, « sont philosophes ceux qui peuvent atteindre à la connaissance de l'immuable, tandis que ceux qui ne peuvent, mais errent dans la multiplicité des objets changeants, ne sont pas philosophes »⁷⁷.

Ainsi, le philosophe platonicien est celui qui a contemplé les vérités éternelles, les essences ou les archétypes, en particulier, l'Idée suprême du bien, et qui est capable d'en appliquer le divin modèle dans le corps social. Il a vu le bien. Il l'a contemplé. La dialectique qui l'a formé l'a élevé à cette Idée qui fait être toutes choses. Et il ne peut plus se faire l'ami du mal qui naît et se nourrit de l'ignorance. Il voit le bien et le mal. Le mal l'attire souvent. Mais son âme, éclairée, ne peut choisir le mal. Elle veut le bien et l'accomplit. Si donc il devient roi, il ne pourra que conduire la cité vers le bien et le bonheur, en marchant devant elle, comme un berger devant son troupeau, dans les sentiers de la justice.

Au-delà de la difficulté à trouver de vrais philosophes au pouvoir, il y a la relativité insoupçonnée de la notion même de parfait. On considère la perfection comme un degré maximal et inaccessible de qualité, et sa quête, comme une quête infinie. On l'idéalise. On l'auréole de tous les attributs de l'absolu. Mais pour Platon, elle n'est qu'une qualité qui tombe sous le coup de nos possibilités. « Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait »⁷⁸, dira le Christ à ses disciples. Cela signifie que la perfection est bien possible.

Ainsi possible, la perfection n'est pas transcendante aux conditions d'existence humaine. Elle n'est pas un absolu vers lequel tendraient vainement nos efforts. Elle est fonction des domaines de l'existence. Elle est un état d'accord entre l'individu et un ensemble de conditions requises ou de critères à satisfaire. Elle est la satisfaction à un ensemble de principes connus. Et la cité-paradigme est parfaite dès lors qu'elle est sage, courageuse, tempérante et juste. C'est pourquoi, parfaite, elle n'exclut pas l'eugénisme ni le mensonge d'État qui ne manquent pas de nous scandaliser aujourd'hui.

⁷⁵ Idem, 475a-475e

⁷⁶ Idem, 475a-475e.

⁷⁷ PLATON, *La République*, 484d - 485d, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.

⁷⁸ LA BIBLE, Matthieu 5 : 48.



Dans le livre III de *La République*, on parle, en effet, d'un mensonge nécessaire et noble que la cité pourrait faire croire au peuple afin de préserver sa perfection. Il serait raconté au peuple qu'il vient de la Terre, et qu'il doit la protéger comme si c'était sa mère. De plus, comme chacun vient de la Terre, il aurait une âme d'or, d'argent, de fer, de cuivre, de bronze ou d'airain. On lui inculquera que les magistrats et les gardiens de la cité ont une âme d'or, les commerçants et les artisans, une âme d'argent, et les cultivateurs, une âme de bronze. On établira que si un rejeton de cuivre ou d'argent devait naître d'un gardien, il devrait être renvoyé chez les siens, et inversement si un rejeton d'argent ou d'or naissait chez un cultivateur, il devait être envoyé chez les gardiens⁷⁹.

Dans le livre V, on voit s'adopter l'eugénisme. Pour améliorer l'espèce humaine, pour la conduire à la plus haute perfection, les rapports entre les hommes et les femmes d'élite seront rendus très fréquents et très rares, au contraire, entre les sujets inférieurs de l'un et de l'autre sexe. De plus, les enfants, « à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains de personnes chargées d'en prendre soin [...] Ces préposés porteront les enfants des sujets d'élite au bercail, et les confieront à des nourrices habitant à part dans un quartier de la ville. Pour les enfants des sujets inférieurs, et même ceux des autres qui auraient quelque difformité, ils les cacheront en un lieu interdit et secret »⁸⁰. Ce lieu interdit et secret, est sans doute un lieu où plane l'ombre de la mort. Et toutes ces mesures devront rester cachées, sauf aux magistrats, pour que la troupe des gardiens soit, autant que possible, exempte de discorde.

