

## Enjeux d'un rapprochement : Platon et Rousseau, deux philosophes du droit et de la liberté

Thomas N'Goh KOUASSI

Enseignant-chercheur

Département de Philosophie

Université Alassane Ouattara Bouaké - Côte d'Ivoire

ngothomas@yahoo.fr

**Résumé:** La liberté et le droit du citoyen occupent une place importante dans la théorie politique de Platon et de Jean-Jacques Rousseau. Chez Platon, la liberté et le droit sont garantis par une constitution technocratique, une aristocratie philosophique où les lois sont sacrées et sources de stabilité de la cité et du bien-être des citoyens. Dans la pensée politique de Rousseau, c'est plutôt dans la démocratie directe où le citoyen, grâce au contrat social, est à la fois sujet et souverain. Il est sujet quand il obéit aux lois et il est souverain lorsqu'il participe aux prises de décisions qui animent la vie politique de l'État. Platon est certes défenseur de l'aristocratie et Rousseau adepte de la démocratie directe, mais ces deux philosophes se rejoignent en tant qu'ils sont promoteurs du droit et de la liberté civile comme enjeux de l'art politique.

**Mots-clés:** Aristocratie - Démocratie - Droit civil - Idéologie - Liberté - Politique

**Abstract:** Citizens' freedom and rights occupy an important place in the political theory of Plato and Jean-Jacques Rousseau. In Plato, freedom and the law are guaranteed by a technocratic constitution, a philosophical aristocracy where the laws are sacred and sources of stability of the city and the well-being of the citizens. In Rousseau's political thought, it is rather in direct democracy where the citizen, thanks to the social contract, is both subject and sovereign. He is subject when he obeys the laws and he is sovereign when he takes part in the decisions which animate the political life of the State. Plato is certainly a defender of the aristocracy and Rousseau a follower of direct democracy, but these two philosophers come together as they are promoters of law and civil liberty as issues of political art.

**Keywords:** Aristocracy - Democracy - Civil law - Ideology - Liberty - Politics

### Introduction

La philosophie s'invite au théâtre du renouveau organisationnel socio-politique du monde afin de garantir à l'homme l'avènement d'un « monde où il vaut la peine de vivre, des individus capables de voir les autres êtres humains comme des personnes à part entière, avec des pensées et des émotions propres, qui méritent respect et sympathie, et des pays capables de dépasser la peur et la méfiance au profit du débat empathique et raisonnable » (M. Nussbaum, 2011, 179). C'est dans cette logique que s'inscrivent Platon et Jean-Jacques Rousseau, deux philosophes dont le dessein philosophique est de trouver cette forme

d'organisation de la société où la justice, l'égalité, la paix, le bonheur et surtout la volonté du peuple règneraient.

Pour atteindre cet objectif, Platon et Rousseau empruntent des idéologies politiques différentes. Le premier opte pour l'aristocratie comme la meilleure forme d'organisation socio-politique ou du moins, le meilleur régime politique en vue d'une société paisible et stable. Pour S. Donisongui (2011, 9), « 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 ». En d'autres termes, l'aristocratie philosophique est un régime politique où le pouvoir reviendrait aux philosophes, aux meilleurs, aux technocrates, aux élites ou à ceux qui ont l'art de la gouvernance et dont le but est le bonheur du peuple. Quant au second, il préconise la démocratie, précisément la démocratie directe, comme le meilleur régime politique permettant d'atteindre le bonheur du peuple. La démocratie directe, selon Rousseau, est le règne de la volonté générale, la seule apte à gouverner la Cité. Elle est la voix du peuple qui s'exprime sur une base consensuelle et se prononce sur la vie politique de sa société. En tant que telle, la démocratie ne peut que garantir la liberté de tous et l'égalité entre tous. Dès lors, y a-t-il des points de convergence entre les théories politiques de Platon et de Rousseau? En quoi existe-t-il une séparation idéologico-politique entre Platon et Rousseau? Au-delà de cette séparation de forme, n'y a-t-il pas un rapprochement entre Platon et Rousseau?

L'intention fondatrice de ce travail est de montrer que, malgré la divergence de points de vue formelle entre l'idéologie politique de Platon et celle de Rousseau, il y a une conception commune de l'art politique qui fait de ces deux penseurs de farouches défenseurs du droit civil et de la liberté des citoyens. Pour y parvenir, il est indispensable de présenter, d'abord, les divergences idéologico-politiques entre Platon et Rousseau, ensuite, de montrer les points de convergence entre ces penseurs dans leur ferme volonté de proposer une société libre et paisible.

### **1. De la séparation idéologico-politique entre Platon et Rousseau**

En plus de la séparation chronologique entre Platon et Rousseau, il y a également une séparation idéologico-politique entre ces deux penseurs. Partageant tous les deux une époque de crise socio-politique de leur temps, la crise de la démocratie athénienne pour Platon et les affres de la monarchie absolue du droit divin pour Rousseau, ces philosophes se lancent dans la quête d'une forme de gouvernement ou d'un régime politique plus viable et fiable pour le

bien-être des citoyens dans une société paisible: l'aristocratie pour le premier et la démocratie directe pour le second.

