

## Justice et dictature légale à la lumière de Platon et Machiavel :

### deux paradigmes mal interprétés

YOUNGMA Lazare

Doctorant Université Alassane Ouattara

Côte d'Ivoire

[Lazareyougma4@gmail.com](mailto:Lazareyougma4@gmail.com)

KOUASSI Nindo Kouadio Othinel

Doctorant Université Alassane Ouattara

Côte d'Ivoire

[othisp@gmail.com](mailto:othisp@gmail.com)

**Résumé:** Cet article explore la tension entre justice et dictature légale à travers les pensées de Platon et de Machiavel, souvent mal comprises ou simplifiées. Il met en lumière deux paradigmes philosophiques opposés : l'idéal de justice transcendant défendu par Platon, et la rationalité pragmatique du pouvoir chez Machiavel. L'étude souligne que ces auteurs ne prônent ni la tyrannie ni l'anarchie, mais proposent des visions complexes de l'ordre politique; dont les interprétations erronées ont mené à des usages abusifs dans l'histoire des idées politiques. La présente réflexion vise à réinstaurer la véritable image de la conception platonicienne de la justice et de la dictature légale de Machiavel.

**Mots clés :** justice – dictature légale – bonheur – stabilité- paix

**Abstract:** This article explores the tension between justice and legal dictatorship through the often misunderstood or oversimplified ideas of Plato and Machiavelli. It highlights two opposing philosophical paradigms: Plato's defense of a transcendent ideal of justice, and Machiavelli's pragmatic rationality of power. The study emphasizes that neither author advocates tyranny or anarchy, but rather offers complex visions of political order, whose misinterpretations have led to abusive uses throughout the history of political thought. This article aims to restore the true image of Plato's conception of justice and Machiavelli's notion of legal dictatorship.

**Key words:** Justice – Legal Dictatorship – Happiness – Stability- Peace

## Introduction

La justice platonicienne et la dictature légale chez Nicolas Machiavel sont deux concepts souvent considérés, dans l'histoire de la pensée humaine, comme des abstractions dépourvues de toute application concrète. Ils semblent en effet, éloignés des réalités pratiques, et ne suscitent guère l'espoir d'une portée pratique.

La justice, telle qu'évoquée par Platon, se présente comme idéaliste, détachée du monde sensible, et donc sans portée immédiate dans la vie quotidienne. De ce fait, de nombreux dilemmes continuent de miner la société contemporaine. Par exemple, la corruption, source majeure d'injustice, promeut la médiocrité et le non-respect des valeurs morales. Par surcroît, certains comportements au titre desquels on peut citer, en bonne place, l'ethnocentrisme qui consiste à valoriser sa propre culture tout en négligeant celle des autres, restent omniprésents. Au plan politique, l'injustice engendre des effets délétères dans la réalité sociale, étant souvent à l'origine de la décadence de certaines sociétés. Ce phénomène, observé dans de nombreux pays, pourrait être attribué à une mauvaise compréhension de la conception platonicienne de la justice.

De son côté, Nicolas Machiavel, dès la Renaissance, propose une nouvelle manière de concevoir la dictature. Selon la pensée machiavélienne, la dictature n'est pas nécessairement une forme de gouvernance tragique. Lorsqu'elle est bien utilisée dans la gestion des affaires publiques, elle peut être légitimée. En d'autres termes, la dictature peut être considérée comme légale dans certaines circonstances, notamment lorsque l'intérêt général est en péril. Ainsi, il apparaît qu'aucune société ne peut être véritablement équitable, harmonieuse et aspirer au bonheur civique sans puiser dans les conceptions de ces deux penseurs, qui visent la promotion d'une société stable.

Dès lors, des interrogations se posent : quelle lecture pouvons-nous faire de la justice platonicienne et de la dictature légale selon Machiavel ? Plus encore, la justice platonicienne peut-elle constituer le fondement d'une harmonie sociale durable ? La dictature légale, chez Machiavel, ne représente-t-elle pas une voie préparatoire vers le bonheur civique ?

Pour répondre à ces questions de recherche, nous adopterons une méthode dialectique. Il s'agira, dans un premier temps, de montrer les limites et les critiques superficielles souvent adressées aux conceptions platoniciennes et machiavéliennes, à travers la méthode

sociocritique. Dans un second temps, nous utiliserons la méthode analytique qui consistera à mettre en lumière la portée réelle de la justice chez Platon et de la dictature légale chez Machiavel, afin de mieux comprendre leur contribution possible à une société stable et juste.

