

## La Cité Idéale de Platon face à la Problématique de la Bonne Gouvernance

**Kouassi Koffi Roland**

*Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)*

### Résumé

*Aujourd'hui la bonne gouvernance est associée à la mise en place de structures, d'institutions, de principes et de règles. Pour nous, il suffit de mettre en place une juridiction ou encore de dédier un ministère à la bonne gouvernance, pour que la gouvernance soit bonne. La bonne gouvernance devient de facto structurelle. Il est clair que l'existence des institutions et des mécanismes ne sauraient à eux seuls garantir l'excellence de la gouvernance. La gouvernance est d'abord une exigence individuelle de vertu avant de s'exporter et de s'apprécier collectivement. En d'autres termes toutes les institutions et les lois dédiées à la bonne gouvernance n'auront d'impacts significatifs dans la société que si les hommes au cœur du système de la gouvernance, cultivent en eux la vertu. Dans ce sens, la cité idéale de Platon nous apparaît comme un modèle important de cette conception de la gouvernance.*

**Mots clés :** Développement - Ethique - Gouvernance - Justice - Politique

### Abstract

*Contemporary discourse on good governance tends to associate it with the establishment of formal structures, institutions, principles, and regulatory frameworks. Within this paradigm, the creation of judicial bodies or the designation of ministerial departments devoted to good governance is often considered sufficient to qualify governance as "good." Thus, good governance is reduced, de facto, to a structural phenomenon. However, such a reduction remains theoretically insufficient. The mere existence of institutional arrangements and procedural mechanisms cannot, in itself, ensure the excellence of governance. Governance must first be understood as an ethical imperative grounded in individual virtue, prior to its externalization and evaluation at the collective level. Put differently, institutional and legal frameworks aimed at promoting good governance can only produce substantive societal effects insofar as the agents operating within these systems cultivate an internal disposition toward virtue. From this*

*perspective, Plato's conception of the ideal city (kallipolis) provides a paradigmatic framework for rethinking governance.*

*Keywords : Development - Ethics - Governance - Justice - Politics*

## **Introduction**

La question de la gouvernance est une préoccupation importante au cœur de nos Etats. Elle est importante en ce sens qu'aujourd'hui l'on aspire à l'excellence dans toutes les entreprises humaines. L'excellence au niveau de la gouvernance est qualifiée de bonne gouvernance. Dans cette perspective, des indicateurs de la gouvernance sont clairement définis notamment par la Banque Mondiale. René NGuetitia Kouassi (NGuetitia, 2012, p.83) énonce ces indicateurs comme étant :

- la liberté de parole et de responsabilité ;
- la stabilité politique et l'absence de violence ;
- le fonctionnement de l'Etat ;
- la qualité de la réglementation ;
- l'Etat de droit et le contrôle de la corruption.

Une analyse attentive de ces indicateurs révèle que 4/6 de ces principes ont une valeur éthique et seulement deux ont une valeur technique. Pourtant ce qui nous est donné de voir est que dans nos sociétés, la bonne gouvernance s'apprécie souvent du point de vue structurel. Aussi, est-il que la réalité est là malgré tous les organes mis en place, les textes de lois, les règlements et procédures mis en place, la bonne gouvernance demeure un défi véritable pour nos sociétés. Cette analyse nous permet de dire que la bonne gouvernance ne se réduit pas à la mise en place d'institutions. D'ailleurs aujourd'hui plus que jamais les mécanismes de gouvernance foisonnent dans nos Etats, malheureusement la défaillance de gouvernance se fait de plus en plus persistante. Cela nous permet de saisir que la solution n'est certainement pas institutionnelle mais assurément

