

Platon et Saint Augustin : Deux Projets Philosophiques au Service de la Paix Sociale Durable

Fatogoma SILUÉ

Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

silfata@gmail.com

Pauline ANGORA épouse ASSAMOI

Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

Mouandre16@gmail.com

Résumé

L'intérêt politique des philosophies de Platon et de Saint Augustin est indéniable. En effet, ces deux penseurs ont eu une approche critique des cités dans lesquelles ils ont vécu. Ainsi, ils ont dénoncé le dysfonctionnement de celles-ci, et ont fini par concevoir des projets philosophiques au service de la paix sociale durable. Pour eux, la paix sociale est un bien fondé sur des vertus que les citoyens doivent cultiver. Platon parle de la cité idéale, hiérarchiquement organisée et dont la vertu suprême est la justice, tandis que Saint Augustin valorise la cité de Dieu fondée sur l'amour de Dieu et du prochain. La justice et l'amour constituent alors les vertus fondamentales d'une paix sociale durable.

Mots-clés : Âme, égalité, ordre divin, paix sociale, vertu

Abstract

The political significance of the philosophies of Plato and Saint Augustine is undeniable. Indeed, these two thinkers took a critical approach to the cities in which they lived. Thus, they denounced their dysfunction and ultimately devised philosophical projects to promote lasting social peace. For them, social peace is a good founded on virtues that citizens must cultivate. Plato speaks of the ideal city, hierarchically organized and whose supreme virtue is justice, while Saint Augustine values the city of God founded on love of God and neighbor. Justice and love thus constitute the fundamental virtues of lasting social peace.

Keywords : Soul, equality, divine order, social peace, virtue

Introduction

Platon et Saint Augustin sont deux penseurs de l'Antiquité. Bien que séparés par plusieurs siècles, et ayant vécus dans des contextes socio-politiques différents, ils partagent un projet commun :

celui de la paix sociale durable. Distincte de la simple absence de guerre, elle est, pour eux, un idéal à atteindre. Ainsi, dans l'élaboration de leurs différentes approches philosophiques, ils ont imaginé des cités qui peuvent servir de paradigme à la promotion de la paix sociale.

Platon imagine la cité idéale au sein de laquelle la justice est la vertu suprême, tandis que Saint Augustin théorise la cité de Dieu fondée sur les valeurs spirituelles. Mais, ces deux cités qui ne sont autres que leurs projets philosophiques sont-elles réellement des paradigmes de paix sociale durable ? Autrement dit, les valeurs qui fondent l'organisation de ces deux cités sont-elles gages de paix sociale durable ? L'analyse de cette question centrale s'articulera autour des questions subsidiaires suivantes : le projet philosophique de Platon est-il au service de la paix sociale ? En quoi la conception augustinienne de la cité de Dieu est-elle le socle d'une paix sociale durable ?

L'intention fondatrice de cette analyse est de démontrer que Platon et Saint Augustin sont deux penseurs dont les projets philosophiques sont au service de la paix sociale. Ainsi, dans une approche essentiellement historico-herméneutique, l'on présentera d'une part, la philosophie politique de Platon comme quête de la paix sociale, et d'autre part, l'on analysera l'approche augustinienne de la cité idéale comme un appel profond à la paix sociale.

1. Platon et la quête de la paix sociale durable

Témoin des désordres de la vie politique athénienne, Platon adopta d'abord une posture critique, et ensuite il imagina une cité idéale pour servir de paradigme à la promotion de la paix sociale durable.