## I- Platon et Machiavel, des philosophes mal compris

### 1- La justice platonicienne, une conception catégorique

Selon Platon, l'être humain se compose de trois parties : les besoins, le cœur et la raison, qui correspondent à trois classes dans la société. Les premiers sont les paysans, les artisans et les commerçants, qui excellent dans la gestion de la vie domestique. Les deuxièmes forment la classe des guerriers, chargés d'assurer la défense de la cité, animés qu'ils sont par le désir de se distinguer par leur bravoure. Les troisièmes sont les philosophes, détenteurs du savoir. Aux yeux de Platon, cette taxinomie des rôles implique une hiérarchie sociale fondée sur le rapport au savoir. Ainsi émerge sa conception de la justice : une société juste est celle dans laquelle chacun (peuple, guerrier et philosophe) occupe la place qui lui revient naturellement.

Cependant, cette vision n'aboutit pas nécessairement à la justice sociale, car elle peut engendrer des formes d'injustice. Aristote, en revanche, distingue uniquement deux classes sociales : les riches et les pauvres. Il reconnaît à chacun une égale capacité à raisonner. Certes, gouverner exige une grande rationalité, mais Aristote soutient que la rationalité collective résulte de la somme des rationalités individuelles. C'est pourquoi, selon lui, le pouvoir doit revenir aux pauvres, plus nombreux, et il se prononce en faveur de la démocratie. Cette égalité dans l'exercice de la raison implique naturellement une égalité des droits politiques. Contrairement à Platon, Aristote rejette une division stricte et catégorique des citoyens, vu qu'elle risquerait de générer de l'injustice. Il est donc préférable, selon lui, de laisser à chaque individu la liberté d'accéder aux fonctions auxquelles il aspire.

Par ailleurs, la conception platonicienne de la justice semble, dans une certaine mesure, se muer en injustice, car elle fige l'homme dans une position sociale immuable et nie sa capacité à évoluer, à donner sens et consistance à son existence. C'est pourquoi, Lucien Malson (1974, p. 1) affirme que l'homme, à la différence de l'animal, est un être en devenir. Il écrit : « L'homme n'a pas de nature au sens propre ; il est une histoire, il est ce qu'il devient au contact des autres ». Autrement dit, l'inachèvement de l'homme est compensé par sa capacité d'imitation et son désir d'évolution. Le condamner à une fonction statique est donc une forme d'injustice, susceptible d'engendrer des troubles sociaux.

Platon défend par ailleurs l'aristocratie comme système politique idéal, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs. Pour lui, cette forme de régime garantit une formation rigoureuse et une gestion éclairée de la cité, par ses élites. Pourtant, l'aristocratie platonicienne souffre d'incohérences, et tend à éloigner la cité de la réalité quotidienne des citoyens. Elle privilégie l'intérêt particulier au détriment de l'intérêt général. Diderot (1755, p. 116) met en garde contre cette dérive dans la réflexion suivante : « Celui qui n'écoute que sa volonté particulière est l'ennemi du genre humain ». L'aristocratie, en ce sens, favorise l'égoïsme et l'injustice.

De plus, Platon introduit, dans son modèle politique, une hiérarchie des races : la race d'or, la race d'argent et la race d'airain. Une telle classification est aujourd'hui obsolète à la lumière de la Déclaration des Droits de l'Homme qui affirme l'égalité et les droits fondamentaux de tous les individus. Elle reflète une norme moderne d'égalité qui s'oppose frontalement à la pensée platonicienne, jugée surannée. La modernité rejette les régimes absolutistes au profit de régimes politiques mixtes où chaque citoyen bénéficie des mêmes droits. L'autoritarisme de Platon repose sur la répression des libertés individuelles, une posture que Karl Popper dénonce vigoureusement. Défenseur de la démocratie, Popper écrit :

Encore loin des concepts de bonne gouvernance, de Droit de l'Homme, d'État de droit, de moralisation de la vie publique, de lutte contre la corruption, de féminisme, de genre, de répartitions équitables 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. (D. Soro, 2011, p. 15)

Ainsi, toutes les formes de démocratie ne doivent pas être rejetées. Elles ne conduisent pas nécessairement à la décadence sociale. En somme, Platon a sans doute eu tort de condamner la démocratie, car celle-ci demeure aujourd'hui le fondement de la liberté d'expression, de la justice sociale et de l'égalité entre les citoyens.