elle est fondée sur les vertus individuelles, sur l'éthique. En prenant en compte le fort attachement des principes de la gouvernance aux valeurs morales, et considérant l'intérêt de Platon pour l'articulation éthique/politique dans la construction de la cité idéale, le choix de ce dernier s'impose pour cette étude. Platon fonde l'action politique sur les valeurs de justice, d'équité. Son isomorphisme entre l'âme et la cité se présente comme un paradigme intéressant puisqu'il montre que l'harmonie sociale est le reflet de l'harmonie intérieure. Partant de tout ceci nous nous interrogeons : l'idéalisme platonicien de gestion politique est-il un modèle de bonne gouvernance ? La réponse à cette question nous amène à élaborer d'autres interrogations. Dans quelle mesure l'articulation éthique/politique chez Platon est-elle facteur de bonne gouvernance ? En quoi la justice est-elle une exigence sociale pour garantir une politique de gouvernance solide d'un Etat ? La justice sociale comme gage du vivre ensemble, n'est-elle pas gage de bonne gouvernance ? Notre but en nous appuyant sur Platon est de montrer que la bonne gouvernance est beaucoup plus une question de vertu individuelle avant d'être une vertu en matière de gestion de la société. Pour ce faire, nous structurons notre contribution autour de trois axes. D'abord il s'agira de présenter l'articulation éthique/politique chez Platon comme facteur de bonne gouvernance. Ensuite, nous indiquerons que la justice est une exigence sociale pour garantir une politique de gouvernance solide d'un Etat. Enfin, nous montrerons que la justice sociale est fondement du vivre ensemble, gage de bonne gouvernance. Deux méthodes nous aideront dans notre approche. La méthode analytique pour saisir et comprendre les concepts qui structurent cette étude. La méthode critique qui nous aidera au-delà de l'analyse conceptuelle, à saisir les forces et les faiblesses des idées de la pensée de Platon, présentée comme une pensée modèle dans le cadre de cette étude.

## **1. L'articulation éthique/politique chez Platon comme facteur de bonne gouvernance**

L'une des caractéristiques essentielles de la pensée politique de Platon est son souci de l'articulation éthique/politique. Cette caractéristique se présente comme principe de bonne gouvernance. En quoi cette articulation éthique/politique est-elle facteur de bonne gouvernance ?

### ***1.1. De la morale platonicienne comme fondement de la cohésion sociale, gage du développement***

La morale de Platon constitue un pilier essentiel de sa pensée politique. La vertu au cœur de La République est bien la justice, vertu qui établit l'ordre dans la cité.

En effet, au livre I de La République, la question de la définition de la justice (Platon, 2011, I, 331c) s'énonce comme la préoccupation majeure autour de laquelle va tourner toute la trame de l'œuvre. Il s'agit donc en réalité de s'interroger sur la morale. Saisir la justice revient à définir la morale. La justice, Platon l'expliquera comme ordre lié à la spécialisation des tâches dans la société.

À la vérité, la justice dont nous parlions plus haut n'est qu'une des vertus de l'âme humaine. On le voit bien avec l'exemple de Platon concernant les bêtes et les esclaves (Platon, 2011, IV, 430b). Le courage dans la cité est le fait des guerriers. Les gouvernants peuvent être courageux mais cela ne fera pas de la cité une cité courageuse puisque leur vertu propre, c'est-à-dire celle des gouvernants, n'est pas d'être courageux. D'ailleurs Platon n'estime pas que « le fait que les autres membres de la cité soient lâches ou courageux serait décisif pour rendre la cité lâche ou courageuse » (Platon, 2011, 429b). C'est uniquement

par les guerriers, cette partie de la cité, qu'on jugera de son caractère courageux ou non.

Le courage fait place à une autre vertu, la modération (Platon, 2011, IV, 430c). Platon la définit comme « une certaine forme d'ordre harmonieux, elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs » (Platon, 2011, IV, 430e). La modération est aussi traduite par tempérance et c'est cela qu'Annas souligne lorsqu'elle dit que « modération est la traduction de *sôphrosunê*, terme souvent rendu par tempérance » (Annas, 1993, p. 146). En général, la modération est appréhendée comme la qualité consistant à éviter tout excès, à garder une juste mesure. Elle est synonyme de sobriété, de mesure, de prudence, de précaution. Platon ne s'écarte pas de ce sens dans la définition que nous avons citée plus haut. Ainsi, la modération n'interdira pas la satisfaction d'un plaisir ou d'un désir, mais elle prescrit une certaine mesure dans cette satisfaction. Dans ce sens, tel ou tel plaisir ou désir sera abandonné au profit d'un tel autre au nom de ce souci de la mesure.