1.1. La critique du désordre de la vie démocratique athénienne

Les origines aristocratiques de Platon le prédestinaient à jouer un rôle politique dans la cité d'Athènes. Aussi avait-il nourri l'ambition de s'occuper des affaires de la cité. Mais, des circonstances hostiles qui peuvent se résumer en la corruption et le désordre de la vie sociale athénienne l'en écartèrent. De sa plume, il déclare qu'une observation minutieuse des pratiques politiques et du mode de vie des

hommes politiques de son temps, jointe à un examen approfondi des lois et des coutumes de la cité, le désappointèrent. Il écrit :

Moi qui, bien sûr, observais ces choses et les hommes qui faisaient de la politique, plus j’approfondissais mon examen des lois et des coutumes, et plus j’avançais en âge, plus il me paraissait difficile d’administrer correctement les affaires de la cité. (...) En outre, les lois écrites et les coutumes étaient corrompues et cette corruption avait atteint une importance si étonnante que moi, qui, dans un premier temps, avais été submergé par une grande envie de m’occuper des affaires publiques, je finis, en considérant la situation et en voyant que les choses allaient absolument de travers, par être pris de vertige et par être incapable de cesser d’examiner quel moyen ferait un jour se produire une amélioration aussi en ce domaine que, cela va de soi, pour le régime politique dans son ensemble (Platon, 2011, 325c-e).

Le désordre de la vie sociale, imputable à l’ignorance, l’incompétence des hommes politiques, la corruption des lois et des mœurs, est source de déception pour quiconque se soucie de la vérité et de la justice. Le philosophe observe que les citoyens n’ont plus le souci de vivre bien, c’est-à-dire de mener une existence vertueuse. Ils se contentent de mener une vie sans ordonnancement.

Pour mieux caractériser cette vie, Platon, dans le livre sept de son ouvrage *La République*, a recours à une allégorie, savoir la célèbre allégorie¹ de la caverne. Celle-ci est certes une fiction, mais elle est surtout une méthode pédagogique dont le sens est d’exposer et de mieux faire comprendre la source du désordre politique de la cité athénienne. Il imagine alors des hommes enchaînés depuis leur naissance, et qui prennent des ombres projetées sur un mur pour la réalité. Cette situation d’aliénation intellectuelle et morale reflète, selon Platon, le désordre d’une société où les citoyens sont ignorants

¹ Une allégorie est une figure de style qui consiste à représenter une idée abstraite ou un concept à travers une narration ou une image concrète. Elle utilise souvent des métaphores prolongées pour donner vie à des notions complexes, rendant ainsi leur compréhension plus accessible. Platon l’utilise pour critiquer les dysfonctionnements de la cité athénienne livrée à l’ignorance et à la confusion des valeurs.

et, par ricochet, incapables de distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste. Aveuglés et incapables de juger droitement, ils vivent dans l'illusion de la liberté et du bonheur. Le choix du régime politique démocratique en est la preuve suffisante.

Au plan politique, la vie caverneuse que décrit le philosophe pourrait se lire comme une critique sans mansuétude du système démocratique athénien qui se caractérise par une confusion des valeurs telles que la liberté, l'égalité. Cette confusion est d'ailleurs à l'origine de l'avènement de la démocratie que Platon, dans son analyse, situe dans un contexte de troubles intérieurs, de vengeance, de haine et de persécution de ceux qui détenaient antérieurement le pouvoir politique. Les pauvres revendiquèrent, au nom de l'égalité et de la liberté, leur participation au pouvoir politique. Ainsi, l'on assista à une dissension intérieure qui se manifesta par la révolte des pauvres contre « les grandes familles qui monopolisent le pouvoir politique et économique » (A. NGuidjol, 2009, p. 9). Dans son analyse, R. Muller (1997, p. 22) procède à une énumération des traits caractéristiques de la démocratie athénienne sur lesquels porte la critique platonicienne. Il écrit :

La critique de la démocratie à laquelle se livre Platon dans *La République* est dans toutes les mémoires, elle porte d'abord sur un certain nombre de traits caractéristiques du régime athénien, comme l'égalité des citoyens, les élections, le tirage au sort, ainsi que sur l'incompétence des gouvernements et la démagogie qui en résultent presque inévitablement aux yeux du philosophe ; elle vise aussi nommément ce qui en apparaît comme le principe ou au moins une propriété essentielle, la liberté.