## 2- Le mépris de l'immoralisme chez Machiavel

La pensée de Nicolas Machiavel a été l'objet de nombreux débats, et ces polémiques ont marqué toute l'histoire de la pensée politique. Les critiques lui reprochent principalement l'immoralisme qui imprègne l'œuvre du Florentin. Ils interprètent la philosophie machiavélienne comme un ensemble d'enseignements diaboliques qu'il faudrait rejeter systématiquement, pour éviter toute forme de perdition morale. Dès lors, Machiavel est

souvent présenté comme un prophète du mal en politique. Considérons à ce propos les paroles de Stéphane Bonnet (2003, p.316) selon qui « la raison d’État machiavélique, parce qu’elle fait peu de cas de la conscience, refuse de reconnaître la loi de Dieu, qui est le principe même de toute moralité ». Reginald Pole, cité par Claude Lefort (1972, p. 80-81.), renchérit en voyant dans l’œuvre de Machiavel un ouvrage « écrit de la main de Satan ». Cette critique s’appuie sur une lecture de l’œuvre machiavéienne perçue comme dépourvue de toute forme de morale. L’Église, en conséquence, ira jusqu’à traiter Machiavel d’horrible blasphémateur et de méchant, car il remet en cause les lois divines et les fondements mêmes de l’autorité ecclésiastique.

Cette critique vient du fait que Machiavel rompt avec les normes morales traditionnelles qui avaient, jusque-là, servi de socle à l’organisation politique et à la dignité humaine. Son pessimisme à l’égard de la nature humaine l’amène à rejeter la morale religieuse. De sa plume froide et dénuée de toute considération éthique, il écrit : « Ce pourquoi on doit remarquer que les hommes se doivent ou choyer ou anéantir, parce qu’ils se vengent des offenses légères, mais des graves, ils ne le peuvent ; en sorte que l’offense que l’on fait à l’homme doit être telle qu’on ne craigne pas la vengeance ». (N. Machiavel, 2000, p.64) Ces propos apparaissent en effet contraires aux commandements des doctrines religieuses, et c’est pourquoi ses écrits sont souvent considérés comme une perversion de l’homme. Innocent Gentillet (Frédéric II de PRUSSE, 1968, p. 215-216), dans une virulente critique, écrit à ce sujet : « Voilà la maxime et les raisons que ce malheureux athéiste a vomies en ces beaux discours pour blâmer et mettre en mépris la religion chrétienne, nous mener à son athéisme, et nous dépouiller de toute religion, de la crainte de Dieu, de toute conscience, foi et loyauté, qui nous sont enseignés par notre religion chrétienne ». Son ouvrage *Anti-Machiavel* souligne l’impact délétère des maximes machiavéliennes sur les commandements divins, et ce qu’elles impliquent : un détournement du chemin de la loyauté, de la foi et de l’amour. Gentillet poursuit ensuite, en dénonçant l’absurdité et la dangerosité de ces idées : « C’est merveille que ce vilain athéiste ose mettre chose si absurde en avant, et qui est éloignée de toute expérience et vérité. Si ce qu’il dit était vrai, il s’ensuivrait que nul prince chrétien ne pourrait résister aux princes païens et infidèles. Mais les histoires anciennes et modernes ne nous montrent-elles pas tout le contraire ? » (Frédéric II de PRUSSE, 1968, p. 216-217)

En somme, les enseignements de Machiavel sont qualifiés de diaboliques et de pernicieux. Claude Lefort (1972, p. 77) résume cette vision radicale en déclarant que « le machiavélisme est le nom du mal. Il est le nom donné à la politique en tant qu'elle est le mal ». Autrement dit, Machiavel rejette toute conception morale dans l'exercice du pouvoir politique. Il en découle que, selon cette logique, les chefs d'État deviennent amoraux et sans scrupule. L'État devient ainsi un système fondé sur la domination implacable. Cet État « est une ferme domination sur les peuples ; et cette raison d'État est la connaissance des moyens propres à fonder, conserver et agrandir une telle domination et seigneurie » (M. Senellart, 1989, p. 4)

Dès lors, Machiavel passe pour le porte-parole des incrédules et du diable. La politique, autrefois portée par l'idéal du Bien, se trouve désacralisée ; les valeurs morales qui en faisaient la noblesse s'effacent. L'Église Catholique, l'Église Protestante, et même certains penseurs athées l'accusent de prodiguer des conseils cyniques et déloyaux, au profit des princes, au détriment des peuples et de l'humanité entière.

