



## La bonne gouvernance, une réhabilitation universelle de Platon

Donissongui SORO

Université de Bouaké, Côte d'Ivoire

### Introduction

« L'humanité gagnerait à opérer un retour à Socrate »<sup>1</sup>, observait Félix-Nestor Ahofo. La bonne gouvernance, aujourd'hui prônée dans les milieux internationaux, apparaît comme une réponse à cette invitation. Seulement, procédant des discours politico-financiers des années 90, elle est une invention récente, et il semble anachronique d'y chercher la verve de Socrate ou la plume de Platon.

En effet, Platon est passé. Le flux temporel l'a emporté sans retour possible, et chaque jour qui passe creuse davantage cette scission. En outre le devenir de l'humanité est un "à-venir" et non un "ayant-été". Il est tension vers ce qui n'est pas encore. Il la porte vers ce qui la convoque à soi en se posant comme son accomplissement. Et toute tentative de l'amarrer à une référence historique, l'étiologie et l'exaspère. D'où la nécessité de faire droit à la pensée innovante et de se soustraire au spectre récurrent du platonisme.

Mais le référent dont ce vocable de bonne gouvernance est le signifiant est-il pure de tout platonisme ? Ne trouve-t-il pas ses racines les plus profondes dans la philosophie politique de Platon ? L'aristocratie que le philosophe de l'Académie tenait pour le meilleur des régimes, n'est-elle pas aux fondements de ce concept ? L'une des priorités de la bonne gouvernance, on le sait, est la moralisation du champ politique. Dès lors, comment ne pas reconnaître en elle les gènes de l'aristocratie platonicienne ? Et si l'esprit ne se fourvoie pas en se lançant dans la voie d'une telle reconnaissance, peut-on encore accrédi-ter l'inclination à reléguer Platon au simple rang des idéalistes férus et rêveurs ?

Sans être de Platon, le vocable "bonne gouvernance" ne désigne pas moins une réalité de sa philosophie politique. Le philosophe roi de *La République* est un homme qui a contemplé le Bien et s'efforce d'en reproduire, dans le corps social, le divin modèle. Le « royal tisserand » du *Politique* n'impose ce qui est juste et bon, que comme le médecin qui, fort de sa science, impose son traitement au malade<sup>2</sup>. Et Xavier Brouillette n'est pas

---

<sup>1</sup> AHOYO (Félix-Nestor). – *Introduction aux grandes doctrines morales*, Porto-Novo, Bibliothèque Nationale, 2007, p. 30.

<sup>2</sup> PLATON. – *Le Politique*, 310c - 311a in "PLATON : *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*", traduit par Émile Chambry, Paris, GF, 1969.



dupe quand, s'interrogeant : « Platon, précurseur de la "saine gouvernance" ? »<sup>3</sup>, il répond : « Les idées gestionnaires à la mode nous ramènent en partie à la position platonicienne où des experts doivent avoir le pouvoir »<sup>4</sup>.

On connaît la bonne gouvernance. Le phénomène envahissant de la mondialisation l'impose et la manifeste comme une évidence. Tout en précisant sa genèse et son étymologie, l'Union Européenne la définit comme « l'art de gouverner, mais avec deux préoccupations supplémentaires : d'une part, bien marquer la distinction avec le gouvernement en tant qu'institution, d'autre part, [...] promouvoir un nouveau mode de gestion des affaires publiques »<sup>5</sup>.

Avec ce concept, en effet, il s'agit de distinguer, comme l'a bien vu Brouillette commentant l'allusion de Socrate aux matelots<sup>6</sup>, une institution de ses pratiques, un organe dirigeant des techniques qui doivent le guider. Et on peut bien relever que si la gouvernance, telle qu'elle s'offre aujourd'hui, ne remonte qu'aux années 90, si elle émane des milieux financiers et politiques de ces années, elle « ne trouve son origine lointaine chez nul autre que Platon, le premier à avoir posé les bases d'une saine gouvernance »<sup>7</sup>.

Une telle orientation du penser est à la fois une gageure et le point de départ d'une rupture épistémologique. Elle est une invitation à repenser Platon. Elle signifie qu'autour de l'idéalisme platonicien il ya un mythe qui en fait la force et qu'il importe de dépasser. Elle signifie encore l'amorce d'une réhabilitation universelle de Platon. Elle signifie enfin l'avènement d'une conscience soucieuse de réconcilier l'action politique et l'éthique. Et l'effort du penser ne s'engage ici que pour mieux cerner ce triptyque.

## **I. La déconstruction du mythe de l'idéalisme platonicien**

Une des caractéristiques par lesquelles on a souvent dépeint le platonisme, est son idéalisme. Dès lors, recourir à Platon pour fonder un concept aussi pratique que celui de la bonne gouvernance, pourrait paraître comme un des stratagèmes les plus captieux de cet idéalisme, tant l'abîme culturel qui l'en tient distant reste béant. Mais une telle option ne

---

Platon, op. cit., *Le Politique*, 310c - 311a.

<sup>3</sup> BROUILLETTE (Xavier). – " Platon, précurseur de la « saine gouvernance » ?", Article publié dans le journal "Le devoir", Montréal, édition du 14-15 novembre 2009, page C6.

<sup>4</sup> ibidem.

<sup>5</sup> [http://ec.europa.eu/governance/docs/doc5\\_fr.pdf](http://ec.europa.eu/governance/docs/doc5_fr.pdf) [consulté le 5 septembre 2010].

<sup>6</sup> PLATON. – *La République* 488a-e, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.

<sup>7</sup> ibidem.



saurait reposer sur l'hallucination des abstractions subtiles. Sans doute, la « Callipolis »<sup>8</sup> que Platon modèle au moyen de l'alchimie du verbe et qui la fonde, n'a ni dans le passé ni dans le présent aucun correspondant empirique. Sans doute, on perçoit difficilement la ligne de démarcation entre elle et l'île d'Utopie<sup>9</sup> d'un Thomas More. Mais le mérite de l'utopie, n'est-ce pas d'orienter l'action et d'être refus de ce qui est, au profit de ce qui n'est pas et que l'on souhaite ? Ce qui, véritablement, la légitime, n'est-ce pas son pouvoir d'apporter à la volonté l'appui du rêve qui stimule l'individu, et corrode l'étau du limité ?

L'enjeu de l'idéalisme platonicien est la connaissance et la maîtrise de notre univers. En élevant l'âme à la contemplation des Idées, il la forme à la maîtrise du monde sensible, il vise la saisie du divers à la lumière du principe. Et la méthode dialectique, qui n'est pas qu'ascendante mais aussi descendante, n'est qu'un instrument théorique au service de cette téléologie. Ainsi, le prisonnier, libéré de l'univers ténébreux de la caverne, y revient et appréhende ce qui s'y donne pour réalité sous la catégorie de l'apparence et de la fausseté. Ainsi aussi, l'amoureux du *Banquet* contemple le beau en soi et revient, dans le *Phèdre*, vers les corps qui le reflètent pour les aimer d'un amour réglé par la philosophie.