Aussi, lorsque Platon définit la modération, il appuie sa définition par une illustration qui affine davantage le sens de cette vertu. En effet, il estime que la modération se perçoit à travers les expressions *plus fort que soi-même* et *plus faible que lui-même* (Platon, 2011, IV, 430e). Cela suppose selon lui qu'en l'homme coexistent deux réalités : « quelque chose de meilleur et quelque chose de pire » (Platon, 2011, IV, 431a). La modération consiste dans le fait que, du combat engagé entre ces deux réalités, celle désignée comme meilleure l'emporte sur le pire. Dans la cité idéale, cette vertu se manifestera de deux façons.

Premièrement, il conviendra, pour que cette vertu advienne dans la cité, que la sagesse domine les désirs. En ce sens Platon affirme que « les désirs de la foule ordinaire sont dominés par les désirs de la sagesse qui résident dans la minorité » (Platon, 2011, IV, 431b). Dans l'ordre normal établi dans la

cité idéale, c'est la sagesse qui commande, puisqu'elle est le dépôt de ceux « qui sont doués d'un naturel excellent et qui ont pu recevoir la meilleure éducation » (Platon, 2011, IV, 431c).

Deuxièmement, ce leadership de la sagesse doit être un leadership reconnu et accepté de tous les autres. Que les gouvernants et les gouvernés établissent entre eux un consensus afin que les uns gouvernent et que les autres soient gouvernés, les gouvernés reconnaissant effectivement la légitimité des gouvernants. Platon décrit cela de la façon suivante : « d'un autre point de vue, s'il existe une cité dans laquelle ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés ont la même opinion concernant ceux qui doivent diriger, alors c'est certainement dans cette cité-ci que cela se produira », c'est-à-dire la modération (Platon, 2011, IV, 431c). Annas affirme à ce propos qu' « il n'y a de modération à la fois chez les gouvernants et les gouvernés qu'au sens où le comportement des uns comme des autres est fondé sur la vision commune de ce leadership » (Annas, 1993, p. 147).

Comme nous pouvons le noter, cette vertu n'est pas en réalité inhérente à une classe en particulier mais elle préside à chacune. Précisément il s'agit de la collaboration des différentes classes. Cette collaboration se réfère à la vertu propre de chaque classe, en donnant la prééminence à qui revient la prééminence. C'est pour cette raison que Platon affirme que « la modération n'agit pas de cette manière, elle s'étend en fait totalement à travers la cité tout entière, faisant chanter le même chant au diapason, à ceux qui sont les plus faibles comme à ceux qui sont les plus forts, et aussi à ceux qui se tiennent au milieu, que tu veuilles les considérer du point de vue de leur sagesse ou du point de vue de leur force, ou encore de leur nombre, de leurs richesses ou de quoi que ce soit de ce genre » (Platon, 2011, IV, 432a, 1993). Annas fait le constat chez Platon et elle écrit que « la modération dans la cité ne tient pas au rôle tenu par telle ou telle classe, tandis que l'activité des autres serait indifférente » (Annas, 1981, p. 147). En réalité la modération est une sorte

d'harmonie (Platon, 2011, IV, 431e, 1993) à l'intérieur et entre les vertus.

Nous constatons d'ailleurs sa ressemblance avec la justice puisque cette dernière engage dans sa définition l'ensemble des trois classes. Dans *Le Banquet*, ce rapprochement entre la modération et la justice se voit lorsqu'il s'est agi d'évoquer la gestion de la cité. Cette activité considérée comme « la plus haute et la plus belle de la pensée » (Platon, 2011, 209a,) est appelée d'un double nom : modération et justice. Le connecteur *et* ici qui relie les deux termes a la valeur alternative du *ou* (Platon, 2011, 209a). Notre conviction qu'il ne s'agit de deux choses se fonde sur l'usage au singulier du terme *nom* (Platon, 2011, 209a). Si cela n'était pas ainsi il aurait été plus simple de dire *les noms* pour respecter la syntaxe. Dans cette logique nous pouvons donc affirmer que la modération est la même chose que la justice dans le cadre ici de la gestion de la cité.