Les penseurs religieux ne sont pas les seuls détracteurs de la conception machiavélique. Le florentin qui se voyait, lui-même, comme un humaniste a subi le revers de ses frères d'âme. Ces penseurs reprochent à Machiavel son manque d'humanité, c'est-à-dire son défaut d'âme, son dégoût pour l'espèce humaine. Cela est justifié par le fait que Machiavel voit les hommes comme un moyen, mais jamais comme une fin. Il sème la terreur et l'injustice à travers la violence dont son œuvre fait la promotion. Lisons un extrait d'une œuvre de Frédéric II (1958, p. 169) : « J'ose prendre la défense de l'humanité contre ce monstre qui veut la détruire ; j'ose opposer la raison et la justice à l'iniquité et au crime ; et j'ai hasardé mes réflexions sur le prince de Machiavel à la suite de chaque chapitre, afin que l'antidote se trouva immédiatement auprès du poison ». Cet extrait explique la monstruosité dont fait preuve l'œuvre de Machiavel. Elle renvoie l'humain, si l'on peut le dire ainsi, à l'état de nature, c'est-à-dire à un animal sans foi ni loi, dénué de toute sensibilité. En ce sens, il serait un poison pour les autres hommes et pour la société à laquelle il dit appartenir. Pierre Menant (1977, p. 37), accentuant cette critique, écrit :

Les idées de Machiavel équivalent à une défaite de l'universel. Sa conception du prince double, sa thématique obsédante de la violence indispensable, de la cruauté salutaire ne sont logiquement et politiquement nécessaire qu'en raison des éléments à partir desquels machiavel construit sa théorie : l'individu dépouillé des prérogatives que la philosophie classique lui reconnaissait et l'événement inassimilable à ses yeux par les universels dont disposait son époque.

Par cette assertion, retenons la chose suivante : les philosophes humanistes sont en désaccord avec la conception du florentin qui se dit, lui aussi humaniste alors que ses œuvres prouvent le contraire. Sa réelle conception se résume en trois étapes bien distinctes : tout d'abord l'athéisme et la théorie du meurtre politique, ensuite l'appétit de puissance et l'hypocrisie, enfin l'assassinat délibéré et l'égoïsme. Parlant de cette maladie que le florentin a jetée sur l'humanité, Montesquieu (1772, p. 21) écrit : « On a commencé à se guérir du machiavélisme, on s'en guérira tous les jours».

## **II- La justice platonicienne et la dictature légale chez Machiavel : deux concepts au service de la stabilité sociale**

### **1- La justice platonicienne comme garant de l'harmonie sociale**

Engagé dans l'examen de la justice et de l'injustice à l'échelle individuelle, le philosophe grec décide d'élargir sa réflexion au niveau social. Il passe, ainsi, à la description de la naissance de la cité idéale. En effet, une cité naît du fait que nul n'est autosuffisant. Elle prend forme grâce à la tolérance, au partage, au respect mutuel et à l'entente entre les hommes qui, en raison de leurs désirs et de leurs besoins, cohabitent et travaillent en symbiose. Platon (2016, 369) affirme, à cet effet, que : « La cité se forme parce que chacun de nous se trouve dans l'incapacité de se suffire à lui-même et manque de beaucoup de choses». Autrement dit, la cité naît du besoin de l'autre et du bénéfice que l'on retire de son aide.

Le modèle de cité présenté par Platon, modèle où les hommes sont libres et heureux, trouve son fondement dans la justice. À ce sujet, le philosophe soutient qu'aucune cité ne peut atteindre le bonheur sans être juste, car seule la justice régule favorablement les rapports sociaux et permet aux citoyens de vivre dans l'unité et la cohésion. Selon Platon, la justice est donc la condition première de toute vie sociale heureuse. C'est pourquoi il pose cette question fondamentale à Thrasymaque, convaincu que la justice est le garant de tout équilibre social : « Tu fais bien, mais fais-moi un plaisir de plus et dis-moi : crois-tu qu'une cité, une armée, une bande de brigands ou de voleurs, ou toute autre association juste, pourrait réussir si ses membres étaient injustes les uns envers les autres ? » (Platon, 2016, 351d) Ainsi, la bonne gestion de la cité requiert une organisation fondée essentiellement sur la justice. Or, pour Platon, la justice consiste à attribuer à chacun une fonction conforme à ses capacités ou aptitudes naturelles, développées par l'éducation. Les citoyens sont donc soumis à des examens permettant d'identifier leurs talents innés. Leur réussite ou leur échec détermine la classe dans laquelle ils exercent leur fonction.