L'origine tumultueuse de la démocratie est la preuve qu'elle est un régime instable, sans consistance et sans avenir. Au fond, la cité démocratique se présente comme une cité divisée. Platon utilise à ce sujet l'expression de cité double. Plus précisément, il s'agit de décrire une cité composée de deux classes qui s'affrontent, à savoir la classe des pauvres et la classe des riches : « l'écart entre les riches qui détiennent le vrai pouvoir et les pauvres mène ces derniers à se révolter

» (L. Brisson, 2017, p. 151). Une telle cité, divisée contre elle-même, manque de paix sociale et, tout naturellement, elle ne peut subsister. L'opposition entre les riches propriétaires et les pauvres engendre l'effritement du lien social. Le régime démocratique est ainsi l'objet de critiques sans complaisance, car les troubles que son origine et son fonctionnement occasionnent ne favorisent pas la paix sociale. La démocratie est un régime décadent, éloignée de l'excellence politique. La condamnation de Socrate en est la preuve incontestable. Face une telle décadence, il urge d'imaginer un nouvel ordre politique capable d'assurer la paix sociale.

1.2. La cité idéale comme paradigme de paix sociale

Selon le mot de K. Popper (1979, p. 116), Platon considérait « volontiers sa propre mission politique comme celle d'un guérisseur ou d'un sauveur de la société malade ». À ce titre, il soumettait tous les principes et toutes les pratiques politiques de sa cité au crible de la raison critique. L'enjeu de sa réflexion politique était de contribuer au rayonnement de la cité d'Athènes. La critique du désordre caverneux qui n'est autre que la critique des dysfonctionnements de la cité athénienne démocratiquement gouvernée constituait une étape dans la réflexion politique de Platon. Certes, cette étape est nécessaire, mais elle est insuffisante. En effet, le philosophe ne doit pas se contenter de diagnostiquer le mal. Il doit aussi, dans son approche clinique, prescrire le remède adéquat pour éradiquer le mal.

Dans une telle approche constructive, Platon imagine une cité idéale dont l'enjeu est de servir de paradigme à la réflexion sur la paix sociale. Le principe fondamental de cette cité est la hiérarchie. En effet, la cité idéale de Platon est hiérarchiquement organisée. Inspirée du « parallélisme d'Hésiode entre hiérarchie des hommes et hiérarchie des métaux » (J.-M. Piotte, 1997, p. 19), elle est semblable à une pyramide à trois niveaux. Le bas ou encore l'infrastructure, selon le vocabulaire de Karl Marx, est constitué de la classe des artisans. Occupés aux activités économiques et productives, ils assurent la subsistance matérielle de la cité. Leur rôle, bien que fondamental, est subordonné à un ordre supérieur, car ils ne disposent pas des compétences nécessaires pour diriger. Ainsi, au-dessus d'eux, se situe la classe des soldats. Celle-ci est chargée de protéger la cité et d'en garantir la stabilité face aux menaces extérieures ou aux désordres

internes. Les gardiens doivent être formés à l'obéissance, au courage et à la discipline, des qualités indispensables pour maintenir l'équilibre. Au sommet de cette hiérarchie se trouvent les philosophes, détenteurs de la sagesse et de la connaissance du bien en soi. Leur rôle est central, car ils sont les seuls à posséder la capacité de gouverner avec justice. Platon affirme que le philosophe-roi, grâce à sa maîtrise des idées et à sa quête incessante de vérité, est en mesure de prendre des décisions éclairées au service de la collectivité. C'est cette élite intellectuelle qui garantit l'harmonie entre les différentes classes et assure que chaque individu occupe une place conforme à ses aptitudes naturelles développées par l'éducation. Ils conduisent la politique générale de la cité et ils sont aidés dans leur tâche par la classe des soldats qui jouent le rôle d'auxiliaires.