Ce réalisme de Platon, Montesquieu, dans *De l'esprit des lois*, l'a bien perçu et ne peut accepter d'être du nombre de ceux qui regardent sa cité paradigme comme une chose idéale, purement imaginaire, et dont l'exécution serait impossible. Car comme la belle Sparte que la réforme de Lycurgue fonda avec peine, elle se réalisera quand seront vaincues les pesanteurs adverses<sup>10</sup>. D'ailleurs, les dispositions de *La République* relatives à la propriété<sup>11</sup> ne sont qu'un véritable code civil indispensable à toute démocratie bien ordonnée, et une solution pratique à la corruption inhérente à l'idolâtrie des richesses. De même, celles des *Lois* ne sont que des mesures concrètes pour préserver la concorde entre les citoyens, pour prémunir la cité contre la sédition et la discorde liées à la croissance de la population ainsi qu'à la gestion des terres et des richesses<sup>12</sup>.

Parlant de la communauté des biens, et du contrôle des familles et des mariages par l'État, rien de tout cela ne lui paraît utopique. Et s'il se réserve quant à la communauté des femmes et des enfants, il ne doute nullement de la faisabilité de celle des biens et du code

<sup>8</sup> Platon, *La République*, 527a - 527e, op. cit.

<sup>9</sup> MORE (Thomas). – *L'Utopie*, trad. Marie Delcourt, Paris, Garnier-Flammarion, 1987.

<sup>10</sup> Montesquieu (Charles de Secondat). – *De l'esprit des lois*, livre IV, chapitre 6, in *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Gallimard, 1951, pp. 267-273.

<sup>11</sup> Platon, *La République*, V et VIII, op. cit.

<sup>12</sup> Platon. – *Lois V*, in *PLATON : Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Éd. Flammarion, 2008.



matrimonial chers à Platon. Au contraire, il pense que toute démocratie véritable requiert « la communauté de biens de *La République* »<sup>13</sup>, et que le contrôle de la famille et des mariages par l'État reste une prétention légitime, là où l'amour du bien public doit surpasser tous les autres<sup>14</sup>. Et comme si ces arguments nécessitaient l'appui du témoignage de l'histoire, il souligne, dans une lettre à Charles Yorke, que « Platon n'alla en Sicile que pour faire voir à l'univers qu'il était non seulement capable de donner des lois à une république, mais de la gouverner »<sup>15</sup>.

Ce jour de réalisme, sous lequel Montesquieu a perçu Platon, n'est pas une donnée insolite de l'histoire. Il se lève toutes les fois qu'une observation attentive de la philosophie de ce disciple de Socrate se libère des poncifs dépréciatifs et de leur hégémonie. Car, sérieusement prise, une telle observation finit par surgir comme une invitation à repenser nos opinions courantes et nos idées préconçues qui relèguent le platonisme au rang des abstractions vides, comme une invite à donner au rêve platonicien toute la noblesse des prouesses de l'esprit qui, du néant obscur, font advenir l'être.

On a trop vite fait de reléguer le philosophe grec au rang des idéalistes fêrus, des utopistes rêveurs indifférents au flux et au reflux du réel. À la réalité, son idéalisme n'est que ce que la théorie est à la pratique, que ce que la science est à la technique. Une connaissance théorique et conceptuelle au service de la morale et de la politique, au service des mœurs et de l'action, voilà tout l'idéalisme platonicien. Et on ne peut que s'écrier avec Alain : « Platon n'est pas idéaliste comme on le dit. Le monde de Platon n'est nullement un songe, au contraire, dur comme le diamant et toujours le même »<sup>16</sup>. Non, Platon n'est pas un rêveur comme le fait croire une idée fortement répandue. Il est plutôt d'un réalisme puriste qui ne se dévoile pas aux formes triviales et relâchées du penser, mais à l'effort du penser soucieux de se penser loin des prêt-à-penser.

Contrairement à la science moderne, la connaissance chez lui n'est ni désintéressée, ni une lumière au service de la technique. Elle est connaissance en vue de la vertu tant dans l'univers éthique que dans l'action politique. Car très tôt, il a compris que l'esprit qui est passé par le détour de la théorie est plus apte à aborder les problèmes pratiques d'une

---

<sup>13</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre IV, chapitre 6, op. cit., p 269.

<sup>14</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XXIII, chap. 7 et livre XXIII, chap. 17, op. cit., pp 687 - 695.

<sup>15</sup> Montesquieu, 4 juillet 1752, Masson, t. III, p. 1432.

<sup>16</sup> Propos rapportés sur la quatrième de couverture de *La République* de Platon, Paris, GF, 1966.



manière rationnelle et beaucoup plus efficace. C'est là tout le sens de l'impressionnante formation des philosophes-rois.

En somme, la théorie se donne comme le fondement rationnel de la pratique. Et ce que vise le platonisme, c'est justement de donner à la pratique quotidienne des bases et des fondements solides. Ainsi, Platon n'est idéaliste que pour mieux être pratique. Son idéalisme est au fond un réalisme. Et quand même il rêverait, son rêve ne saurait se réduire à une divagation oisive et oiseuse de l'esprit.

Le rêve est la forme initiale et la voie royale du progrès. Il est refus d'admettre le limité, dynamisme et marche résolue de l'esprit vers ce que l'on souhaite qui soit et qui n'est pas. Il est appel à sortir de soi pour un mieux-être de soi. Comme l'art, dont parle Theodor Adorno, il possède une puissance, une force de protestation contre ce qui est. Avec ses fantasmes et ses perspectives illusoire, il donne à voir comme un réel quelque chose qui n'est pas la réalité, il fait surgir un espace d'utopie qui est tout à la fois refus de ce qui est et promesse d'une réalité autre.

C'est ce que souligne Hegel quand il observe que rien de grand, au monde, ne s'est accompli sans passion. C'est aussi la grande leçon à laquelle conduit la science-fiction. Car l'expérience tenue de la tradition scientifique ne montre-t-elle pas que ce qui n'est que fiction aujourd'hui peut fort bien se révéler science demain ? Ne fait-elle pas voir dans la science-fiction d'aujourd'hui la science de demain ?

L'histoire des sciences dispense d'un recours à la démonstration ou aux preuves. On fera cependant remarquer la conquête spatiale dont rêvaient *Vingt mille lieus sous les mers*, *De la Terre à la Lune*, *Cinq Semaines en ballon*, le *Tour du monde en quatre vingts jours* de Jules Verne, *La planète des singes* de Pierre Boulle et le *Premier Alcibiade* de Platon qui en a ouvert la voie. On se souvient, en effet, de cette question prémonitoire de Socrate à Alcibiade : « Dis-moi maintenant : sais-tu de quelle façon tu pourrais monter au ciel ? »<sup>17</sup>.