En clair, la morale de Platon dans la cité idéale instaure le respect scrupuleux de l'ordre dans la spécialisation des tâches et des fonctions sociales. Dans ce sens, il existe une cohésion véritable dans la société. La bonne gouvernance de la société sur cette base demande la mise en place de procédures claires sans ambiguïtés aucunes. Mais au-delà des textes et réglementations, c'est la capacité de chacun à agir conformément à ses prérogatives qui garantira la cohésion et la stabilité dans la société. Pour ce faire l'action politique doit être accompagnée par l'éthique.

### ***1.2. L'exigence éthique de l'action politique chez Platon, facteur de stabilité politique et de développement***

Lorsque l'on aborde conjointement la question de l'éthique et celle de la politique, nous sentons un malaise. Les choses se passent comme s'il était difficile voire impossible de concilier les deux termes. Paul Ricœur, reprenant la pensée de Max

Weber, a pu dire que la politique casse l'éthique en deux (Ricœur, 1986, p. 447). Cette réaction donne à croire qu'au fond, une pensée articulant l'éthique et la politique serait foncièrement absurde. Il existerait donc une impossible conciliation entre les deux notions si nous nous en tenons aux dires de Max Weber. Pourtant, au regard des crises multiples que connaissent nos sociétés, lesquelles sont principalement d'ordre ou d'origine politiques, nous sommes en droit d'exiger un accompagnement éthique de l'action politique. Justement la pensée politique de Platon fait la part belle à la dialectique entre ces notions.

L'instinct grégaire de l'homme tend à se manifester sans cesse aux dépens de ses semblables. Ainsi, il est porté constamment à rechercher pour lui le meilleur, en mettant en veilleuse ce qui est de l'intérêt communautaire. L'éthique est donc une nécessité en ce sens que même les règles qui sont érigées en normes relèvent assez couramment de l'arbitraire. Cet état de fait fragilise davantage la société. L'éthique se définira alors comme la norme des normes, indispensable pour maintenir une atmosphère vivable dans la société. Dans cette perspective, son articulation avec la politique se présente comme indispensable dans l'atteinte de cet objectif.

Pour Platon, la fin de l'action politique doit viser l'intérêt général, le bien de la cité entière. Il ne s'agit pas, pour le gouvernant, d'agir en sa propre faveur, encore moins dans l'intérêt de son clan, ni de son cercle le plus proche. D'ailleurs pour Ngoma-Binda, « un leader politique d'excellence est une personne, homme ou femme, dotée de hautes qualités intellectuelles et vêtue de grandes vertus morales et politiques » (Ngoma-Binda, 2009, p.66). Dans *La République* (Platon. 2011, VII, 519c), nous constatons que ceux qui ont pu être en contact avec le Bien ont été contraints de le faire non pas pour eux-mêmes, mais pour la société entière. Platon sera plus direct lorsqu'il affirme : Il n'importe pas à la loi qu'une classe particulière de la cité atteigne au bonheur de manière distinctive,

mais que la loi veut mettre en œuvre les choses de telle manière que cela se produise dans la cité tout entière, en mettant les citoyens en harmonie par la persuasion et la nécessité, et en faisant en sorte qu'ils s'offrent les uns aux autres les services dont chacun est capable de faire bénéficier la communauté. (Platon, 2011, VII, 519c-520a)