Dans cette perspective, Platon rejette toute forme de cumul des fonctions sociales. Il propose que l'homme suive le même ordre que celui de l'âme, appliqué à la cité. C'est pourquoi Platon (2016, 435b) affirme : « L'homme juste ne sera en rien différent de la cité juste, du point de vue de la forme de la justice ». Autrement dit, il existe une relation d'indissociabilité entre l'homme juste et la cité juste, car entre l'individu et la cité se manifeste une forme d'isomorphisme.

La cité platonicienne est donc organisée selon une classification inspirée de la structure naturelle de l'âme. Tout le monde ne peut exercer la même fonction : « Il revient à certains, par nature, de s'attacher à la philosophie et de gouverner la cité, tandis qu'il revient à d'autres de ne pas s'y attacher et de suivre ceux qui gouvernent». (Platon, 2016, 474c) Ainsi, selon leurs aptitudes naturelles, certains sont faits pour commander, d'autres pour obéir. Aristote (1489, p.7) confirmera cette pensée en déclarant : « Quelques êtres, du moment même qu'ils naissent, sont destinés, les uns à obéir, les autres à commander». Autrement dit, la nature a disposé les êtres de telle manière que les uns dominent en raison de leurs compétences, et les autres soient gouvernés.

Platon structure sa cité autour de trois classes hiérarchisées. En premier lieu, les philosophes-rois, dont la fonction est de gouverner pour le bien de la cité. Ces individus se distinguent par leur courage, leur mémoire, leur grandeur d'âme et, surtout, leur inclinaison pour la sagesse. Grâce à leur nature et à leur formation, ils sont les seuls à pouvoir mettre fin à l'injustice, à la violence et à la corruption. En somme, les philosophes sont les seuls capables d'endiguer les maux qui rongent la cité. À ce sujet, Platon (2016, 505a-505b) écrit :

Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet, tant que les nombreuses matières qui poursuivent actuellement l'un ou l'autre de ces buts de façon exclusive ne seront mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y a aura de cesse, (...) aux maux des cités.

Les philosophes deviennent ainsi les médecins de la cité : ils veillent à sa santé et à son bon fonctionnement. Mais, en complément de cette classe, Platon en prévoit une autre, dédiée à la protection de la cité.

À la lumière de la classe des philosophes, nous avons une deuxième classe qui est la classe des gardiens ayant pour mission d'assurer la sécurité de la cité en vertu de leur aptitude naturelle et leur éducation. De façon précise, ils se consacrent à l'art de la guerre, et leur âme

laisse apparaître un principe qui n'est autre que l'ardeur. Ils sont les détenteurs de la force publique de la cité de Platon. C'est pourquoi, il exige que

S'ils doivent devenir tels que nous venons de dire, s'il ne faut pas qu'ils mènent leur vie et soient logés selon certaines modalités particulières. D'abord, nul bien ne sera la possession privée d'aucun d'entre eux, sauf ce qui est de première nécessité ; ensuite, aucun ne possèdera d'habitation ou de cave telles que quiconque le souhaite ne puisse y entrer. Quant aux commodités qui sont nécessaires à ces hommes, qui sont des athlètes de la guerre à la fois tempérants et courageux, que cela soit l'objet d'une ordonnance des autres citoyens qui leur alloueront en compensation de leur garde ce qu'il faut pour traverser l'année, sans surplus ni manque. Qu'ils soient assidus aux syssities et qu'ils vivent en communauté, comme ceux qui sont en expédition militaire. (Platon, 2016, 416b-417a)

Bien éduqués, les gardiens seront en mesure d'exercer efficacement leur fonction, sous l'autorité des philosophes-rois dont ils sont les auxiliaires.

Enfin, la troisième classe, celle des artisans, est chargée de la production et de la gestion économique de la cité. Tempérants par nature, ils assurent les échanges, cultivent la terre et détiennent les richesses matérielles nécessaires au fonctionnement de la cité. Grâce à eux, la force productive est garantie. Pour que la justice règne, chacun doit respecter la place qui lui est assignée.