Selon le philosophe, cette structure hiérarchique n'a rien d'arbitraire. Elle repose sur une conception méritocratique où chacun exerce la fonction qui correspond à sa nature, mieux à ses talents développés par l'éducation. Avec les trois classes fonctionnelles, la cité ne doit pas être double ou triple. C'est dire qu'elle ne doit souffrir d'aucune division. Elle doit relever le défi de la paix sociale en formant un tout harmonieux et paisible. Ainsi, la paix sociale durable repose sur une justice distributive dont le principe est l'égalité. Avec ce principe, les responsabilités sont réparties selon les capacités de chacun, et non selon des critères hasardeux (comme le tirage au sort) ou des ambitions personnelles. Le philosophe valorise ainsi la compétence et l'égalité géométrique des citoyens.

Il n'est pas superflu de préciser ici que Platon distingue deux formes d'égalité. D'une part l'égalité qu'Aristote, dans son *Éthique à Nicomaque*, appelle l'égalité arithmétique. Selon Platon, cette égalité permet de contenter le peuple sans toutefois avoir en vue la justice. C'est une égalité de subsidiarité qui permet d'éviter les séditions dans la cité. Mais cette égalité ne saurait répondre aux exigences de la justice véritable. D'autre part, il s'agit de l'égalité qui répond à l'idéal de justice de Platon. Elle est la plus vraie et la meilleure.

Elle suppose bien sûr le jugement de Zeus et elle vient rarement au secours des hommes, mais tout le secours qu'elle

apporte aux cités et aux individus constitue pour eux un apport de biens. Au plus important, elle attribue davantage, et au plus petit elle attribue moins, donnant à chacun une juste part en proportion de la nature ; et tout naturellement elle accorde dans tous les cas aux mérites de plus grands honneurs, tandis qu'à chacun de ceux qui sont le contraire de la vertu et pour l'éducation, elle dispense ce qui leur convient suivant cette proportion. (Platon, 2011, 757 c).

Cette seconde égalité qui n'est autre que l'égalité géométrique valorise la vertu. Elle intègre les distinctions légitimes entre les citoyens ou encore entre les différentes classes de la cité. On le sait, dans la cité idéale du philosophe, tous les citoyens n'ont pas les mêmes compétences. Ainsi, le principe de spécialisation sur lequel se fonde la hiérarchisation des classes permet à chaque citoyen d'occuper la place qui répond à sa compétence. Contrairement à l'égalité arithmétique, l'égalité géométrique accorde une place de choix à l'éducation et permet de fonder une société juste, compétitive, et qui offre aux citoyens une paix sociale durable. Elle doit alors être l'objectif de tout excellent législateur.

En somme, l'égalité que prône Platon est l'égalité géométrique. Elle réalise la justice en accordant à chacun la place due à sa compétence. J.-M. Piotte (1997, p. 19) résume cette idée en écrivant : « À l'égalité arithmétique prônée par les partisans de la démocratie, Platon oppose l'égalité géométrique, l'égalité proportionnelle à la nature, la fonction, la vertu de chaque classe. À chaque classe son devoir et son dû afin que la justice soit réalisée au sein de l'État ». Dans la réflexion sur la justice, l'égalité arithmétique mérite d'être dépassée. M. Bessone (2000, p. 37) entreprend cette tâche en écrivant :

L'égalité prise comme principe ne coïncide pas nécessairement avec la justice, qui se caractérise par l'impartialité dans l'application d'une règle. On passe alors de l'égalité arithmétique, où tous les membres de la société doivent recevoir une même quantité de biens de base, à l'égalité géométrique : n'est-il pas plus juste, plutôt que de

donner la même quantité à chacun, de proportionner les distributions en fonction de certains critères ? Mais quels sont ces critères ? On peut choisir de répartir les biens selon les besoins, et c'est ce que préconise Marx pour la seconde étape de la société communiste, selon le travail (temps de travail, pénibilité – c'est la solution de la première étape de la société communiste), ou selon le mérite.