À ces réalités objectives qui interdisent de confiner la cité-paradigme du maître dans les linéaments de l'utopie, il convient d'ajouter les avancées de la gouvernance électronique. La cybergouvernance ouvre largement, en effet, la voie à la réalisation de la cité parfaite. Dans son principe et dans sa pratique quotidienne, elle la favorise. Car par la collecte et le traitement informatiques des faits, la subjectivité humaine, l'injustice et le pouvoir des intérêts discordants, palissent et affectent de moins en moins les décisions des leaders. À l'inverse, l'objectivité, le traitement équitable des dossiers, l'efficacité et la célérité des gestes administratifs voient s'accroître leur possibilité de réalisation ou d'existence.

En outre, le dualisme du manichéisme soumettait l'univers à deux principes opposés, le Bien et le Mal, manifestés dans la dualité conflictuelle de l'esprit et du corps, et annonçait à

⁷⁹ PLATON, *La République*, 414c - 415d, in *Œuvres complètes* op. cit.

⁸⁰ PLATON, *La République*, 460a - 461a, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.



Premier semestre 2012

la fin des temps le triomphe du Bien sur le Mal, de l'esprit sur la matière⁸¹. L'évolution globale des collectivités humaines semble lui donner raison. Certes, on ne saurait nier la persistance des formes répréhensibles. On assiste même à leur mutation ou à leurs avancées polymorphes. Mais cette optique semble être celle d'une minorité de plus en plus restreinte et stigmatisée. L'humanité, dans sa majorité, semble outrée par la force du mal et interpellée par celle du bien. Et chaque jour qui passe vitalise davantage cette optique.

La déferlante sans cette croissance des droits de l'homme, l'émergence à l'échelle planétaire d'instruments de manifestation ou de restitution de la justice, les notions de bonne gouvernance, de non-violence, de féminisme, de démocratie de troisième ordre, etc., sont les préludes d'une organisation soucieuse de justice, de perfection. Sans doute, aujourd'hui encore, les relations internationales ne sont pas exemptes de l'image du loup et de l'agneau, ni de celle des animaux malades de la peste que nous a laissées Jean de la Fontaine⁸². Sans doute, l'autorité mondiale semble encore concentrée dans les mains de quelques puissances. Mais l'humanité semble engagée à gravir lentement et sûrement la pente escarpée qui, du droit de la force, mène à la force du droit. L'élection de Barack Obama à la magistrature suprême des États Unis signifie qu'il ne faut pas désespérer de cette marche lente et lancinante, qu'au bout de l'effort se trouvent les exploits les moins attendus. C'est le signe que face aux divers défis que l'univers et l'être-au-monde lui lancent, l'humanité peut bien s'écrier : « Yes, we can »⁸³.

Ainsi, la cité parfaite se profile à l'horizon comme une réalité dont, seuls, le temps et la volonté politique nous séparent. Le vieil adage « Vouloir c'est pouvoir », la locution proverbiale « À cœur vaillant, rien d'impossible », la promesse du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob « À tes résolutions répondra le succès »⁸⁴, ne s'épuisent pas dans les fantasmes de l'imaginaire populaire ni dans les visées eschatologiques d'une divinité lointaine. Ils se donnent comme un refus de la finitude humaine et comme une apologie de l'effort.

Au XIX^e siècle, rapporte l'encyclopédie *Encarta*, l'industriel Godin avait observé que les classes aisées disposaient de commodités diverses (écoles, buanderies, salles de

⁸¹ NELLI (René), *Le livre des deux principes*, Paris, Éditions du Rocher, 1995.

⁸² FONTAINE (Jean de la), *Fables*, Paris, Seuil, 1990.

⁸³ Slogan électoraliste de Barack Hussein Obama II qui l'a porté à la magistrature suprême des États Unis d'Amérique le 4 novembre 2008.

⁸⁴ LA BIBLE, Job 22 : 28.