De même que la cité juste, l'homme juste, selon Platon, doit refléter cette organisation interne. Ce qui s'observe dans la cité doit également se retrouver dans l'âme. Celle-ci est divisée en trois parties, correspondant aux trois classes sociales suivantes : la raison (classe dirigeante), le courage (classe des gardiens) et les appétits (classe des artisans). Si la tempérance est la vertu des appétits, le courage est celle de la volonté et la sagesse, celle de la raison. Ainsi, la justice consiste, dans la cité comme dans l'individu, à ce que chaque partie accomplisse la tâche qui lui revient. En ce sens, la cité idéale conçue par Platon permet l'instauration de la justice, non seulement au niveau collectif, mais aussi individuel. La philosophie platonicienne ne se limite pas à une spéulation abstraite. Elle se veut une réponse concrète aux préoccupations humaines, cherchant l'harmonie dans les rapports sociaux. C'est pourquoi Platon propose un modèle de cité idéale, une république fondée sur la justice, et destinée à corriger les dérives politiques de son temps. Il crut si fermement à la possibilité de la réaliser qu'il entreprit plusieurs voyages à Syracuse pour tenter de convertir les tyrans au gouvernement philosophique. David Musa Soro (2017, p.41) note à ce propos : « Vers la fin de sa carrière, Platon ne put s'empêcher de se rendre à nouveau à Syracuse pour conduire les dirigeants dans la voie de l'exercice philosophique du pouvoir, cette deuxième

expérience était d'autant plus intéressante que le pouvoir avait changé de mains : le tyran Denys venait d'être remplacé par un fils Liberal ».

Au niveau individuel, la cité idéale garantit la justice par l'harmonie entre les trois parties de l'âme. Cette organisation tripartite est le reflet, à l'échelle de la cité, de la structure intérieure de l'homme. Ainsi, les producteurs, les gardiens et les gouvernants incarnent respectivement la tempérance, le courage et la sagesse. Cette correspondance permet une définition objective de la justice où chacun occupe une place conformément à sa nature et à son éducation. Selon Platon, cette cité idéale doit être dirigée par les philosophes-rois ou, à défaut, par des aristocrates éclairés, tournés vers les Idées du monde intelligible. Ils élaboreront les meilleures lois possibles afin d'instaurer un ordre intérieur, permettant à chaque citoyen de vivre une existence saine, authentique et juste. Ainsi, la cité idéale devient véritablement une source d'instauration de la justice. En d'autres termes, il existe une profonde harmonie entre l'ordre moral et l'ordre politique. Platon (2016, 434d-435b) le résume ainsi :

Nous allons achever l'examen en fonction duquel nous avons pensé qu'il serait facile, ayant entrepris dans un premier temps de contempler la justice dans quelque ensemble plus vaste qui la contient, de saisir ensuite ce qu'elle est dans un seul individu. C'était de plus notre opinion que cet ensemble plus vaste est la cité, et nous en avons donc fondé une aussi parfaite que nous pouvions le faire, sachant pertinemment que la justice existerait dans une cité qui serait bonne. Ce qui nous est apparu alors dans cet ensemble plus vaste, transformeront-le vers l'individu, et si les deux s'accordent, tout ira bien. Si, par contre, quelque chose de différent se manifeste dans l'individu, nous ferons retour vers la cité pour le mettre à l'épreuve.

En clair, la cité idéale favorise la promotion de la justice en mettant en lumière la structuration des vertus cardinales de l'individu et leur correspondance avec les classes sociales.

En conclusion, dans la cité idéale, la justice, selon Platon, est l'expression du bien commun, aussi bien pour l'homme que pour la cité. En politique comme en morale, elle est la valeur suprême à rechercher. Pour Platon, la justice est l'expression même de la vérité : elle constitue le principe et la loi de toute activité humaine. Ainsi, chaque partie de l'âme, comme chaque classe de la cité, doit s'acquitter rigoureusement de la fonction qui lui est propre : c'est là l'essence même de la justice.

## 2- La dictature selon Machiavel : entre nécessité politique et sauvegarde de l'intérêt général

La politique concerne tout ce qui touche au bien commun. Elle désigne l'ensemble des pratiques relatives aux affaires publiques. Dans les faits, divers systèmes politiques ont été élaborés pour gérer la société : ce sont les formes de pouvoir. Bien qu'ils diffèrent, tous ces pouvoirs visent une même finalité : servir l'État. Parmi eux, on peut citer notamment la démocratie, la monarchie, l'oligarchie, l'aristocratie et la tyrannie. Chaque système mentionné possède ses propres caractéristiques et modalités d'exercice. Dans le cadre de cette réflexion, nous nous concentrerons spécifiquement sur le cas de la dictature.