L'égalité géométrique théorisée par Platon a un avantage certain. Elle permet de justifier l'alternance au pouvoir, car celle-ci (l'alternance) se fonde sur l'égalité des compétences. Ainsi, les dirigeants façonnés par Platon dans *La République* « ordonneront la cité et les particuliers comme ils se sont ordonnés eux-mêmes, pendant tout le reste de leur vie, chacun à son tour ». (Platon, 2011, 540 a-b). Ici, il ne s'agit plus d'une direction ouverte à tout le peuple, au nom du principe de l'égalité arithmétique. La gouvernance concerne les personnes douées de la même et haute compétence : savoir les philosophes. Ils peuvent alors procéder à une alternance à la tête de la cité. Par ailleurs, il n'est pas superflu de préciser que cette égalité n'admet aucune discrimination basée sur le genre. L'homme et la femme, doués de la même compétence, sont égaux. S'adressant à Glaucon qui faisait l'éloge des dirigeants de la cité idéale, Socrate précise : « et les dirigeantes aussi (...). Ne crois pas que ce que j'ai dit concerne plus les hommes que les femmes, celles d'entre elles en tout cas qui naissent avec des naturels adéquats ». (Platon, 2011, 540 c).

L'idée de l'égalité géométrique justifie, aux yeux de Platon, l'alternance au pouvoir. Elle introduit le critère de la compétence dans la gestion politique de la cité, et permet de la préserver de toute décadence. Elle est le principe de la justice véritable qui fonde la paix sociale. Autrement dit, sans justice, il n'y a pas de paix sociale durable. C'est pourquoi Platon énonce sa célèbre thèse du philosophe-roi ou du roi-philosophe. Car, pour lui, « toute société se transforme par le haut, c'est-à-dire à partir de l'élément qui y détient le pouvoir de gouverner ». (Platon, 545 d). C'est donc faute de mérite des dirigeants que l'on assiste à une dégradation de la qualité de vie de la cité. C'est par le haut que la corruption s'invite dans la cité pour ensuite la conduire vers la décadence. Cette valorisation de la justice dont le principe est

la compétence est traduite dans le langage moderne par l'idée de bonne gouvernance, qui induit une hiérarchie, une distinction entre ceux qui savent gouverner et ceux qui ne le savent pas. Elle signifie que seuls les experts peuvent adopter des décisions d'intérêt public. C'est dire que la direction des affaires publiques est une question d'experts ou de spécialistes. Ainsi, tous les citoyens ne peuvent participer à des décisions politiques importantes sur la gestion des affaires publiques. On le voit, la volonté qui sous-tend la bonne gouvernance est la recherche de l'excellence ou encore de la compétence. Dans le monde moderne, la démocratie révèle ainsi ses limites, déjà signalées par Platon.

La cité idéale imaginée par Platon est bien plus qu'une utopie : elle constitue un modèle normatif pour penser les conditions d'une paix sociale durable. Elle illustre une organisation où chaque individu, à travers la discipline, l'éducation et le respect de l'ordre, contribue au bien commun et à la stabilité de la communauté.

2. Saint Augustin et la valorisation de l'ordre divin

Témoin du conflit à l'intérieur de l'homme ayant donné naissance aux deux cités, saint Augustin opte pour le respect de l'ordre divin. Par son expérience de la question du mal liée à la dislocation de l'âme humaine, il critique la cité terrestre fondée sur l'amour de soi caractérisé par l'orgueil. Son objectif est de valoriser la cité céleste qui a pour fondement l'amour de Dieu et l'amour du prochain qui aboutissent nécessairement à la paix sociale.