Plus loin, en parlant des hommes ayant un regard porté sur le Bien, il ajoute que, « c'est la loi elle-même qui produit de tels hommes dans la cité, non pas pour que chacun se tourne vers ce qu'il souhaite, mais afin qu'elle-même mette ces hommes à son service pour réaliser le lien politique de la cité » (Platon, 2011, VII, 520a). C'est d'ailleurs ce que souligne Terence Irwin lorsqu'il relève que « Socrate rappelle alors à Glaucon que la cité idéale n'est pas construite pour assurer un bien exceptionnel à telle ou telle classe de citoyens, mais pour assurer le bien-être de la cité entière (...) l'organisation de la cité idéale montre que le philosophe doit se soucier de choses en dehors de son propre bien » (Irwin, 1995, p. 320). À partir de là, Platon établit des principes qui président à l'action politique dans sa conception philosophique ; bien plus, il détermine le profil des gouvernants.

L'exigence que nous qualifions de primordiale, c'est la gestion de la chose publique par devoir. L'exercice du pouvoir ne doit pas être pris à la légère, il s'agit d'une mission hautement sérieuse car impliquant la vie et l'avenir de toute une société. Exercer le pouvoir par devoir voudrait dire que l'exercice du pouvoir doit être appréhendé comme un sacerdoce. Autrement dit, c'est l'exercer avec le plus grand sérieux, sans vouloir tirer un profit personnel. Justement Jean Luccioni souligne que l'art de la politique doit viser l'intérêt des gouvernés et non des gouvernants (Luccioni, 1958, p.107). Cette idée refuse la conception selon laquelle on gouverne pour son bien et son bonheur personnel. Ainsi de cette conception erronée de l'action politique, dérivent tous les maux liés à la gouvernance : corruption, népotisme, clientélisme, confiscation du pouvoir... .

L'exercice du pouvoir ne doit pas être un moyen de satisfaire nos ambitions. Cela justifie certainement l'intérêt de Socrate pour ceux qui sont moins empressés quand il s'agit de la gestion du pouvoir (Platon, 2011, VII, 520d). Il affirme que « c'est avant tout comme vers un devoir que chacun d'eux se portera vers le pouvoir » (Platon, 2011, VII, 520e). Comme le dit si bien Elie Phambu Ngoma-Binda, « il n'y a point de leadership d'excellence en dehors d'un souci cardinal, grand et permanent pour le peuple » (Ngoma-Binda, 2009, p.64). Les gouvernants sont également tenus de répondre à cette norme, cette exigence éthique qui encadre leurs actions. C'est cette dernière qui pourra les instruire et orienter leurs actions. Il s'agit de l'exigence de la justice comme norme sociale, mais aussi avant tout comme valeur morale individuelle.

## **2. La justice, une exigence sociale pour garantir une politique de gouvernance solide d'un Etat**

La justice est le fondement de la cité idéale, c'est elle la norme qui organise toutes les actions, qui fixe les tâches, qui guide les hommes dans leurs relations. Toute action dans la société doit se conformer à cette vertu. Dixsaut souligne que face à Thrasymaque Socrate « s'interroge sur le lien entre la justice et le bonheur » (Dixsaut, 1991, p. 327). Il y a donc sans doute un lien étroit entre la justice et le bonheur. Pour atteindre cette vérité, il y a nécessité d'être juste, donc d'agir avec mesure. C'est là aussi le sens du juste platonicien : la mesure. La notion de mesure encadre la réflexion éthique et politique des Grecs en général ; mais particulièrement, Platon en donne une assise philosophique beaucoup plus solide et consistante. En effet, dans le Protagoras, il évoque bien un art de la mesure, la métrétique qui guide les hommes dans la multiplicité des choix qu'ils ont à faire entre les actions de grandes dimensions, et celles de petites dimensions, entre le pair et l'impair. Le chemin de l'art de la

mesure est un chemin qui assure la sauvegarde de notre vie. Comment alors comprendre la relation entre cet art de la mesure et l'art politique ?