D'un point de vue étymologique, la dictature est définie comme « un régime politique autoritaire, établi et maintenu par la violence, à caractère exceptionnel et illégitime ». <sup>1</sup> En d'autres termes, il s'agit d'un système politique arbitraire qui s'affranchit de la loi ou de la constitution pour instaurer un pouvoir autocratique. Cette définition met en lumière le caractère exceptionnel de la dictature, une notion centrale dans notre analyse. Parler d'exception, c'est entrer dans une compréhension plus profonde du phénomène. En effet, au-delà de son aspect arbitraire et coercitif, la dictature peut également être envisagée sous un autre angle, notamment en lien avec l'intérêt général. C'est dans cette perspective que Machiavel affirme que la dictature peut, dans certaines conditions, être utilisée à bon escient. Pour lui, il est possible d'instaurer une dictature légale, orientée vers la préservation de l'intérêt général. En d'autres termes, il s'agit d'un pouvoir exceptionnel, mis en place non pour opprimer, mais pour servir le bien des gouvernés, et plus largement, celui de l'ensemble du corps social.

Le projet politique machiavélien s'articule autour de l'idée de sauvegarde de l'État. Dans cette optique, le bon gouvernant est celui qui veille à l'intérêt de chacun de ses administrés. Pour que le bien commun soit effectivement partagé au sein de la société, l'usage temporaire d'une dictature légale peut s'avérer nécessaire. Machiavel soutient que cette autorité exceptionnelle est bénéfique, à condition qu'elle soit utilisée de manière rationnelle et dans le seul but de préserver l'ordre et la stabilité. Il écrit à ce sujet : « Tant que la dictature fut décernée dans les formes légales, et qu'elle ne fut point usurpée par l'autorité privée des citoyens, cette institution fut le soutien de la République» (N. Machiavel, 2002, p. 45) Autrement dit, la dictature légale, loin d'être destructrice, peut constituer un véritable remède pour la République. Machiavel (2002, p. 46) poursuit : « Tout ce qui suit les voies légales ne peut jamais nuire. Si l'on examine la marche des événements durant les siècles où subsista la

<sup>1</sup> <https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 18/02/2025 à 16h55.

République romaine, on verra que tous les dictateurs ne firent que lui rendre d'éminents services. Et les raisons en sont de la dernière évidence». L'exemple romain auquel se réfère Machiavel n'est pas anodin. Rome, et plus largement l'Italie, représentent pour lui un modèle politique. À travers cet exemple, il montre l'utilité de la force, en affirmant : « La force trouve aisément les titres, mais les titres ne donnent point la force ». (N. Machiavel, 2002, p. 45)

Ainsi, selon Machiavel, la dictature devient nécessaire lorsque l'intérêt général est menacé. Il précise d'ailleurs que le dictateur n'est nommé que pour une durée limitée, et que son pouvoir ne dure que le temps des circonstances exceptionnelles qui ont justifié sa nomination. C'est pourquoi Machiavel (2002, p. 46) affirme : « Le dictateur n'est nommé que pour un temps limité, et sa puissance ne durait qu'autant que les circonstances qui l'avaient créé». Cela signifie que la dictature légale est avant tout une mesure de salut public, temporaire et encadrée. Contrairement aux dictatures arbitraires et durables, la dictature légale définie par Machiavel confère au dictateur un pouvoir limité dans le temps et dans son champ d'action, avec pour seul objectif la sauvegarde du bien commun. Il écrit à ce sujet : « Son autorité consistait à pouvoir prendre, par lui-même, toutes les mesures qu'il croyait convenables dans le danger présent ; il n'avait besoin de consulter personne, et il pouvait punir sans appel ceux qu'il considérait comme coupables ». (N. Machiavel, 2002, p. 46)

Cette limitation du pouvoir est, selon Machiavel, le fondement même de la dictature légale. Il ne suffit pas, en effet, d'instaurer un pouvoir fort ; encore faut-il qu'il repose sur des garde-fous. Il est donc essentiel de restreindre le pouvoir du prince dans la mesure du possible, afin d'éviter que cette dictature temporaire ne dégénère en tyrannie. Ce cadre permet de garantir à la fois la protection de l'État et la préservation du bien commun. La limitation s'applique également à la sauvegarde des institutions. Voici comment Machiavel (2002, p. 46) décrit cette conception :

Il ne pouvait rien faire qui pût porter atteinte au gouvernement établi, comme d'ôter leur autorité au Sénat ou au peuple, et de renverser les anciennes institutions de la république pour en établir de nouvelles ; de sorte que la courte durée de sa dictature, les limites dans lesquelles son pouvoir était resserré, les vertus du peuple romain, le mettaient dans l'impuissance de sortir des bornes de son autorité, et par là de nuire à l'État.