De nos jours où l'homme va triomphalement sur la lune et où il cherche à conquérir d'autres planètes telles que Mars et Mercure, peut-être faut-il ne pas exclure qu'un jour la cité parfaite, le paroxysme de l'utopie platonicienne, ce qui fondamentalement lui vaut les critiques les plus acerbes, devienne réalité. Elle heurte

---

<sup>17</sup> Platon. – *Premier Alcibiade*, 117a-117c, in *Platon : Second Alcibiade, Hippias mineur, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion, Premier Alcibiade*, trad. Émile Chambry, sous le titre : "Premiers dialogues", Paris, GF, 1967.



aujourd'hui nos consciences encore inaptes à la vie du parfait. Mais rien n'exclut *a priori* qu'elle fasse demain partie de l'expérience quotidienne des hommes.

L'homme est imprévisibilité. Il est un fini infini. Si par son corps il est limité, par son esprit il 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, comme dirait Heidegger, l'être des lointains. S'il est vrai qu'il est, comme l'a pensé Lamartine, « un dieu tombé qui se souvient des cieux »<sup>18</sup>, c'est en cela même que consiste sa divinité. Aussi faut-il se garder de le confiner à l'intérieur de bornes figées et absolues.

Mouvement certain de réalisation continue de soi dans un monde progressivement vaincu, telle est l'existence authentiquement humaine. Elle nous élève de degré en degré vers des horizons inimaginables que notre esprit, à tort, n'admet que lorsqu'ils sont accomplis. Optimisme et non pessimisme, telle semble donc être notre vocation essentielle

Ainsi, l'aristocratie philosophique de Platon, son type d'alternance au sommet de l'État, peuvent offrir aux États, et en particulier aux États africains, plus d'appui en matière de bonne gouvernance, de progrès et de paix. Ils peuvent les guider sur la voie ascendante du savoir pour leur montrer celle qui, descendante, mène au pouvoir légitime et équitable.

La bonne gouvernance, à laquelle les invite la mondialisation, ne saurait s'opposer à un tel régime ou à un tel principe de succession au sommet de l'État. Au contraire, elle se donne, pour ces mécanismes de gestion des collectivités humaines, pour ces options politiques, comme la forme manifeste d'une avancée universelle.

## **II. La bonne gouvernance comme avancée de l'aristocratie platonicienne**

Jusqu'à une date récente, fait remarquer Xavier Brouillette, « gouvernement et gouvernance étaient des synonymes. Toutefois, depuis quelques années, une distinction importante s'établit entre les deux »<sup>19</sup>. Cette distinction est la manifestation d'une volonté nouvelle, celle de subordonner les décisions publiques à la « saine gouvernance »<sup>20</sup> fortement recherchée par *La République* de Platon. Et il importe que l'esprit qui saisit cette évolution linguistique en saisisse aussi l'horizon originel.

---

<sup>18</sup> Alphonse de Lamartine, cité par Georges Méautis in *Platon vivant*, Paris, Albin Michel, 1964, p. 335.

<sup>19</sup> Brouillette (Xavier). – Platon, précurseur de la « saine gouvernance » ? Article publié dans le journal « Le devoir », Montréal, édition du 14-15 novembre 2009, page C6.

<sup>20</sup> *ibidem*.



Dans ce dialogue qui, avec le *Politique* et *Les lois*, expose l'essentiel de la philosophie politique de Platon, en effet, apparaît pour la première fois la nécessité de distinguer l'instance qui gouverne de l'art de gouverner c'est-à-dire de la science et des habiletés pratiques qui doivent guider celui qui gouverne. Et la nécessité de cette distinction trouve sa raison d'être dans l'état de corruption avancée de la démocratie athénienne incapable de poser la scission entre elle et la tyrannie.

À la recherche d'une organisation juste de la société, Platon compare la démocratie à un navire dans lequel tous les matelots aspirent aux commandes, et où il faut pourtant laisser le gouvernail aux mains de celui-là seul qui en a l'art et la science c'est-à-dire le pilote<sup>21</sup>. C'est parce que Platon était indigné contre la tyrannie du peuple d'Athènes, pense Montesquieu, qu'il a forgé son système<sup>22</sup>. Cela n'est ni au-delà ni en deçà du témoignage de l'histoire. L'ignorance et l'iniquité des gouvernants d'Athènes l'exaspéraient et aiguïsaient son esprit de révolte. Et par la métaphore des matelots, il voulait instaurer une autre façon de gouverner, un gouverner fondé sur la science.

Comme le comprend Xavier, par cette métaphore « Platon allait instaurer une conception particulière de la politique comme navigation. De fait, le verbe grec pour désigner cette activité de pilotage (*kubernâô*) est à l'origine, notamment, de deux termes : le gouvernement et la gouvernance »<sup>23</sup>. Par elle aussi, il allait donner la conception bien réelle qu'il se faisait du gouvernement des hommes, il allait proclamer que celui-ci est une affaire de technique, qu'il requiert un savoir précis, et que seuls des spécialistes pourront appliquer ce savoir. Cette déclaration qui subordonne la pratique politique à la science et à la technique de gouvernement, et qu'il met dans la bouche de Socrate, est la réponse à une position du sophiste Thrasymaque.

Représentant de l'exubérance démocratique, Thrasymaque soutient que « le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort »<sup>24</sup> et que « dans toutes les cités le juste est la même chose, c'est l'intérêt du gouvernement en place »<sup>25</sup>. Contre la position de Thrasymaque et l'aberration démocratique que le sophiste représente, relève si bien Brouillette, Platon insistera pour trouver un fondement théorique à l'exercice du pouvoir. Il fait dire à Thrasymaque que le plus fort est en fait un expert, et par là, il détourne la

---

<sup>21</sup> Platon, *La République*, 488a-e, op. cit.

<sup>22</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, chap. VL, XV, Paris, GF, 1983.

<sup>23</sup> ibidem.

<sup>24</sup> Platon, *La République*, 338c, op. cit.

<sup>25</sup> Platon, *La République*, 339a, op. cit.



discussion. Le pilote d'un navire est pilote parce qu'il possède l'art du pilotage de même que le médecin est médecin en tant qu'il possède l'art de la médecine. Le dirigeant dirigera alors en fonction de l'art de gouverner.