### ***2.1. L'art du mensonge comme expression de la justice sociale***

L'art de la mesure est la vertu qui accompagne les actions. Elle oriente et conduit la prise de la bonne décision. Ainsi, par elle notre vie est soumise à la mesure et ainsi elle est préservée des troubles. Comme Socrate l'affirme dans le Protagoras, nous évitons de mettre notre vie « sens dessus dessous » (Platon, 2011, 356d). La métrétique est présentée comme le fait de bien agir et de préserver la vie. Or l'agir dont il est question est avant tout l'agir politique. L'homme d'État doit user de cet art afin de conduire la cité au bonheur.

Dans le Politique, la métrétique peut être assimilée à l'art du tissage attribué au politique. C'est à elle que revient la tâche d'illustrer la puissance directrice de la vertu. Le tissage, « c'est l'opération consistant à entrelacer la chaîne et la trame » (Platon, 2011, 283b) afin de, « former un tissu » (Platon, 2011, 283a). La tâche du politique est de travailler avec mesure pour produire un tissu social qui apporte le bonheur. Dans Lettre VII Platon pouvait à juste titre, s'offusquer du style de vie qu'il lui a été donné d'observer à Syracuse ; un style de vie qui s'écarte de la vie de mesure, de tempérance. Il affirme à ce propos :

« Mais, une fois sur place, cette vie qui là-bas encore était dite heureuse, parce que remplie de ces tables servies à la mode d'Italie et de Syracuse, ne me plut nullement (...) vivre en s'empiffrant deux fois par jour et ne jamais se trouver au lit seul la nuit (...) voilà, en effet, des mœurs qui ne permettront jamais à aucun homme au monde, qui les aurait pratiquées depuis l'enfance, de devenir sage »(Platon, 2011, 326b-c).

En clair, la morale doit guider l'homme d'État. Il doit être épris de justice, et être habité par la tempérance, par la vérité.

Si l'éthique politique platonicienne lie vérité et action pratique ; comment alors comprendre l'usage du mensonge chez lui ? La préoccupation de l'homme a été de tout temps la recherche de la vérité. Ainsi, des divers avis sur la question, l'on retient que la vérité se dit de plusieurs façons et qu'elle demeure une quête. Le scepticisme estimera pour sa part que cette recherche est vaine, car l'esprit humain est incapable de parvenir à une certitude. Le disant, ce courant ne fait pas l'apologie du mensonge, mais simplement montre les limites de l'esprit humain à atteindre la vérité. Le mensonge est un défaut, une affirmation contraire de la vérité ; une altération de la vérité. Il est perçu donc comme étant un vice, un défaut duquel tout homme vertueux doit se détacher.

Depuis la République, le livre II précisément, la question du mensonge se trouve au centre du discours sur le pouvoir. Ainsi, l'on constate un usage du mensonge, lequel usage revêt plusieurs formes comme dans un acte de sublimation. Les notions de « raison d'État », « secret d'État » sont pour nous l'expression sublimée du mensonge au cœur de l'action politique. Au nom de la cohésion sociale, ces notions cachent bien souvent des vérités importantes. Le devoir de vérité et de redevabilité exigé au pouvoir public à l'égard du peuple voudrait qu'on lui rende compte de tout. L'on pourrait ici nous interroger ainsi : toutes les vérités sont-elles bonnes à dire ? La vérité doit être dite, c'est ce qui convient, mais tout se passe comme s'il était impossible de faire la politique sans recourir au mensonge. Or, l'exercice du pouvoir politique se veut la recherche de la vérité.

Dans cette perspective, l'usage du mensonge au cœur de l'action politique apparaît comme un paradoxe face à l'essence de l'action politique. Platon dans la constitution de sa cité idéale

fera deux approches de cette notion. Nous saisissons chez lui un paradoxe quant à l'usage du mensonge. Il exprime d'abord son indignation face à la fausseté contenue dans les histoires que les vieilles femmes, les nourrices racontent aux enfants à l'occasion de leur éducation initiale. Il s'en prend dans la République à la tradition homérique et hésiodique comme inscrivant le trouble dans l'âme des jeunes à travers les récits fictifs sur les dieux. Ce qui choque Platon, c'est « Le fait que l'on y mente d'une manière qui ne convient pas » (Platon, 2011, II, 377d). Ainsi, le mythe, du grec *muthos* prend ici une connotation péjorative en désignant non plus « parole » ou encore « avis qui s'exprime » ; mais un discours invérifiable, falsifié, tenu sur les dieux, les héros du passé.