2.1. La critique de la cité terrestre

La cité terrestre est une cité des hommes qui a sa source à l'intérieur de l'homme perverti et qui est caractérisée par l'orgueil qui est en l'homme. Elle est donc née de la désobéissance de l'homme. En effet, la division à l'intérieur de l'âme humaine a donné naissance à deux cités selon saint Augustin. La cité terrestre a pour caractéristique l'orgueil de l'homme et dans cette cité, l'amour de soi domine jusqu'au mépris de Dieu. Également dans cette cité, il n'y a pas de paix véritable. Car, « la paix de l'homme mortel avec Dieu, c'est

l'obéissance bien ordonnée dans la foi sous la loi éternelle ; la paix des hommes c'est leur concorde bien ordonnée » (S. Augustin, 1960, pp.109-111, Trad. G. Combes ?). Or, les hommes de la cité terrestre ne respectent pas l'ordre naturel du monde. Elle préfère jouir des objets plutôt que de jouir du créateur de ces objets. De ce fait, le philosophe-théologien affirme que cette cité « ... ne vit pas de la foi. Elle recherche la paix temporelle, et l'unique but qu'elle se propose dans la concorde qu'elle tâche d'établir parmi ses membres, c'est de jouir plus aisément du repos et des plaisirs. » (S. Augustin, 2018, pp.1574-1575, Livre XIX, XVII). Ici, nous comprenons que l'homme agit par orgueil et méchanceté quand il décide de faire les choses par lui-même sans le concours de Dieu. D'où son désir et son obsession de domination.

Aussi, dans cette cité, le respect des lois est une corvée pour les hommes, car ils semblent être ennemis de l'ordre et de la justice. En fait, chacun veut faire sa loi parce qu'ils sont dominés par l'orgueil et l'égoïsme. Or, le moi dominant crée toujours des troubles, vu qu'il ne tient jamais compte des autres. L'autre devient juste un tremplin pour atteindre son objectif et il demeure esclave de ce moi orgueilleux qui oublie qu'il est un être créé pour soumettre la nature et toutes ses composantes à l'exception de l'homme son semblable. C'est pourquoi Dieu dit « soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Soyez les maîtres des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre » (Genèse, 1-28). Selon la loi divine, l'homme devrait soumettre tous les objets et non le contraire. Et Augustin d'ajouter « après avoir créé l'homme raisonnable et l'avoir fait à son image, il n'a pas voulu qu'il dominât sur les hommes, mais sur les bêtes. » (S. Augustin, 2018, p.1572, Livre XIX, XV). L'homme serait donc le maître qui soumet toutes choses.

Malheureusement, l'homme se laisse soumettre par ces objets dont il est le maître et cherche maintenant à dominer son frère car il s'est rendu lui-même esclave. Il pervertit sa volonté et sa raison tout en tordant le cou à la loi divine. La désobéissance, l'injustice et le manque d'amour caractérisent cette cité des hommes qui ont choisi d'aimer les objets plutôt que celui qui est l'auteur de ces objets. Jouir de Dieu était leur finalité dans le plan de Dieu, mais l'habitant de la

cité terrestre décide de se laisser dominer par son orgueil au point de se faire l'égale de Dieu. Dans son désir d'être comme Dieu, il falsifie tout ce qu'il a reçu de son Créateur et s'éloigne de Lui ; d'où son amour falsifié qui aboutit à la haine, à la jalousie et au mépris de l'autre. Alors que « l' me est ontologiquement « orientée vers Dieu » (M. Neusch, 2011, p.131). En s'éloignant de son Créateur, l'âme humaine perd le sens des valeurs humaines qu'elle était censée manifester pour un mieux vivre sociétal.

En conséquence, la cité terrestre ne connaît pas la véritable paix parce que les hommes qui la gèrent, ne travaillent pas par amour de Dieu encore moins pour le prochain. Les dirigeants de cette cité jugent et dirigent par orgueil et par mépris. Elle est remplie de tous les maux conduisant à la guerre. Car en celle-ci « les princes sont dominés par la passion de dominer sur leurs sujets. » (S. Augustin, 2018, p.1374, Livre XIV, XXVIII). En effet, dans une telle cité, l'injustice commence par la cellule familiale. Or, la paix d'une société commence par celle de la cellule familiale c'est-à-dire celle de la maison qui est « une juste correspondance entre ceux qui y commandent et ceux qui y obéissent » (S. Augustin, 2018, p.1569, livre XIX, XIII). La justice, en effet, est absente dans la cité terrestre si nous partons du fait qu'elle a pour « rôle de rendre à chacun ce qui lui est d  » (S. Augustin, 1960, p.69, Livre XIX, IV). En réalité les plus forts exercent une sorte de justice qui n'en n'est pas une, car les gouvernants de ce monde expropri nt les biens de leurs administrés. Ainsi, dans cette cité, l'homme vit par égoïsme car il gouverne par amour propre et pour qu'on parle de paix dans une telle cité, il faut que l'homme arrive à vaincre son amour propre. C'est dans cette perspective que saint Augustin qui désire exp rimer la paix reçue de Dieu dans la société au travers de la concorde entre les hommes d'une même société propose la cité céleste qui, elle, sera basée sur l'amour de Dieu pour les hommes et réaliser par ceux-ci.