Premier semestre 2012

divertissement, etc.) dont restaient privées les pauvres, et s'était engagé à bâtir une cité dans laquelle les classes défavorisées bénéficieraient des mêmes avantages que les classes favorisées. Le familistère qu'il construisit près de son usine à Guise, les phalanstères (villes miniatures) de Fourier, le concept de ville idéale de Claude Nicolas Ledoux, rompirent avec la ville ancienne, et donnèrent naissance à un habitat d'un type nouveau, à un habitat regroupant travail et commodités⁸⁵. Cela donna lieu à la formule : « l'utopie réalisée »⁸⁶. Ainsi, ce qui se donne aujourd'hui pour une utopie peut fort bien devenir réalité un jour.

D'ailleurs, l'utopie, on l'a vu, est elle-même une utopie. Elle n'est pas en soi. Elle est fonction d'un niveau de connaissance et de performance. Dès que les vagues, toujours montantes, des connaissances et des moyens d'action l'atteignent, elle n'est plus. Par son existence imaginaire, la cité juste est donc en soi une invitation à la reproduire dans l'espace et dans le temps. Elle signifie que l'être ne s'épuise pas dans le limité ou le fini, mais que des valeurs sublimes nous convoquent à un dépassement de nous-mêmes, de nos acquis et du donné. C'est le refus de l'indigence d'une réduction à des possibilités limitées d'avance.

Ainsi, la cité-paradigme de Platon n'est une utopie que parce que notre inaptitude à la vie du parfait ou à la satisfaction de ses conditions de réalisation la tient encore au-dessus de nous. Mieux, de plus en plus, l'effort humain tend à lui donner forme concrète et réalité vivante. La bonne gouvernance est la forme la plus avancée de cet effort. Et il convient de l'encourager comme le recommande Moïse Modandi Wa-Komba.

Conclusion

La cité parfaite dont rêvait Platon est en passe de nier au rêve son absolutité et sa vassalisation de la pensée hétérodoxe. Sans doute, lorsqu'il la modelait dans l'abstraction du concept et au moyen de l'alchimie du verbe, Socrate ne prétendait pas la soustraire à la tyrannie de l'idéalité. Mais il ne s'imaginait pas moins que le devenir des sociétés lui apporterait cette délivrance. Et notre actualité politique semble lui donner raison.

⁸⁵ Microsoft © Encarta © 2007. © 1993-2006 Microsoft Corporation, article sur l'urbanisme.

⁸⁶ Le 23 mai 2011, au CRDP de Grenoble, La Maison des Enseignants et de l'Éducation tout au long de la Vie, a présenté une conférence-débat de Michel Lallement sur le thème du "Familistère de Guise, une utopie réalisée alliant réussite industrielle et progrès social et démocratique, qui fut fondée en 1859 et dura jusqu'en 1968 !" (<http://www.cineduc.org/conference-sur-l-utopie-au-travail>. Consulté le 18 mai 2012).



Elle révèle que les caractéristiques de la cité-paradigme ne sont ni inaccessibles, ni irréalisables. La sagesse, le courage, la tempérance et la justice qui lui assurent sa perfection ne sont pas au-delà de nos possibilités. Ils semblent, au contraire, avoir donné à la gouvernance moderne ses fondements normatifs et ses finalités essentielles. Mieux, ils trouvent leurs avancées les plus remarquables dans les principes de la bonne gouvernance qui les reconduisent et les parachèvent.

Aujourd'hui présentée dans les milieux politiques comme la forme de gouvernement qui s'impose à tous, celle-ci exige l'obligation de rendre compte, la primauté du droit, l'efficacité, la réceptivité, la prospective, et la transparence, qualités qui, somme toute, les évoquent sans ambages. Et si elle n'est pas une utopie, on ne peut pas plus longtemps considérer la cité parfaite de Platon comme une utopie. D'ailleurs, absolument considérée, l'utopie elle-même est une utopie, et on ne saurait, en son nom, fixer à l'esprit humain des bornes figées qu'en le figeant, qu'en lui niant son inventivité et son infinitude.