En outre, le médecin ne recherche pas son intérêt mais bien plutôt celui du patient. De même, aucun homme « quel qu'il soit, en aucune fonction de direction, dans la mesure où il exerce cette direction, ne considère ce qui est son intérêt propre, ni le prescrit, mais bien ce qui est utile à celui qu'il dirige et par rapport auquel il est l'expert en son art »<sup>26</sup>. Ainsi, la vocation essentielle de tout gouvernement est la réalisation du bien, du bonheur, des gouvernés au moyen d'une bonne gestion. Et ceux qui seraient tentés de gouverner dans l'ignorance de cette vocation ou sans la science de gouverner, ne seraient que des obstacles à ce bonheur.

Pour Platon, en effet, la science conditionne à la fois la vertu et le pouvoir. Si le méchant est méchant, c'est parce qu'il ne connaît pas le bien ou c'est parce qu'il considère faussement ce qui est mal comme bien. Nul ne peut connaître le bien et se faire l'ami du mal, « nul n'est méchant volontairement »<sup>27</sup>. Ainsi, le vice procède de l'ignorance. L'ignorant est un homme vendu au mal, parce que, n'ayant jamais connu le bien, il ne peut l'accomplir. Le devoir de l'homme d'État étant de conduire la cité vers le bien, seuls donc les philosophes, les experts, peuvent gouverner. Si Athènes est rongée par tous les maux, si elle peut tuer le juste, c'est parce qu'à sa tête se tiennent des ignorants insensibles aux appels du savoir.

Aussi l'homme de la gouvernance platonicienne ne peut-il être semblable à ces politiques dont parle Alcibiade lorsqu'à Socrate il avoue qu'à l'exception d'un petit nombre, les politiques d'Athènes lui paraissent être des ignorants et que tout incultes qu'ils sont, ils ne laissent pas de se lancer dans la politique, sans se donner la peine de s'en instruire<sup>28</sup>. Il a plutôt entendu une voix, celle qui conseillait au jeune Alcibiade d'apprendre ce qu'il faut savoir pour aborder la politique, d'attendre d'en être instruit avant de s'y engager, s'il veut l'aborder avec les contrepoisons voulus pour qu'il ne lui arrive rien de fâcheux<sup>29</sup>. Dans un article intitulé "L'érotique homosexuelle de Platon", Peeters Démian considère que l'auteur des *Lois*, « ce vieux Platon n'a plus en tête l'ascèse

---

<sup>26</sup> Platon, *La République*, 342e, op. cit.

<sup>27</sup> Platon. – *Protagoras*, 358a - 359a, trad. Émile Chambry, Paris, GF, 1967.

<sup>28</sup> Platon, *Premier Alcibiade*, 119b - 119e, op. cit.

<sup>29</sup> Platon, *Premier Alcibiade*, 132a - 132c, op. cit.



philosophique mais bien quelque chose d'un tout autre ordre : la bonne gouvernance et l'ordre domestique »<sup>30</sup>. Il ne s'y est pas trompé.

Le message politique du mythe de la caverne, au livre VII de *La République*, est déjà celui de la gouvernance des experts, de ceux qui détiennent le savoir et qui ne peuvent que vouloir le bien de leurs peuples. Il laisse paraître le bon gestionnaire comme un savant désintéressé, à la recherche du bonheur de ses administrés. Ramené de force dans la caverne après qu'il ait contemplé le soleil, le philosophe tente de détourner les regards de ceux qui y sont restés captifs, des apparences trompeuses. Il tente, non sans obstruction de leur part, de leur montrer le soleil, le Bien, qu'il leur faut contempler. À ce dirigeant, "L'institut sur la gouvernance d'organisations privées et publiques", qui prône le pouvoir des « experts en gouvernance »<sup>31</sup>, n'hésiterait pas à accorder son prix d'excellence.

En somme, l'aristocratie platonicienne est une technocratie avant le terme. Elle est le pouvoir de ceux qui ont la science du pouvoir. Et sa gouvernance ne peut être que la bonne gouvernance. Ainsi, ce que notre modernité politique tient pour référence normative du pouvoir, ce qu'on nomme "la bonne gouvernance", n'est que la forme devenue de cette gouvernance du philosophe-roi platonicien. Et elle en donne la preuve lorsqu'elle refuse le hiatus entre gouvernance et morale, lorsqu'elle recommande au politique l'éthique.

### **III. La réconciliation du politique et de l'éthique**

Le réalisme politique de Machiavel a profondément influencé la philosophie politique moderne. Avec sa théorie du prince « à la fois renard et lion »<sup>32</sup>, il a ouvert une ère nouvelle, celle de la scission entre la politique et l'éthique. Désormais, au dualisme de l'être et du devoir-être se substitue celui de la fin et des moyens, ou plus exactement, le monisme de l'intérêt personnel bien compris. L'action politique n'a que faire des fondements axiologiques. Elle dépouille le faix moral pour célébrer le surgissement de l'amoralisme.

Machiavel comprend « combien il est louable pour un prince d'être fidèle à sa parole et d'agir toujours franchement et sans artifice »<sup>33</sup>. Mais la réalité lui semble implacable, et c'est en son nom qu'il entend s'adresser au prince. C'est elle qui lui a ouvert

---

<sup>30</sup> Peeters (Démian). – "L'érotique homosexuelle de Platon" in *Moodyguy*, Brussels, 14 novembre 2009, URL : <http://www.moodyguy.net>.

<sup>31</sup> <http://www.igopp.org> [consulté le 5 septembre 2010].

<sup>32</sup> Machiavel (Nicolas). – *Le Prince*, chap. XVIII, Paris, Fernand Nathan, 1982, p. 94.

<sup>33</sup> *ibidem*.



les oreilles pour entendre la voix de l'essence politique, pour comprendre que vertu et politique ne riment pas. Et il ne veut que son verdict : « Bien des gens ont imaginé des républiques et des principautés telles qu'on n'en a jamais vu ni connu. Mais à quoi servent ces imaginations ? Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, qu'en n'étudiant que cette dernière on apprend plutôt à se ruiner qu'à se conserver ; et celui qui veut en tout et partout se montrer homme de bien ne peut manquer de périr au milieu de tant de méchants. Il faut donc qu'un prince qui veut se maintenir apprenne à ne pas être toujours bon, et en user bien ou mal, selon la nécessité »<sup>34</sup>.

Les fondements sociaux de cette thèse, ce sont les exploits et le triomphe de quelques princes déloyaux « sur ceux qui prenaient la loyauté pour base de toute leur conduite »<sup>35</sup>. En se libérant, en effet, de la tutelle des contraintes morales, ces princes sans moral ont assujetti ceux qui en faisaient leur règle de conduite. Par des voies détournées, ils se sont rendus maîtres d'eux et de leurs peuples, ils les ont conquis. « À ce propos, note Machiavel, on peut citer une infinité d'exemples modernes, et alléguer un très grand nombre de traités de paix, d'accords de toute espèce, devenus vains et inutiles par l'infidélité des princes qui les avaient conclus »<sup>36</sup>.