2.2. La cité de Dieu comme paradigme de la paix sociale

La cité de Dieu est la cité idéale de Saint Augustin pour que l'homme puisse vivre selon les vertus de l'âme humaine. En réalité, la cité de Dieu est une cité dans laquelle les hommes vivent selon les commandements de Dieu. Ils mettent en application la loi d'amour du

Créateur « aimer son prochain comme soi-même » (Marc, 12, 31) car l'amour ne fait de mal à personne. Respecter ce commandement d'amour, commence par le respect de l'ordre préétabli dans la mesure où respecter l'ordre, c'est aimer Dieu, auteur de cet ordre d'amour. En effet, l'ordre de Dieu est un ordre d'amour vu que nous sommes créés par amour et pour l'amour. C'est donc à juste titre qu'ontologiquement parlant, la finalité de l'être humain soit l'amour ; car quand l'amour ne règne pas dans la cité des hommes on assiste à la recrudescence de la violence qui est un élément focal du désordre social. Dans ce contexte E. Gilson (1982, p.231) nous dit que « pour ceux qui vivent du vieil homme, les biens de la cité sont des biens dont ils jouissent ». Or, dans cette jouissance des objets, il cherche à toujours dominer l'autre plutôt que de l'aimer. C'est face donc à la passion et aux dérives du pouvoir qu'Augustin propose cette anthropologie pour guérir l'humanité de la maladie du pouvoir.

Également, la cité de Dieu de Saint Augustin est un paradigme de paix social, car c'est une cité dans laquelle l'homme déchiré par le péché et séparé de Dieu accepte de revenir à son Créateur. C'est la cité des hommes convertis qui vivent de l'amour de Dieu pour aimer leurs frères les humains selon l'ordre d'amour de Dieu et « les princes et les sujets s'assistent mutuellement, ceux-là par leur bon gouvernement, et ceux-ci par leur obéissance » (S. Augustin, 2018, p.1374, Livre XIV, XXVIII). C'est la communauté des hommes guéris du mal qui apprennent à aimer dans le service du pouvoir et non à dominer. Dans cette cité, les hommes acceptent de faire les choses comme Dieu le veut et non comme ils le veulent, car c'est la volonté d'être par soi-même et pour soi qui est la cause de tous les maux de la cité terrestre vu que ce vouloir par soi est l'orgueil. Pour le Docteur de la grâce donc, « la paix de la cité céleste, c'est la communauté parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et dans la jouissance mutuelle en Dieu » (S. Augustin, 1960, p.111, Livre XIX, XIII). Dans cette définition de la paix, saint Augustin lie la paix à l'ordre et à la justice.