### 1.1. Platon, partisan de l'aristocratie

Au V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Athènes, la cité démocratique, est confrontée à des crises socio-politiques: la guerre de Péloponnèse, le coup d'État des « Trente tyrans » en -404 et celui des « Quatre-Cents » en -411, l'appauvrissement de la cité et surtout la condamnation et la mise à mort de Socrate. Pour venir à bout de ces incessantes crises socio-politiques, Platon va préconiser l'aristocratie à la place de la démocratie athénienne. En effet, Platon va opter pour la promotion d'une élite au pouvoir. Ainsi, l'aristocratie, définie comme une forme de gouvernement où le pouvoir n'est possédé que par un certain nombre de personnes constituant une classe privilégiée, c'est-à-dire une élite, est le choix politique de Platon. Composé des termes grecs anciens "*aristos*" qui veut dire "excellent" et "*kratos*" qui renvoie à "pouvoir", l'aristocratie est le pouvoir des excellents ou des meilleurs.

Dans la pensée platonicienne, les meilleurs, les excellents ou l'élite dans la gouvernance d'une cité sont les philosophes. Selon Platon, la politique est « une science du bien et de l'utile ; une science qui installe la justice dans la cité » (Platon, 2011, 413c-414a). Ce qui veut dire que la politique est un art, une science dont l'objectif est le bien à la Cité en y instaurant la justice. Dans *L'Euthydème*, Platon montre l'importance de la politique, elle occupe le rang le plus élevé parmi les sciences qui ordonnent la vie humaine. L'art royal, tout comme l'art politique, est la « cause de la rectitude de l'action dans la cité » (Platon, 2011, 291d-292b), c'est l'art capable de « procurer aux citoyens la richesse, la liberté, l'absence de guerre civile » (Platon, 2011, 291d-292b). Elle est la science qui est utile et rend heureux. En tant que telle, la politique est une technique qui ne peut être exercée que par ceux qui possèdent un véritable savoir, une connaissance du bien et de la justice : les philosophes.

Le philosophe est donc celui qui est destiné à la gouvernance. C'est pourquoi, « la meilleure constitution humaine est (...) celle où le philosophe politique exerce directement le pouvoir » (L. Brisson et F. Fronterotta, 2006, 241). De par ses qualités naturelles à savoir la raison, la sagesse, le courage et la tempérance et son éducation surtout à la dialectique, le philosophe est le seul apte à gouverner la Cité. L'aristocratie philosophique est donc la gouvernance du philosophe. Et, « la figure du philosophe-roi pouvait avoir deux visages : celui du conseiller et législateur du bon tyran (exposé dans les *Lois*) ou celui du tyran-philosophe qui se rapproche assez de « l'homme royal » du *Politique* » (L. Brisson et F. Fronterotta, 2006, 227). Dans la *République*, la gestion du pouvoir revient au philosophe ou

le gouvernant doit obligatoirement apprendre véritablement à philosopher. Car, les philosophe-rois sont ceux qui ont « la sincérité et la volonté de ne point admettre de plein gré le mensonge, mais de le détester et de chérir la vérité » (Platon, 2011, 485b-485d). Ils seront tous occupés du seul amour de la science et se détourneront résolument des plaisirs des sens et des intérêts privés.

Ainsi, grâce à la dialectique, ces esprits pourront contempler la forme du Bien qui est la source de la vérité et de la connaissance. En effet, celui qui s'adonne à la pratique dialectique peut parvenir à voir la vérité des choses et donc accéder à la connaissance parfaite de la réalité. Cette connaissance parfaite de la réalité, de l'existence et de tout ce qui nous entoure, permettra à l'élite gouvernante de diriger ses concitoyens vers le bonheur et la rectitude absolue. Pour Platon (2011, 325c-326b), « le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie ». L'accès à l'autorité politique via la philosophie, dans la rectitude et la vérité mettra fin aux maux du genre humain. Ce sous-entend que la condition sine qua non de la fin des crises que traversent les sociétés est l'avènement de l'aristocratie philosophique.

Dans *Les Lois*, Platon présente l'autre visage du philosophe-roi, celui du législateur et conseiller. En effet, dans la cité esquissée par ladite œuvre, il existe une institution, un collège de veille composé de ceux qui pratique la philosophie et dont la tâche est la gouvernance de la cité à partir des lois. Dans le projet des *Lois*, Platon met l'accent sur le règne des lois et non des hommes. Pour lui, « aucun homme ne naît avec une aptitude naturelle à savoir ce qui est profitable pour la vie humaine en cité et, même s'il le savait, à pouvoir toujours faire et souhaiter le meilleur » (Platon, 2011, 874e-875d). Car, l'homme est essentiellement un être d'affects et la communauté des vivants partage cette marque caractéristique. Ainsi, il est difficile et non pas impossible de trouver un homme capable d'avoir la technique politique véritable et de gouverner en ayant pour objectif l'intérêt général, car, la nature mortelle de l'homme « le poussera toujours du côté de la convoitise et de l'égoïsme » (Platon, 2011, 874e-875d). Avant qu'il apparaisse un homme capable d'avoir la technique politique véritable et le goût pour le bien commun, « il est indispensable aux hommes de se donner des lois et de vivre conformément à ces lois, sous peine de ne différer en rien, à tous égards, des bêtes les plus sauvages sous tous les rapports » (Platon, 2011, 874e-875d). Les lois sont donc nécessaires pour dicter ce que chacun peut faire ou non dans

la cité. Pour qu'une cité soit humaine, il faut qu'elle soit régie par des lois. Le règne des lois dans ladite cité se fait par l'intermédiaire du collège de veille.