Par la pensée, l'homme est cet être qui refuse le limité. Il est ce qu'il n'est pas, et n'est pas ce qu'il est. Il est là où il n'est pas, et n'est pas là où il est. Il est, selon le mot de Martin Heidegger, l'être des lointains. Aussi ne peut-on légitimement désespérer de lui lorsqu'il s'agit de la marche vers le parfait qui, loin d'être un absolu vers lequel tendraient vainement nos efforts, se donne au contraire comme conformité de l'individu avec un ensemble de conditions requises ou de critères à satisfaire, comme la satisfaction à un ensemble de principes connus, et qui ne peut ignorer le travail de la volonté et de l'effort.

Ainsi, si la cité parfaite demeure encore une vue de l'esprit, c'est parce que, d'une part, un déficit d'entrain marque encore l'action politique, c'est parce que, d'autre part, le philosophe-roi dont parle Platon reste à former. C'est parce qu'enfin notre entendement ne la distingue pas dans le fouillis du divertissement politique et des a priori cognitifs.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.
- CALAME (Pierre), *La démocratie en miettes. Pour une révolution de la gouvernance*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer / Descartes et Cie, 2003.
- DE JOUVENEL (Bertrand), *Du pouvoir*, Paris, Pluriel, 1998.
- DUVERGER (Maurice), *Les Partis Politiques*, Paris, A. Colin, 1951.



Revue Baobab: numéro 10

Premier semestre 2012

- DUVERGER (Maurice), *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard, 1964.
- FONTAINE (Jean de la), *Fables*, Paris, Seuil, 1990.
- FREUND (Julien), *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1965.
- FREUND (Julien), *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004.
- FREUND (Julien), *Utopie et violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1978.
- GAUDIN (Jean-Pierre), *Pourquoi la gouvernance ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.
- HOBBS (Thomas), *Du Citoyen*, trad. Philippe Crignon, Paris, GF, 2010.
- HOBBS (Thomas), *Léviathan*, trad. Gerard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.
- JOUVE (Bernard), *La Gouvernance urbaine en questions*, Paris, Elsevier, 2003.
- LEFORT (Claude), *Essais sur le politique XIX^e – XX^e Siècle*, Paris, Seuil, 1986.
- LOCKE (John), *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Paris, Flammarion, 1992.
- LOCKE (John), *Deuxième traité du gouvernement civil*, trad. Gilson, Paris, Vrin, 1985.
- MARX (Karl), *Le manifeste du Parti communiste*, Paris, 10/18, 1981.
- MARX (Karl), *Manuscrit de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1962.
- MAS (Monique), "La bonne gouvernance, objet d'étude". Article mis en ligne le 14 octobre 2004 sur le site <http://www.rfi.fr>.
- MEBTOUL (Abderrahmane), "La bonne gouvernance et l'efficacité des institutions". Article mis en ligne le 3 mars 2010 sur le site <http://www.lemaghreb.dz.com/lire>.
- MOREAU DEFARGES (Philippe), *La Gouvernance*, coll. Que sais-je ?, Paris, PUF, 2006.
- NELLI (René), *Le livre des deux principes*, Paris, Éditions du Rocher, 1995.
- PLATON, *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008.
- PLATON, *Charmide*, in *Œuvres complètes*, op.cit.
- PLATON, *La République*, in *Œuvres complètes*, op.cit.
- PLATON, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.
- PLATON, *Premier Alcibiade*, in *Œuvres complètes*, op.cit.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Du contrat social*, Paris, Garnier Flammarion, 1966.
- SPINOZA (Baruch), *Traité théologico-politique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF, 1965.
- SPINOZA (Baruch), *Traité politique*, trad. Émile Saisset, Paris, Livre de poche, 2002.
- TOCQUEVILLE (Alexis de) *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, 2007.



Revue Baobab: numéro 10

Premier semestre 2012

- VALADIER (Paul), *Agir en politique, décision morale et pluralisme politique*, Paris, Cerf, 1980.

- <http://fr.wikipedia.org>.

- <http://mirror.undp.org>.

- <http://www.rfi.fr/actufr>.