De tous les exemples qui disqualifient l'éthique en politique, le plus significatif lui semble être celui du pape Alexandre VI, et il ne peut que le relever. « Parmi les exemples récents, souligne-t-il, il en est un que je ne veux point passer sous silence. Alexandre VI ne fit jamais que tromper ; il ne pensait pas à autre chose, et il en eut toujours l'occasion et le moyen. Il n'eut jamais d'homme qui affirmât une chose avec plus d'assurance, qui appuyât sa parole sur plus de serments, et qui les tint avec moins de scrupule : ses tromperies cependant lui réussirent toujours, parce qu'il en connaissait parfaitement l'art »<sup>37</sup>. Au premier rang des démagogues, figure donc le pape lui-même, l'autorité suprême en matière de morale et de religion.

La leçon qui, pour Machiavel, procède de ces exemples historiques et qu'il considère indispensable à l'exercice du pouvoir, c'est qu'en politique, nul n'est saint, pas même les saints. Même les plus saints n'hésitent pas à faire autrement dès qu'ils en ont la possibilité et les moyens. En conséquence, son conseil au prince, c'est qu'il lui faut être à

---

<sup>34</sup> Machiavel, op. cit., p. 88.

<sup>35</sup> Machiavel, op. cit., p. 94.

<sup>36</sup> ibidem.

<sup>37</sup> Machiavel, op. cit., p. 95.



la fois renard et lion, c'est la nécessité, pour lui, de recourir à la ruse et à la violence dès que la loyauté s'avère incapable de garantir son pouvoir.

À ce réalisme politique, la postérité n'a pu s'abstenir de céder. L'époque moderne semble même l'avoir parfaitement compris et préféré à toute autre théorie. Paul Ricœur, par exemple, lui manifeste sans fards son adhésion : « On a dit, déclare Ricœur, beaucoup de mal du Machiavélisme ; mais si on veut prendre au sérieux, comme il se doit *Le prince*, on découvrira qu'on n'évite pas aisément son problème qui est proprement l'instauration d'un nouveau pouvoir, d'un nouvel État. *Le Prince*, c'est la logique implacable de l'action politique ; c'est la logique des moyens, la technique de l'acquisition et de la conservation du pouvoir »<sup>38</sup>. Mieux, *Le Prince* s'est érigé en boussole et en livre de chevet des politiques. Il est devenu leur guide, et ils ne peuvent cheminer sans lui.

En somme, Machiavel désespère des hommes. Il les a vus sous le jour de la méchanceté, de l'ingratitude, de la dissimulation, de la perfidie, de la fourberie, de l'inconstance, et préconise la ruse et la violence pour les gouverner. Il ne veut pas d'un souverain aux mains liées par des normes éthiques. D'elles, il se garde comme le chercheur du faux. Au souverain, il ne peut que recommander la virtuosité, l'art de triompher, des sophistes. Il sait qu'un prince doit s'efforcer de se faire une réputation de bonté, de clémence, de piété, de loyauté et de justice ; qu'il doit avoir toutes ces bonnes qualités. Il sait que le bien doit finaliser l'action. Mais il considère que la politique relève d'un autre ordre et que le prince doit pouvoir réfuter ces vertus, lorsque cela est expédient. « Le point est de se maintenir dans son autorité ; les moyens, quels qu'ils soient, paraîtront toujours honorables et seront loués de chacun »<sup>39</sup>.

Mais n'est-ce pas là un pis-aller ? Le socle le plus fiable du pouvoir politique, n'est-ce pas la loyauté ou la vertu ? Comment subsumer la fin de l'action à ses moyens ? Si, pour Machiavel, il faut dépouiller l'action politique du fait moral, si, pour lui, le vrai fondement du pouvoir ne peut résider dans la morale, ce n'est là qu'un pis-aller qui ne saurait étouffer la voix du requis. L'essence de la politique soupçonne, depuis toujours, tout effort de la séparer de la morale. Elle murmure que le socle le plus fiable du pouvoir, ce n'est pas l'amoralisme, c'est plutôt la recherche de la justice, de la loyauté et des autres vertus.

---

<sup>38</sup> Ricœur (Paul). – *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, Coll. Esprit, 1955, p. 271.

<sup>39</sup> Machiavel (Nicolas). – *Le prince*, XVIII, trad. Y. Lévy, Paris, GF, 1992.



En dénonçant l'idéalisme des grandes théories politiques, l'allusion de Machiavel à *La République* de Platon et à celle de Cicéron est manifeste. L'opposition de l'être et du devoir-être était constitutive de la morale et de la politique platoniciennes. La valeur *a priori* ou absolue du bien finalisait l'action du philosophe dans la cité. Et la politique des dernières décennies semble lui donner raison. *La République* de Cicéron voulait un peuple souverain et libre : « Nulle autre société que celle où le peuple exerce la puissance souveraine, n'est véritablement le séjour de la liberté, de cette liberté le plus doux des biens »<sup>40</sup>. Son *Traité des devoirs*<sup>41</sup> soumettait le pouvoir à la morale et condamnait sans réserve le recours à la violence et à la ruse.

L'argumentation de Machiavel, elle-même, si elle sait aller au devant de ses ultimes conséquences, exclut de l'exercice du pouvoir politique l'usage de la ruse et de la violence. Machiavel relève bien une distinction fondamentale mais dont les corollaires semblent lui échapper. Il observe, en effet, qu'on « peut combattre de deux manières : ou avec les lois ou avec la force. La première est propre à l'homme, la seconde est celle des bêtes »<sup>42</sup>. Et, déclarant hâtivement insuffisante la manière de combattre spécifique à l'homme, il invite le prince à lui adjoindre celle des bêtes.

Une telle option politique, si elle semble réaliste, rabaisse l'homme plus qu'elle ne l'élève. Elle est l'expression d'une abdication face à l'ardeur de la tâche à laquelle nous convoque notre spécificité, notre essence. Elle est un refus d'assumer notre noble humanité pour séjourner dans la facilité des bêtes. Certes, l'homme est un animal, mais un animal raisonnable. Et tandis que les bêtes, comme l'a bien vu Bergson, ont pour principe directeur l'instinct, il a pour guide légitime la raison, la raison qui édicte les lois. Dès lors, recourir à la violence et à la ruse, manière de combattre propre aux bêtes, c'est se trahir, c'est trahir son essence. Autant les bêtes ne peuvent gouverner par les lois, autant l'homme devait s'interdire de régner par la force ou la ruse.

D'ailleurs, on ne peut considérer la ruse et la force comme des fondements fiables du pouvoir qu'en se fourvoyant. Dans *Du Contrat social*, Jean Jacques Rousseau, cherchant à établir le fondement du corps politique, réalise qu'il ne saurait résider dans la force ni dans aucun autre principe arbitraire. Si les hommes ressentent la nécessité de s'unir, de réserver à l'État le droit de la domination, ce doit être pour mieux assurer leur

---

<sup>40</sup> Cicéron. – *La République*, XXXI, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

<sup>41</sup> Cicéron. – *Traité des devoirs*, livre II, XV, trad. M. Stiévenart, Paris, C.-L.-F. Panckoucke, 1839.