Le collège de veille est donc chargé de conduire la cité toute entière à la perfection pour laquelle elle a été fondée. Il est désigné, à ce titre, comme le pouvoir véritable de la cité. Il faut dire que « la cité des *Lois* est une « noo-cratie », qui se fonde sur la loi définie comme distribution des honneurs suivant l'égalité géométrique par un intellect qui se retrouve en chaque homme, mais qui dans la cité est incarné par le Collège de veille » (L. Brisson, 2008, 356). Le collège de veille est cette magistrature suprême qui incarne l'intervention de l'intellect dans le monde. « Celui-ci a pour fonction de préserver la constitution en assurant l'application des lois et en s'inspirant dans cette tâche de la contemplation du ciel qui manifeste l'action d'un intellect (noûs) assimilé à la divinité » (L. Brisson, 2008, 356). Ce collège de veille a pour but de protéger la Constitution en veillant au respect de ses lois qui la constituent. Qu'il s'agisse du premier visage de l'élite, le philosophe-roi tel que présenté dans la *République*, le royal tisserand du *Politique* ou du second visage de l'élite gouvernante, c'est-à-dire le Collège de veille des *Lois*, une chose est claire et distincte dans la pensée de Platon: la gouvernance d'une cité n'est pas l'apanage de n'importe qui. La gouvernance politique requiert donc un art de gouverner, une technique politique basée sur un savoir véritable. La gouvernance de la cité revient à une classe d'élite, à des experts qui sont, évidemment, des philosophes. Ce qui n'est pas le cas chez Rousseau, adepte de la démocratie directe.

## 1.2. Rousseau, adepte de la démocratie directe

Il y a dans les années précédant la révolution française, un climat social tendu ainsi qu'une défiance croissante du peuple à l'égard de la monarchie absolue de droit divin. Jean-Jacques Rousseau ne se démarque pas de cette défiance croissante. Face au féodalisme de son époque, Rousseau se trouve dans un état d'être désemparé, tourmenté. Son état d'esprit se justifie par cette question lourde de sens : comment cet homme, qui, dans l'état de nature, était libre et heureux a-t-il pu vouloir passer à l'état social, antinaturel, qui fait à présent son malheur? Ce paradoxe, de la créature née libre et devenue esclave, se perçoit dès les premières phrases *Du contrat social*. Pour Rousseau (1991, 20), « l'homme est né libre, et partout il est dans les fers ». Ce qui veut dire qu'à l'état de nature, l'homme jouit d'une liberté mais, c'est son passage de l'état de nature à l'état social (la monarchie absolue de son époque) qui va assurer sa perte de liberté. Mais, que fait Rousseau pour sortir l'homme des fers?

Épris de liberté, le philosophe du contrat se lance dans la quête de cet objectif. Il est question de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (Rousseau, 1991, 28-29). En effet, Rousseau opte pour une forme d'association afin de la défense et de la protection de la personne et des biens de chaque associé. Il faut accéder à la meilleure forme de gouvernement pouvant garantir à l'homme ou au citoyen sa liberté perdue. Cette forme de gouvernement est, selon lui, la démocratie qualifiée de directe. Pour parler comme Habermas, la démocratie est un espace politique où « les destinataires des lois en sont les auteurs » (J. Habermas, 1997, 138). La démocratie est la disposition politique dans laquelle le peuple a la possibilité ou la capacité de se donner à soi-même des lois, c'est-à-dire qu'il dispose d'un pouvoir souverain. Pour Rousseau, la meilleure forme de démocratie est celle qui permet au peuple d'exercer sans représentation le pouvoir. Comment Rousseau s'y prend-il pour justifier ce choix ?