Cette citation illustre clairement que la dictature légale vise la sauvegarde du bien commun. Dans des circonstances extraordinaires, il faut parfois des mesures exceptionnelles. Cependant, même dans l'urgence, la dictature doit rester encadrée afin que sa force ne devienne pas destructrice. C'est dans ce sens que Machiavel (2002, p. 46) affirme : « Il est

difficile qu'un État, sans un pareil ordre de choses, puisse se défendre contre les événements extraordinaires ». Par événements extraordinaires, il entend toute situation menaçant l'ordre établi et l'intérêt général. Il conclut donc : « Il est nécessaire, parmi les institutions d'une République, d'en avoir une semblable à la dictature ». (N. Machiavel, 2002, p. 46)

Ainsi, la transgression des lois peut parfois être justifiée dans la quête de l'intérêt général. Pour le penseur florentin, cette transgression s'inscrit dans la logique du pouvoir, où il faut parfois choisir entre le mal et le pire. Les décisions doivent alors viser le bien commun. Machiavel (2002, p. 47) explique : « Ainsi, une république ne sera jamais parfaite si ses lois n'ont point prévu tous les accidents, si elles n'ont point obvié à ceux qui pourraient survenir, et enseigné les moyens de les diriger ». Autrement dit, une république court à sa perte si elle ne prévoit pas des mécanismes d'exception dans ses institutions. L'exemple de César Borgia, souvent évoqué par Machiavel, illustre cette idée. Grâce à sa dictature, Borgia a réussi à réformer la Romagne et à y établir un État de droit où le bien commun était garanti. Ce recours à la dictature légale a permis de sauver la communauté. Machiavel (2002, p. 47) conclut ainsi : « Je conclus donc en disant que les républiques qui, dans les périls imminents, ne peuvent recourir ni à un dictateur, ni à toute autre institution semblable, ne sauraient éviter leur ruine ». Il montre ici toute l'importance d'une telle institution en cas de crise majeure. Contrairement aux nombreuses dictatures illégitimes qui ont jalonné l'histoire de l'humanité, la dictature défendue par Machiavel se veut légitime, encadrée et orientée vers le bonheur civique.

## Conclusion

Au terme de cette réflexion, il convient de retenir que la conception platonicienne de la justice, tout comme la notion de dictature légale chez Machiavel, visent un même objectif : transformer une société injuste et misérable en une société juste, stable et ordonnée. Platon et Machiavel, chacun à sa manière, sont les fondateurs de doctrines philosophiques centrées sur l'individu dans sa réalité concrète, en lien avec les exigences du vivre-ensemble.

La conception platonicienne de la justice tend à orienter la cité vers l'harmonie et la cohésion sociale, en attribuant à chacun la fonction qui lui revient selon sa nature. De son côté, Machiavel voit dans la dictature légale un outil nécessaire pour rétablir l'ordre et garantir le bien commun, notamment dans les périodes de crise. Ainsi, bien que leurs approches diffèrent, Platon et Machiavel partagent une même ambition : offrir à la société les conditions politiques et morales de sa stabilité et de son épanouissement.

## Bibliographie

ARISTOTE, 1489, *Politique*, Traduction de Barthelemy-Saint-Hilaire, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé

BONNET Stéphane, 2003, *Botero machiavélien ou l'invention de la raison d'État*, Études philosophiques /3 (n° 66), p. 315 - 329.

DIDEROT Denis, 1755, « *Droit Naturel* » *In Encyclopédie*, Paris.

FRÉDERIC II, 1958, *Réfutation du prince de Machiavel*, ed. Ch. FLEISCHAUER, Genève.

FREDERIC II, 1968, *Anti-Machiavel*, ed. de C. Edward Rathé, Genève, Droz.

LEFORT Claude, 1972, *Le Travail et l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard.

MACHIAVEL Nicolas, 2000, *Le Prince*, trad. Jean-François Balaudé, le livre de poche, LGF.

MACHIAVEL Nicolas, 2002, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, Éd électronique par Jean-Marie Tremblay, Québec.

MALSON Lucien, 1974, *Dans Les Enfants Sauvages*, Edition Broché.

MANENT Pierre, 1977, *Naissance de la politique moderne : Machiavel, Hobbes Rousseau*, Paris, Payot.

MONTESQUIEU, 1993, *De l'esprit des lois*, Nourse, Flammarion.

PLATON, 2016, *La République*, traduction inédite et présentation par Georges Leroux Flammarion, Edition corrigé mise à jour en 2016.

SENELLART Michel, 1989, *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, PUF.

SORO David Mussa, 2017, *Platon et René Descartes deux philosophes de l'action pratique*. Nouvelles Éditions Balafons.

SORO Donissongui, 2011, *La Bonne Gouvernance, Une Réhabilitation Universelle De Platon*, Revue Baobab : Numéro 8, p. 1-20.