<sup>42</sup> Machiavel (Nicolas). – *Le Prince*, Paris, Fernand Nathan, 1982, p. 94.



sécurité en faisant l'addition de leurs forces. En réalité, fonder le pouvoir sur la ruse ou la force, sur l'arbitraire, c'est le condamner à l'instabilité. Car alors, la force rencontrera la force, la ruse, la ruse, et la raison du plus fort sera toujours la meilleure. Seules les lois et leur inconditionnel respect, par tous, peuvent garantir le pouvoir. Et quand même l'arbitraire s'installe, il lui faut, dans l'apparence, leur tutelle et leur sceau. Comme l'a bien vu Rousseau, « 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 »<sup>43</sup>.

Quelques années plus tôt, Thomas Hobbes, principal initiateur de la philosophie du contrat où se sont succédé respectivement Spinoza, John Locke puis Rousseau lui-même, désavouait la force comme fondement du pouvoir. Il pensait que l'humanité serait passée par un « état de nature » dominé par une « guerre de tous contre tous » et donc dans lequel l'homme était « un loup pour l'homme »<sup>44</sup>. Dès lors une mort violente se profilait à l'horizon de tous les possibles. Et l'homme chercha la sécurité et la paix dans la constitution de l'État, c'est-à-dire, dans le contrat social marqué par l'élaboration et le respect des lois. Ainsi, à la force, se substituèrent les lois et leur respect.

Enfin, notre époque se présente fondamentalement comme celle des modèles démocratiques. Aux régimes monolithiques et dictatoriaux des monarchies liberticides, se sont progressivement substitués les régimes démocratiques. Et ceux qui subsistent encore sont en butte aux vents d'Est et de la mondialisation qui ont caractérisé la fin du siècle dernier. Leurs efforts de se maintenir sont semblables aux rayons pâlis d'un soleil couchant. Or les principes de la démocratie sont connus : ce sont la vertu, la loyauté, la légalité, la légitimité, la transparence, la bonne gouvernance, etc.

Dans un tel contexte, fonder son pouvoir sur l'usage de la force et de la ruse, c'est faire fausse route, c'est faire profession de passéiste opiniâtre incapable de s'adapter au cours changeant de l'histoire. La politique, aujourd'hui, n'est pas la domination des peuples dans laquelle la fin justifie les moyens, mais la saine appréciation des réalités. Autrement dit, on ne gouverne plus par la démagogie et les armes, mais par l'application des lois que le peuple lui-même s'est données. Gouverner autrement, c'est fragiliser son

---

<sup>43</sup> Rousseau (Jean-Jacques). – *Du contrat social*, Paris, GF, 1966, p. 44.

<sup>44</sup> Hobbes (Thomas). – *Leviathan*, chap. 13, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p 224.



règne, c'est s'exposer à la désobéissance civile, aux coups de force militaires et au rejet de la communauté internationale<sup>45</sup>.

On peut même dire que l'humanité semble parvenue à l'ère de la liberté politique dont parlait Hegel et qu'on ne saurait la diriger en s'appuyant sur des principes archaïques, en la dupant ou en la torturant. On pourrait peut-être s'y ingénier au point de paraître une brebis là où l'on est en fait un loup. Mais, à la convocation du tribunal de l'histoire, chacun doit, un jour, répondre. Ou encore, le propre des dictatures, tant qu'elles règnent, est de se faire légitimer. Mais à chacune son temps et son procès, son rayonnement et son déclin.

Il va de soi qu'on ne peut pas gouverner effectivement avec les lois seules, indépendamment du recours à la répression, à la violence. On ne peut nier qu'au pouvoir, il faut à la fois la persuasion et la dissuasion ou que pour survivre, la société doit extirper de son sein la violence privée en lui opposant une violence supérieure. Mais la violence, ici, ne doit pas être celle du souverain lui-même, mais plutôt celle prévue par les lois et exercée par les forces chargées de les faire respecter. C'est la violence officialisée, légale et légitime, par laquelle le groupe social exorcise ses propres démons, maintient l'ordre et la cohésion.

C'est d'ailleurs pourquoi la loi n'est pas seulement civile mais aussi pénale c'est-à-dire recours à la force, à la violence ou au châtement. En prescrivant aux citoyens leurs droits et devoirs, elle prévoit les sanctions liées au non-respect de ceux-ci. Par là, elle assure l'harmonie et la survie du groupe. À la violence sauvage et déstabilisatrice des individus, le souverain a donc le droit d'opposer leur violence, la violence préventive, correctionnelle et réparatrice des lois. Toute autre forme de violence lui serait plus hostile qu'utile. Et ce souverain, dans la bonne gouvernance, n'est pas transcendant au peuple. Il lui est immanent. Il est le peuple.

Sans doute, l'opposition de Platon à la souveraineté du peuple est sans conteste. Excepté la tyrannie, la démocratie lui apparaît comme le régime le plus corrompu. Mais pour mieux comprendre le philosophe de l'Académie, ne convient-il pas de repenser le concept de démocratie ? Ne faut-il pas en faire l'endoscopie pour voir s'il a le même

---

<sup>45</sup> Revenu le 05 août 2010 de Washington où il a participé au forum du président Obama avec les jeunes leaders africains, Assalé Tiemoko, journaliste au *Nouveau Réveil*, raconte la mésaventure d'un dignitaire ivoirien refoulé de l'aéroport de Paris Roissy Charles De Gaulle, alors qu'il se rendait à la soutenance de thèse de sa fille aux États Unis d'Amérique. À en croire le journaliste, le gouvernement américain aurait refusé de recevoir, sur son sol, le représentant d'un pouvoir réfractaire à la bonne gouvernance (cf. *Le Nouveau Réveil* - N° 2592 - mardi 10 août 2010).



contenu sémantique pour lui et pour nous ? L'aristocratie qu'il met au premier rang n'a-t-elle pas de similitude avec la démocratie telle qu'elle se présente aujourd'hui ?

La démocratie que proscriit Platon n'est pas la nôtre, mais celle d'Athènes encore loin des concepts de bonne gouvernance, de droits de l'homme, d'État de droit, de moralisation de la vie publique, de lutte contre la corruption, de féminisme, de genre, de répartition équitable des biens de l'État, de tribunal pénal international pour juger les gouvernants injustes etc. Si Platon avait connu notre démocratie, il n'aurait pas hésité à l'adopter. Il l'aurait sans doute marquée de son génie et du sceau de son éthique, mais sa verve ne lui aurait pas été si hostile. Son aristocratie qu'il considère comme la meilleure des constitutions fait droit à une telle thèse. Elle lui signifie qu'elle a droit de cité et qu'elle ne doit plus jamais en être spoliée.