Rousseau part du principe que l'homme doit quitter l'état de nature où il est en guerre perpétuelle avec ses congénères et ne fait que survivre grâce à sa ruse et à sa force. Il dispose, à l'état de nature, d'une liberté particulière illimitée mais vit dans le danger constant face à l'autre qui peut le destituer de la place de maître qu'il avait auparavant acquise. Il écrit à ce sujet que « cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être » (Rousseau, 1991, 28). Rousseau pense qu'un pacte social est nécessaire entre tous les individus afin de mettre fin à la volonté particulière. Ce pacte social serait donc au profit de la volonté générale, c'est-à-dire ce qui peut être voulu par tous. Dans ce pacte, le citoyen abandonne sa liberté précaire illimitée pour une liberté garantie par des droits. C'est ainsi qu'il deviendra un membre de la société fondée sur le pacte social et le consensus et pourra s'exprimer sur la gestion de celle-ci. Le pacte social, écrit Rousseau (1991, 29-30), réside dans le fait que « chacun de nous [mette] en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout ». Le contrat social est un moyen destiné à l'établissement de la volonté générale, celle qui transcende les volontés particulières. Elle est un accord mutuel admis par l'ensemble des citoyens qui se retrouve dans cette possibilité de faire abstraction de leur intérêt particulier pour le bon fonctionnement de l'ensemble de la société.

Le pacte social donne naissance à la volonté générale. De l'aveu de Rousseau, seule la volonté générale a la possibilité de diriger les institutions de l'État, car elle provient du peuple et le peuple est souverain et inaliénable. « Tant que plusieurs hommes réunis se

considèrent comme un seul corps, ils n'ont qu'une seule volonté qui se rapporte à la commune conservation et au bien-être en général », souligne Rousseau (1991, 90). En d'autres termes, la volonté générale est l'expression d'un peuple uni, unifié, solide et solidaire qui recherche et conserve son bien-être. Ce qui fait que la volonté générale est indestructible car elle est fondée sur le désir commun d'un peuple. Dans son analyse de la volonté générale, Diderot la présente comme la faculté de connaissance du peuple propre à l'espèce humaine. Pour lui, « celui qui n'écoute que sa volonté particulière, est l'ennemi du genre humain » (D. Diderot, 1995, 116a-b). La volonté générale est le lieu où l'individu devient homme, citoyen, sujet, père ou enfant, c'est dans la volonté générale que l'homme s'humanise. La volonté générale est le lien qui concilie les volontés particulières des membres de la communauté pour en faire une volonté commune, une maxime, un axiome qui régit les actions de l'individu dans la communauté.

À partir de cette analyse de Diderot, Rousseau (1991, 37) soutient en ces termes : « je dis que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner et que le Souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même : le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté ». C'est la volonté générale qui permet au peuple d'affirmer sa souveraineté qui est une souveraineté inaliénable. L'inaliénabilité de la volonté générale réside dans le fait que le peuple ne peut être représenté. Rousseau préconise ainsi une démocratie non représentative mais plutôt directe, c'est-à-dire un régime où c'est le peuple à travers la volonté générale qui décide de sa vie politique. Cela se justifie par le fait que la représentation conduit nécessairement à un abus du pouvoir des représentants du peuple.

Logiquement, « représenter ne signifie rien d'autre que faire en sorte que, lors des choix des députés, que l'on dispose d'un éventail aussi large que possible de point de vue interprétatifs, en intégrant la vision qu'ont d'eux-mêmes et du monde les groupes marginaux » (J. Habermas, 1997, 203). Les députés ou les mandataires devraient observer une double attitude: leur capacité d'analyse et d'interprétation et leur disposition d'esprit à écouter les minorités. C'est avec amertume que la représentation va se transformer en espace de célébration des intérêts particuliers et égoïstes du parti politique dont le mandataire est affilié. Dans ce contexte, Tocqueville (1975, 149) affirme que dans la démocratie représentative, on assiste à « l'omnipotence de la majorité » et au « despotisme légal du législateur ». En d'autres termes, la représentation est malheureusement une représentation des intérêts de la majorité au détriment des groupes minoritaires. C'est là une trahison des intérêts de tous les mandats. C'est pourquoi, Rousseau rejette toute démocratie représentative et fonde le pacte

social sur le principe de démocratie directe où chaque citoyen est un acteur de la politique. C'est dans cette optique que Rousseau (1991, 48) proclame comme république « tout État régi par des lois sous quelque forme d'administration que ce puisse être : car alors seulement l'intérêt public gouverne, et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain ». Ce qui veut dire que la démocratie directe est celle où le gouvernement est républicain, c'est-à-dire guidé par la volonté générale. Dans ce cas, les intérêts publics ou les intérêts des mandants l'emportent sur les intérêts particuliers ou politiques des mandataires.

De ce qui précède, il est indéniable que Rousseau est un adepte de la démocratie directe que rejette Platon. Au-delà des divergences entre Platon et Rousseau, n'y a-t-il pas d'enjeux de l'art politique qui les rapprochent en vue d'une société libre et paisible?

## **2. Les enjeux de l'art politique comme lieu de convergence du platonisme et du rousseauisme**

Le philosophe de l'Académie rejette la démocratie de son époque et la remplace par l'aristocratie philosophique dans sa *Callipolis*. Dans les *Lois*, la *Callipolis* platonicienne repose essentiellement sur la loi, c'est-à-dire sa mise en place et son application dans la cité. Rousseau, quant à lui, en s'appuyant sur sa théorie du contrat social, réhabilite la démocratie en la dotant d'une forme directe où le peuple est l'acteur politique. Au-delà des divergences, l'on peut parler de rapprochement entre Platon et Rousseau étant donné qu'ils sont, tous deux, des défenseurs du droit et de la liberté civile.