En réalité, pour qu'il y ait la paix, c'est-à-dire la concorde dans une cité, il faut bien que les hommes de cette cité respectent l'ordre qui « est la disposition des êtres égaux et inégaux, désignant à chacun la place qui lui convient » (S. Augustin, 1960, p111, Livre

XIX, XIII) et préétablit par l'ordonnateur de la nature. Or, l'ordre se maintient par la pratique de la justice qui commande d'aimer et de servir Dieu seul afin d'aimer le prochain. Et c'est cette triade qu'Augustin exprime par la « juste paix ». La juste paix est la manière dont le peuple est traité dans l'ordre voulu par Dieu et avec justice étant donné que « le peuple est une réunion d'êtres raisonnables qui s'unissent afin de jouir paisiblement ensemble de ce qu'ils aiment. » (S. Augustin, 2018, p.1584, Livre XIX, XXIV). Et ce qu'ils aiment et devraient nécessairement aimer, c'est le souverain bien de l'âme. En effet, l'amour est ce qui doit nous porter en tout et partout afin de vivre dans la vraie paix. En ce sens, nous pouvons dire avec le philosophe-théologien que « mon poids, c'est mon amour. Où que je me porte, c'est lui qui me porte » (S. Augustin, 1982, Livre XIII, 9(10), p.373, Trad. Louis Mondadon).

Conclusion

En définitive, Platon et Saint Augustin sont deux penseurs de la paix sociale. Certes, leurs projets philosophiques diffèrent quant aux moyens d'atteindre cet idéal, mais leurs enjeux sont identiques, savoir établir un ordre juste et stable, fondé sur la sagesse et la quête du bien. Platon fonde sa cité idéale sur une hiérarchie rigoureuse et une éducation philosophique destinée à former des gouvernants éclairés, garants de l'harmonie sociale. Saint Augustin, quant à lui, inscrit la paix véritable dans une perspective eschatologique, affirmant que la cité terrestre ne pourra jamais réaliser une justice absolue, celle-ci n'étant accessible qu'en Dieu.

La cité idéale de Platon et la cité de Dieu de Saint Augustin constituent des modèles normatifs pour penser les conditions d'une paix sociale durable. Leur héritage demeure une source de réflexion précieuse pour toute société soucieuse d'instaurer une paix durable. Leurs projets philosophiques demeurent des paradigmes incontournables pour interroger les fondements de la paix sociale. Ils nous rappellent que la paix sociale ne saurait se réduire à une simple absence de conflits, mais elle repose sur un ordre fondé sur la justice, la vertu et une bonne vision du bien commun. En ce sens, la réflexion de Platon et de Saint Augustin continue d'éclairer les débats

contemporains sur l'harmonie sociale et les conditions d'un vivre-ensemble durable.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1990, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin.
BESSONE Magali, 2000, *La justice*, Paris, Flammarion.
BRISSE Luc, 2017, *Platon*, Paris, Les Éditions du Cerf.
MULLER Robert, 1997, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Jean Vrin.

NGUIDJOL Antoine, 2009, *Histoire des idées politiques : De Platon à Rousseau*, Paris, l'Harmattan.

PIOTTE Jean-Marc, 1997, *Les grands penseurs du monde occidental : l'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides.

POPPER Karl, 1979, *La société ouverte et ses ennemis : l'ascendant de Platon*, traduit de l'anglais par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil.

PLATON, 2011, Lettre VII, *Œuvres Complètes*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion.

PLATON, 2011, Lois, *Œuvres Complètes*, traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion.

PLATON, 2011, République, *Œuvres Complètes*, traduction de Georges Leroux sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion.

AUGUSTIN SAINT, 1960, *Cité de Dieu*, Trad. Gustave Combès, Paris, Desclée de Brouwer.

AUGUSTIN SAINT, 1982, *Confessions*, Trad. Louis Mondadon, Paris, Pierre Horay.

AUGUSTIN Saint, 2018, *Confessions, Œuvres philosophiques complètes*, Tome II, traduction sous la direction de Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean-Baptiste RAULX, Paris, Les Belles Lettres.

AUGUSTIN Saint, 2018, *Cité de Dieu, Œuvres philosophiques complètes*, Tome II, traduction sous la direction de Jean-Joseph-François POUJOULAT et Jean-Baptiste RAULX, Paris, Les Belles Lettres.

GILSON Etienne, 1982, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin.

NEUSCH Marcel, 2011, *Saint Augustin Splendeur et misère de l'homme*, Paris, Cerf.