L'aristocratie platonicienne, on le sait, est le pouvoir ou le gouvernement des meilleurs, des plus excellents, en vue du bonheur de la cité. La démocratie moderne vise aussi à installer au pouvoir les meilleurs du corps social c'est-à-dire ceux qui, en raison de leur savoir, de leur élévation morale et de leur compétence, savent déceler les besoins ou les problèmes du peuple et y apporter les remèdes adéquats. Elle vise à donner aux peuples non pas des maîtres, mais des serviteurs, non pas des intéressés voluptueux, ni des ambitieux épris de virtuosité, mais des sages qui savent voir le Bien et en reproduire le modèle dans la société.

Ou encore, le philosophe-roi de Platon est un savant. C'est le savant, l'expert dans l'art de gouverner, l'homme des sciences ou des techniques qui, en raison de son savoir, de sa grandeur d'âme et de sa maîtrise des faits sociaux, est supposé plus apte à conduire les autres vers un monde meilleur. Il faut sans doute se garder de l'identifier systématiquement au technocrate. Celui-ci est souvent un gestionnaire pragmatique issu du milieu des affaires et visant l'efficacité, c'est-à-dire la capacité de rendement, plutôt que des valeurs éthiques. Et Platon ne substituerait nullement à la vertu l'appât de la richesse qui lui paraîtrait d'ailleurs comme une source de dissension et de corruption.

Pour avoir franchi le Rubicon, la technocratie reste en-deçà de ses promesses initiales. En Afrique où l'économie se crispe, où le développement devient enveloppement ou déperit, on assiste de plus en plus à l'émergence d'associations politiques ayant pour centre de gravité des économistes pris pour leaders charismatiques. Leur expérience dans la sphère de la haute finance, leurs prétendues relations solides avec les institutions



financières internationales qui semblent augurer de lendemains meilleurs pour les États dont ils auront la gestion, font d'eux les privilégiés de la course au pouvoir.

Mais l'évidence ne cesse de crever les yeux : la technocratie, cheville ouvrière du développement, n'a pas sonné le glas de la misère, de l'exploitation des classes ou des pays défavorisés, du terrorisme, des coups d'État et des guerres civiles. Le technocrate sait se servir des choses mais ne sait pas souvent se mettre au service du Bien et de la vertu. Platon avait peut-être raison de faire de la formation du philosophe-roi une ascension progressive vers l'Idée du bien et d'assigner pour but à l'action politique, la recherche de ce Bien. Notre bonne gouvernance a donc encore besoin d'un peu de Platon. Sans doute, elle a le mérite de rompre avec l'arbitraire pour des principes scientifiques à même d'éclairer l'action politique et de la canaliser. Mais elle reste tributaire d'une vacuité éthique qui la porte à lever les yeux vers le platonisme comme vers son précepteur.

Et quand même elle semble innover, ses innovations dépouillent malaisément le cachet d'un platonisme jauni par le temps. Ainsi, elle évoque encore Platon lorsqu'elle tend à consolider la justice sociale en nivelant les inégalités naturelles entre les citoyens pour une égalité de tous. Certes, Platon soupçonnait cette égalité de tous d'être au fondement du désordre démocratique, mais elle tente, quant à elle, de la ramener à des proportions que ne condamnerait pas le philosophe. Car elle n'est ni celle des qualités natives, ni celle des compétences, mais l'égalité juridique et éthique des individus. À l'égalité héritée de la nature ou inspirée d'elle, la démocratie de la bonne gouvernance substitue celle de la culture. Et c'est déjà cette dernière qui amena Platon à sortir la femme grecque du gynécée.

La culture, disait Kant, transforme l'animalité en humanité. Elle éduque, civilise. La démocratie est culturelle, non naturelle. De toutes les constitutions, elle est la plus éloignée de la nature. La gérontocratie, la tyrannie, la ploutocratie sont des émanations de la nature. La horde parentale dont parle Sigmund Freud dans *Totem et tabou*<sup>46</sup> en est le reflet. La démocratie, elle, est une invention de l'esprit.

Elle est, par excellence, le régime dans lequel, le principe de l'équité se réconcilie avec l'action, dans lequel il s'épanouit et épanouit. Certes, certains, en raison de qualités natives, semblent plus favorisés que d'autres. Mais le principe de l'accès au pouvoir regarde la discrimination de travers et réclame sa mise à mort. Le défavorisé par la nature

---

<sup>46</sup> Freud (Sigmund). – *Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1980.



peut transformer son handicap en atout de séduction de l'électorat. On le comprend aisément dans l'élan affectif qui unit parfois des handicapés aux meilleurs valides.

Toutefois, si la démocratie, dans le mouvement dialectique qui la porte du moins au plus, est devenue le lieu de l'équité ou d'une éthique politique que ne récuserait pas l'aristocratie platonicienne, il lui reste à se doter du gage d'inviolabilité de celle-ci. Pour mieux conforter la morale dans le corps social et surtout en politique, Platon lui donne le fondement des arrière-mondes. Comme dans les pouvoirs traditionnels africains, le sacré vient au service du profane pour l'assurer de sa stabilité et de son inviolabilité. Ses mythes, notamment celui d'Er dans *La République*, le mythe géographique du *Phédon*, celui de la réincarnation dans le *Timée*, montrent l'homme vertueux plus heureux chez Hadès que le méchant. Platon insiste particulièrement sur le cas des tyrans dont le sort est le plus malheureux dans l'autre vie. S'il nous invite à bien vivre ici-bas, c'est pour nous garantir une existence heureuse dans l'autre monde.

La bonne gouvernance, chez lui, exige donc une mystique. L'appui des arrière-mondes, qu'il donne à sa morale politique, comme dans la théocratie africaine, signifie que le magistrat n'est pas au-dessus de la justice. Il peut échapper à celle des hommes, celle des dieux se profile à l'horizon de tous ses possibles. Ils le convoqueront chez eux, l'arracheront à cette vie, et lui infligeront le sort que méritent ses actes. D'où la conclusion du mythe du *Phédon* : « nous devons tout faire en vue de participer, dans cette vie, à la vertu et à la pensée : le prix de nos efforts est beau, et grande notre espérance »<sup>47</sup>.

### **Conclusion**

Présentant *La République*, Robert Baccou écrivait : « Par une habile gradation Platon élargit, de livre en livre, notre horizon spirituel. Et c'est là peut-être le trait le plus admirable de ce chef-d'œuvre des temps antiques, qui garde l'inaltérable fraîcheur et la vive jeunesse des chefs-d'œuvre de tous les temps »<sup>48</sup>.