### **2.1. De l'implication du droit et de la liberté civile dans le platonisme**

Présentant les *Lois*, Luc Brisson écrivait que cette œuvre est « le premier grand traité de philosophie politique de la tradition philosophique, mais aussi le premier grand traité systématique de cette tradition, liant enquête politique et législative, enquête éthique et anthropologique, et enquête sur la nature et le divin » (Platon, 2011, 680). Ces mots sont une invitation à la lecture et/ou à la relecture de ladite œuvre, car *Les Lois*, au-delà de son caractère encyclopédique, revêt un contenu plus qu'important pour trouver des perspectives aux crises socio-politiques que traverse le monde. En effet, cet ouvrage est un véritable creuset, une source jaillissante, une sève nourricière du droit civil et de la liberté politique. Qu'est-ce qui justifie cette situation?

De prime abord, il faut se défaire de l'opinion de certains exégètes et commentateurs de Platon qui présentent les *lois* comme un désaveu de la *République*. Ceux-ci voient dans le projet des *Lois*, un renoncement à la théorie du philosophe-roi. Cela ne rend pas justice à l'œuvre *Les Lois*. Nul ne peut ignorer la différence qu'il y a entre *La République* et *Les Lois*,

plus précisément entre le gouvernement du philosophe de *La République* qui devient le gouvernement de la loi dans *Les Lois*. En effet, La différence entre ce collège et le philosophe-roi de *La République* « se trouve plutôt dans le fait que les philosophes [du collège de veille] n'exerce pas le pouvoir directement et que leur proposition doit être acceptées par les citoyens avant d'entrer en vigueur (...). En d'autres termes, dans la cité de Magnésie, les citoyens participent davantage au gouvernement et à la législation » (L. Brisson et F. Fronterotta, 2006, 245). Le collège de veille exprime toute l'originalité des *Lois* par rapport à la *République*. Alors que dans la *République*, les gardiens n'exercent aucune fonction législative, les *Lois* de Platon les présente à la fois comme garants des pouvoirs législatif et exécutif. La vraie différence réside dans le statut des lois: le philosophe-roi de la *République* dirige en fonction de sa sagesse et d'une imitation du réel métaphysique, le Collège de veille surveille les citoyens afin qu'ils vivent conformément aux lois établies.

Dans les *Lois* tout comme dans la *République* ou le *Politique*, Platon soutient qu'une « cité ne saurait être excellente qu'à condition que son gouvernement soit exercé par des hommes savants » (L. Brisson, 2011, 680). Ce qui veut dire que l'aristocratie platonicienne traverse toute la pensée de Platon. D'ailleurs, les *Lois* est l'œuvre où Platon établit clairement la constitution de la cité idéale, celle où le philosophe gouverne la cité de Magnésie dépeint à travers l'œuvre. Dans les *Lois*, Platon développe une analyse des sociétés politiques de son époque et y établit une constitution apte à garantir à la cité la paix, la stabilité, la liberté et le bien de tous. Pour ce faire, il montre d'abord que le politique, c'est-à-dire le philosophe est avant tout un bon législateur qui a pour but d'améliorer l'âme du citoyen. Le moyen par lequel le législateur améliore l'âme du citoyen est l'éducation. « La bonne éducation de la jeunesse est le garant le plus sûr de la prospérité de l'État » (Axel Oxenstierna, 2004: 16). C'est pourquoi, dans le projet de *Les Lois*, Platon met en place une constitution garantissant à tous les citoyens sans distinction de genre l'éducation.

Platon pense que l'éducation est un art de redirectionnement de l'âme vers la rectitude, le droit chemin. J.-F. Mattéi (1996, 134) ne dit pas le contraire lorsqu'il soutient que « L'éducation véritable ne consiste pas à verser la science dans l'âme comme si l'on versait la vision dans des yeux aveugles. C'est l'âme toute entière qui doit se tourner elle-même vers la lumière pour comprendre ». L'éducation ne cherche pas à inculquer dans l'âme des vertus qui lui sont étrangères. Ce qui importe, c'est le fait de faire briller le naturel de l'âme, en la détournant des vices corporels, de la médiocrité naturelle au profil de l'excellence et de la perfection. C'est là tout le sens du rôle de l'éducation dans les *Lois* : L'éducation, dès l'enfance, « oriente vers l'excellence, inspire le désir et la passion de

devenir un citoyen parfait, sachant commander et obéir comme l'exige la justice » (Platon, 2011, 643d-644c).

L'éducation dans la constitution de la cité de Magnésie est un droit civil, car c'est elle qui assure aux jeunes hommes tout comme aux jeunes filles la perfection de leur âme. Le philosophe de l'académie (2011, 804e-805d) fait remarquer que « pour l'éducation comme pour le reste, la femme partage les activités de l'homme ». La femme, pour ainsi dire, en possédant les mêmes qualités, compétences et aptitudes naturelles que l'homme, peut exercer tout métier au même titre que l'homme. Il n'existe donc pas de travaux propres aux femmes et ceux qui sont typiquement masculins. Platon aboutit à cette vision parce que, pour lui, l'homme et la femme reçoivent ou du moins, doivent recevoir la même éducation. Par-là, nous comprenons aisément que lorsque l'on parle de la place de la femme dans la cité, Platon déjoue tous les pronostics de son époque. Pour G. Santas (2002, 327), l'originalité de la pensée de Platon réside dans « sa théorie de la société juste [qui] ne fait pas de discrimination entre hommes et femmes; pour être précis, elle ne fait pas de discrimination fondée sur la différence des sexes quand il s'agit d'assigner les charges et autres tâches sociales. Et cela était révolutionnaire pour l'époque de Platon ». Voilà une conception qui rend originale la pensée politique de Platon, car même si Platon n'était pas féministe en termes de droit, il était, tout au moins, un révolutionnaire sur la question du genre. Le projet des *Lois* de Platon souhaite assurer aux citoyens la liberté et le bien commun. Il s'agit de s'élancer dans la rédaction de la meilleure constitution. Cette constitution, en se chargeant de montrer les défauts des constitutions déjà établies, révèle:

Ce ne sont pas là - nous tenons à le déclarer à cette heure - de véritables constitutions ; et ce ne sont pas là non plus les lois justes, toutes celles qui n'ont pas été instituées dans l'intérêt commun de l'ensemble de la cité. Mais quand elles sont instituées en faveur de quelques-uns, nous qualifions ceux-ci de « partisans » et non de « citoyens » (Platon, 2011, 715a-715c).

Le philosophe de l'académie estime que les groupements d'hommes ne méritent le statut de politique que si et seulement s'ils se donnent une constitution qui établit comme valeur essentielle le bien commun fondé sur les lois. Ainsi, la meilleure constitution est celle où le règne de la loi est imposé par la constitution, car grâce au règne de la loi tout homme de la communauté politique peut vivre en liberté. Cependant, les lois qu'impose la constitution ne sont pas des lois arbitraires, mais plutôt des lois citoyennes, c'est-à-dire des lois visant la protection de tous les citoyens. Pour Platon (2011, 832d), « ce qui est de la constitution actuelle, celle que nous établissons par nos lois, elle donne l'occasion de jouir, je suppose, du loisir le plus important : ses citoyens sont libres les uns à l'égard des autres et la passion des richesses est, je pense, le dernier vice que leur inspireraient nos lois ». La constitution que

propose *Les Lois* de Platon est le creuset de la liberté humaine et du droit civil. Que le luxe soit un signe certain des richesses, qu'il serve même, si l'on veut, à les multiplier, que deviendra la vertu quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit? Les anciens politiques parlaient de mœurs et de vertu, les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent.

À partir de ce constat, Platon (2011, 832c) fustige les régimes politiques classiques en ces termes : « Or ces constitutions qui n'en sont pas et dont j'ai maintes fois parlé dans ce qui précède : la démocratie, l'oligarchie et la tyrannie, voilà qu'elles sont les causes du mal dont il s'agit. Le fait est certain, aucune d'elles n'est une constitution; toutes auraient au contraire comme nom le plus exact celui de « faction » ». En d'autres termes, une constitution où les lois s'imposent aux plus faibles n'est pas une constitution, mais plutôt un instrument de domination. Platon (2011, 832c) justifie cela dans les lignes suivantes: « Aucune en effet, (parlant des supposées constitutions citées déjà) ne comporte une autorité qui s'exerce de plein gré sur les gens qui l'accepte de plein gré, mais c'est contre le gré de ceux qui la subissent qu'elle s'exerce de son seul gré, en ayant toujours recours à la force ». Une communauté où une faction l'emporte sur l'autre, les lois ne peuvent garantir la liberté et le bien commun. C'est donc à juste titre que Emmanuel Kant (1980, 1028-1029) affirme :

La *République* de Platon est (...) une constitution ayant pour but la plus grande liberté humaine d'après des lois qui permettraient à la liberté de chacun de pouvoir subsister de concert avec celle des autres (...) C'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir de fondement non seulement aux premiers plans que l'on esquisse d'une constitution, mais encore à toutes les lois.

La constitution de la république platonicienne est, selon Kant, une constitution basée sur des lois qui garantissent les libertés individuelles et collectives. Elle permet aux citoyens de vivre en harmonie avec les autres. En tant que telle, elle garantit la paix et la stabilité de la cité.

En somme, il est indéniable que Platon reste l'un des premiers défenseurs du droit et de la liberté civile. La fin de sa pensée politique est la transformation des citoyens de la cité idéale afin qu'ils soient respectueux des lois publiques. Cet important enjeu de la pensée politique platonicienne se retrouve également chez Rousseau, promoteur du droit et de la liberté.