Ces quelques mots, résultant d'une exégèse profonde, sont une invite à relire Platon. Ils signifient que l'objet du penser platonicien est l'essentiel qui ne passe pas avec le temps. Ils signifient que lire Platon, c'est croître spirituellement. Ils constituent enfin l'expression d'une gageure, celle de la symbolique d'Achille et la tortue. Ils posent le philosophe de l'Académie comme un horizon.

---

<sup>47</sup> Platon, *Phédon* 114A - 114D, op. cit.

<sup>48</sup> Platon. – *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966, p. 66.



Est horizon, ce qui advient sans jamais arriver, ce qui s'offre tout en se tenant dans le retrait de la vacuité, de la non-possession, du non-accaparement. Est horizon, ce que l'existence, à la fois nous offre et nous refuse. Ainsi, notre relation éthique à Platon semble condamnée à s'épuiser dans celle qui lie la courbe à l'asymptote. Au-delà de *La République*, son œuvre est un chef-d'œuvre qui garde l'inaltérable fraîcheur et la jeunesse des êtres indifférents à l'érosion du flux temporel. Le fleuve héraclitéen s'écoule. Mais les réflexions de Platon lui résistent.

Les avancées de sa théorie politique, de son aristocratie philosophique, confèrent à cette hypothèse la force des évidences. À Pierre, le Christ dira : « je bâtirai mon Église, et les portes du séjour des morts ne prévaudront pas contre elle »<sup>49</sup>. À la postérité politique, Platon pourrait se prévaloir d'avoir laissé les fondamentaux d'une gouvernance, certes perfectible, mais indépassable. Faut-il voir ici une confirmation de sa théorie de la participation ? Aurait-il contemplé l'Idée de la bonne gouvernance et nous aurait-il conviés à emprunter la voie ascendante de cette contemplation ?

En tout état de cause, en privilégiant la bonne gouvernance, la philosophie politique de notre temps cède à un aveu. Elle avoue qu'on ne peut sérieusement penser cette forme de gouvernance sans Platon et qu'on ne saurait non plus sanctifier les discours rétrogrades tenus dans des chapelles maniaques d'un idéalisme platonicien. Le rêve platonicien d'une bonne gouvernance entre dans la voie des applications pratiques. On peut ainsi affirmer qu'avec la bonne gouvernance, telle qu'elle se revendique aujourd'hui, on gagnerait à être platonicien, à renoncer à l'hypostase de l'irréalisme du philosophe et à voir éclore en lui les formes initiales d'une politique fondée sur la science et sur l'éthique.

Cela, le monde l'a bien compris. Aujourd'hui, plus que jamais, la science est requise pour fonder l'action politique. Les gouvernements y recourent. Les universités, l'enseignent sous la forme d'une discipline autonome. Comme l'a relevé Maurice Duverger, « Aujourd'hui, la science politique est reconnue par presque toutes les Universités du monde »<sup>50</sup>. Et cela, en vue d'apporter à la décision politique, comme le voulait Platon, la précision et l'efficacité du savoir scientifique, l'aptitude à endiguer les maux qui rongent les sociétés et à réaliser leur épanouissement.

---

<sup>49</sup> *La Bible*, Matthieu 16 : 18, trad. Louis Segond, Édition revue avec références, 2003.

<sup>50</sup> DUVERGER (Maurice). – *Introduction à la politique* (Paris, Gallimard, 1964), p. 17.



Certes, on peut penser avec Julien Freund que la vraie politique se moque de la rigueur scientifique parce qu'elle est « un art et non point seulement un métier »<sup>51</sup>. Mais l'art étant « la mise en ordre des procédés les plus appropriés pour atteindre la fin souhaitée »<sup>52</sup>, une science de cet art n'est-elle pas souhaitable ? La politique de notre temps opère un retour à Platon. Et elle semble avoir raison.

### **Bibliographie**

1. AHOYO (Félix-Nestor), *Introduction aux grandes doctrines morales*, Porto-Novo, Bibliothèque Nationale, 2007.
2. BRAUD (Philippe), *Violences politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
3. BROUILLETTE (Xavier), «Platon, précurseur de la « saine gouvernance » ?», in *Le devoir*, Montréal, édition du 14-15 novembre 2009.
4. CHATEAUBRIAND (François-René de), *Mémoires d'outre-tombe*, 1848, in *Œuvres complètes de Chateaubriand*, Paris, Garnier, 1861 et 1865.
5. CICÉRON, *La République*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.
6. CICÉRON, *Traité des devoirs*, trad. M. Stiévenart, Paris, C.-L.-F. Panckoucke, 1839.
7. DUVERGER (Maurice), *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard, 1964.
8. FREUD (Sigmund), *Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1980.
9. FREUND (Julien), *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1967.
10. HOBBS (Thomas), *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.
11. MACHIAVEL (Nicolas), *Le Prince*, Paris, éd. Fernand Nathan, 1982.
12. MEAUTIS (Georges), *Platon vivant*, Paris, Albin Michel, 1964.
13. MONTESQUIEU (Charles de Secondat), *De l'esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995.
14. MORE (Thomas), *L'Utopie*, trad. Marie Delcourt, Paris, GF, 1987.
15. PEETERS (Démian), «L'érotisme homosexuelle de Platon» in *Moodyguy*, Brussels, 14 novembre, 2009. URL : <http://www.moodyguy.net>.
16. PLATON, *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008.
17. PLATON, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, GF, 1966.
18. PLATON, *Le Banquet, Phèdre*, trad. Émile Chambry, Paris, GF, 1964.
19. PLATON, *Phédon*, traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

---

<sup>51</sup> FREUND (Julien). – *Qu'est-ce que la politique ?* (Paris, Seuil, 1967), p. 8.

<sup>52</sup> *ibidem*.



Revue Baobab: Numéro 8  
Premier semestre 2011

20. PLATON, *Second Alcibiade, Hippias mineur, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion, Premier Alcibiade*, traduit par Émile Chambry, sous le titre : “ PLATON. Premiers dialogues’”, Paris, GF, 1967.
21. PLATON, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad. Émile Chambry, Paris, GF, 1969.
22. PLATON, *Protagoras*, trad. Émile Chambry, Paris, GF, 1967.
23. RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Paris, éd. du Seuil, Coll. Esprit, 1955.
24. RIMBARTBAUD, “L’erotique homosexuelle de Platon’”, 14 novembre 2009.
25. ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Du contrat social*, Paris, GF, 1966.
26. *La Bible*, trad. Louis Segond, Édition revue avec références, 2003.
27. *Le Nouveau Réveil* - N° 2592 - mardi 10 août 2010.
28. *Le Devoir* (Québec, Canada), 28 décembre 1989.
29. <http://ec.europa.eu/gouvernance>.
30. <http://www.moodyguy.net>.