## **2.2. Rousseau, promoteur du droit et de la liberté du citoyen**

Commentant l'ouvrage *Du contrat social*, Bernard Gagnebin (1991, 154.) soutient que l'œuvre est écrite « dans une langue qui frappe et émeut. Maniant habilement l'ironie et la métaphore, passant des allusions aux constitutions établies aux déclarations de principe, usant de paradoxe (...) et de formules hardies (...) l'auteur plaide la cause du citoyen avec une éloquence et une chaleur qui devraient ne tarder pas à émouvoir ». Autrement dit, Rousseau,

dans *Du contrat social*, défend la cause citoyenne et défend le citoyen, c'est-à-dire ses droits et sa liberté. Cette œuvre de Rousseau est une analyse de la relation contractuelle pour tout gouvernement légitime, de telle sorte que soient articulés les principes de justice et d'utilité, afin de concilier l'aspiration au bonheur avec la soumission à l'intérêt général. Cependant, en quoi le pacte social est-il une défense du droit et de la liberté du citoyen?

Rousseau présente, de prime à bord, le pacte social comme le début même de l'organe de l'État, c'est-à-dire que c'est à travers le pacte social que l'on aboutit à une république. Rousseau (1991, 29-30) définit le pacte ou le contrat social en ces termes : « Chacun de nous met en commun toute sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout ». Ce qui veut dire le pacte social est l'acte associatif par lequel chaque individu octroie son pouvoir à la communauté sous l'égide de la volonté générale. Ainsi, le pacte social est, non seulement la nécessaire porte d'entrée dans la société civile, mais aussi le garant du droit et de la liberté du citoyen. Cela se justifie par le fait que le pacte social entreprend la critique des anciens systèmes de justification de l'autorité dont l'artifice et l'abus tiennent à la caution fausement naturelle qu'ils tirent, pour se construire, de la figure paternelle, du droit du plus fort ou de l'esclavage. Par conséquent, l'impératif de trouver des équivalents sociaux aux lois de la nature exige la passation d'un contrat qui ordonnera à tous, comme condition de garantie de la liberté de chacun, l'abandon des droits individuels à la volonté générale qui élèvera ainsi le peuple à l'état moral de souverain absolu, et les hommes au statut de citoyens éclairés et autonomes.

Aussi, par le contrat social, Rousseau établit une égalité parfaite et juridique entre les hommes. En effet, Rousseau fait le constat de quatre sortes d'inégalités sociales entre les hommes : richesse, noblesse, puissance, mérite personnel. La première inégalité sociale qui apparaît est celle du mérite ; toutes les inégalités aboutissent en définitive à l'inégalité de richesse. Il y a bien une inégalité originelle, physique et morale: certains ont plus de force, de volonté ou d'intelligence. Elle est instituée par la nature, et ses effets sont inoffensifs hors de la société. Au contraire, l'inégalité sociale est instituée par l'homme, elle est non naturelle. Pour contester cette inégalité instituée, Rousseau oppose l'inégalité instituée à l'égalité naturelle. Cela sous-entend que la supériorité de fait, ou mérite personnel, ne donne aucune supériorité de droit. Certes, la nature nous fait plus forts ou plus intelligents les uns que les autres, mais elle donne à chacun la même dignité et le même droit de n'obéir qu'à soi-même. C'est cette forme d'égalité que le contrat institue entre les hommes de la société. Pour Rousseau (1991, 36), « au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue,

au contraire, une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit ». Le pacte social instaure donc entre les hommes une véritable égalité juridique, c'est-à-dire une égalité basée sur les lois de l'État envers et contre les différences naturelles.

Par ailleurs, à travers la théorie du contrat social, Rousseau cherche à transformer la liberté naturelle de l'homme devenue liberticide et libertinage dans l'état de nature en une liberté morale et civile qui constitue une liberté politique dans la société civile. Cette liberté politique qui découle du pacte social suppose la responsabilité morale du sujet envers la volonté générale et l'autonomie de sa volonté personnelle. Elle recherche la cohésion et la paix sociales. En effet, le contrat social se met en place afin de repositionner les hommes qui deviennent à la fois sujets, c'est-à-dire ceux qui sont soumis à l'obéissance et au respect de la loi, et souverains, les détenteurs du pouvoir politique. Pour S. Goyard-Fabre (1987, 233), « les citoyens pactisent et se donnent des lois pour n'avoir point à se donner des maîtres. En obéissant à la loi, ils n'obéissent qu'à eux-mêmes ». Pour elle, les hommes sont unis et soumis à la volonté commune. Ils se sont donné des lois pour ne pas se donner à un maître. Il y a donc un lien étroit entre la loi et la liberté.

La relation de cause à effet qui existe entre la loi et la liberté est établie par Rousseau lui-même : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». En fait, les lois émanent de la volonté des citoyens, l'obéissance à ses lois n'est donc pas une contrainte ou une dépendance du citoyen. Elle est plutôt la condition même de la liberté; « il n'y a donc point de liberté sans loi » (Rousseau, 2012, 221). Dès lors, l'existence des lois grâce au contrat social ne contredit pas l'idée de la liberté. Pour Rousseau (1991, 33), « ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qu'il tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède ». Aristote (2014, 292) avait donc raison quand il affirmait: « Il ne faut pas croire que vivre conformément à la constitution soit pour l'homme un esclavage, c'est en réalité son salut ».

En somme, la vie sociale n'est que bénéfique pour les citoyens que dans le strict respect des lois.

### **Conclusion**

Dans la pensée politique de Platon, l'aristocratie philosophique est le système politique qui permet aux citoyens de bénéficier d'un droit civil et de redécouvrir la liberté politique. Dans les *Lois* de Platon, l'aristocratie philosophique est présentée comme le gouvernement des meilleurs, des plus excellents qui, à partir des lois édictées dans la cité,

conduisent leurs concitoyens vers le bonheur, c'est-à-dire le respect de leurs droits et de leur liberté. S'appuyant sur l'idée d'une technocratie avant l'heure, l'aristocratie de Platon est une constitution juridique garantissant aux citoyens l'égalité de tous devant la loi, l'égalité des genres, l'accès de tous à l'éducation et un large système de droit comme source de liberté individuelle et collective. N'épousant pas forcément ce système politique, Rousseau opte pour un système politique plus libéral et plus adapté à la gestion de la République : la démocratie directe. En effet, fondée le contrat social, la démocratie directe est le pouvoir de la volonté générale qui est seule apte à gouverner. Elle est la voix du peuple qui s'exprime par consensus et se prononce sur la politique de sa société. Ainsi, le contrat social précède toute société démocratique dans laquelle l'égalité et la liberté de tous et le bien commun des citoyens est la seule préoccupation du pouvoir public. Par ailleurs, partis d'une différence idéologico-politique de forme, qui fait de Platon un adepte de l'aristocratie et de Rousseau un défenseur de la démocratie directe, ces deux philosophes se rejoignent dans une conception politique dont les enjeux sont le respect du droit civil et la liberté politique des citoyens. L'aristocratie de Platon tout comme la démocratie directe de Rousseau se fondent sur les lois exprimant la volonté de tous les citoyens et dont la finalité n'est que la liberté, l'égalité et le bien commun. Selon Dimitri El Murr, Rousseau fut un disciple politique de Platon. Il (2010, 5.) estime qu'« au verso du feuillet de garde des Œuvres de Platon (...), on trouve ces mots de la main de Jean-Jacques Rousseau: « On a beau renier l'idole qu'on sert, elle ne meurt point. » ». Ces mots sont sans aucun doute la preuve du rapport ambivalent que Rousseau a toujours entretenu avec Platon, mais preuve également de l'influence durable que Rousseau prêtait à Platon dans l'élaboration de sa pensée politique.

### Références bibliographiques

- ARISTOTE, 2014, *Les Politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, G.-Flammarion.
- BRISSON Luc, 2008, « la loi dans les Lois de Platon », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Numéro 61.
- BRISSON Luc et FRONTEROTTA Francesco, 2006, *Lire Platon*, Paris, PUF.
- DIDEROT Denis, 1995, « Droit naturel », *Encyclopédie*, Paris, André Le Breton.
- EL MURR Dimitri, 2010, « Rousseau, lecteur du *Politique* de Platon », *Revue Française d'histoire des Idées Politiques*, Numéro 37-Études.
- GOYARD-FABRE Simone, 1987, *Philosophie politique, XVIe-XXe siècle*, Paris, P.U.F.

- HABERMAS Jürgen, 1997, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rochlitz R. et Bouchindhomme C., Paris, Gallimard.
- KANT Emmanuel, 1980, *Critique de la raison pure, Œuvres philosophique*, Tome 1, trad. Ferdinand Alquié, Paris, Pléiade.
- MATTÉI Jean-François, 1996, *Platon et le miroir du mythe, De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF.
- NUSSBAUM Martha, 2011, *Les émotions démocratiques, Comment former le citoyen du XXI<sup>e</sup> siècle ?* traduction de S. Chavel, Paris, Flammarion.
- OXENSTIERNA Axel, 2004, *Réflexions et maximes*, Paris, Laurence Plazanet.
- PLATON, 2011, *Définition, Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, *Euthydème, Œuvres Complètes*, traduction de Monique Canto-sperber, Paris, Éditions Flammarion.
- PLATON, 2011, *La République, Œuvres Complètes*, traduction de Georges Leroux, Paris, Éditions Flammarion.
- PLATON, 2011, *Lettre VII, Œuvres Complètes*, traduction de Georges Leroux, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, *Lois, Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1991, *Du contrat social*, Paris, Larousse.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2012, *Lettre écrite de la montagne*, Paris, Éditions Numérique de La Gaya Scienza.
- TOCQUEVILLE Alexis, 1975, *De la démocratie en Amérique*, traduction de Mayer J-P., Paris, Gallimard.
- SANTAS Gerasimos, 2002, « Légalité, justice et femmes dans la République et les Lois de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Numéro 16.
- SORO Donisongui, 2011, « La bonne gouvernance, une réhabilitation universelle de Platon », *Revue Baobab*, Numéro 8 Premier semestre.