Or comme le soulignent si bien Brisson et Pradeau, « aux yeux de Platon, le mythe traditionnel apparaît comme ce discours par lequel est communiqué tout ce qu'une collectivité donnée conserve en mémoire de son passé (...) et qu'elle transmet oralement d'une génération à une autre » (Brisson et Pradeau, 1998, p. 35). Cela signifie que l'éducation de toute la société est fondée sur du faux, sur du mensonge : c'est cela que Platon récuse. Si nous comprenons bien, Platon refuse que le mensonge guide les éducateurs. Pour lui, la vérité est une vertu qui doit habiter les éducateurs afin que par leurs enseignements ils montrent de bons exemples aux plus jeunes et que la vertu demeure dans la société.

Les mythes doivent par conséquent être reformés en extirpant la fausseté. Pourtant, la deuxième approche que Platon fait de la notion de mensonge ne montre plus de l'aversion, mais plutôt le définit comme un moyen. En effet, le gouvernant ou le législateur est seul habilité à utiliser le mythe, ce discours invérifiable, comme ciment de la cohésion sociale. Le mensonge devient ainsi la condition de la justice sociale ; c'est lui qui permet d'établir durablement les lois de la cité sans aucune contestation (Platon, 2011, V, 459c–d, 460a). Dans ce cas, il

devient noble et utile, voire indispensable. Mattéi dira dans ce sens que « Platon compose à son tour de beaux mensonges » (Mattéi, 2000, p. 247). En réalité, ce qui se passe c'est qu'il est impossible de gouverner les hommes en vue de leur bien sans faire appel à la puissance du mensonge.

Nous devons comprendre le mensonge dans cette perspective comme le choix d'un récit fondateur qui échappe à toute discussion, plutôt que comme le travestissement de la vérité. Justement, pour Mattéi, l'usage du mythe dans l'œuvre de Platon répond au souci de dévoilement, une sorte de propédeutique pour l'éducation des enfants. Dans *La République* (Platon, 2011, II, 376e–377a), Platon fait comprendre que le sens du mythe c'est d'éduquer. C'est tout le sens de la noblesse du mensonge utile, nécessaire pour l'équilibre de la cité idéale. C'est le sens du mythe des races dans *La République* (Platon, 2011, 414d–415d), utile pour justifier l'unité de la société.

Dans *Les Lois* (Platon, 2011, IV, 719c), afin de donner une consistance aux lois de la cité et amener tout le monde à y adhérer, leur promulgation est précédée d'un mythe. Face à cette double appréciation du mythe, Mattéi remarque que « la fonction paradoxale du mythe consiste à rompre ce mutisme de l'origine, *arkhé*, et à transmettre aux hommes la parole des dieux ». (Mattéi, 2013, p.247). Pour lui, la vérité est une vertu qui doit habiter les éducateurs afin que par leurs enseignements ils montrent de bons exemples aux plus jeunes et que la vertu demeure dans la société.

En réalité, ce qui se passe c'est qu'il est impossible de gouverner les hommes en vue de leur bien sans faire appel à la puissance du mensonge. Nous devons comprendre le mensonge dans cette perspective comme le choix d'un récit fondateur qui échappe à toute discussion, plutôt que comme le travestissement de la vérité. Justement, pour Mattéi, l'usage du mythe dans l'œuvre de Platon répond au souci de dévoilement, une sorte de

propédeutique pour l'éducation des enfants. C'est pour cette raison qu'il y a la nécessité chez Platon de rationaliser les mythes afin de promouvoir les valeurs de la justice sociale.

## ***2.2. La rationalisation du mythe chez Platon comme promotion de justice sociale***

Dans les Lois, comme indiqué plus haut, la promulgation des lois de la cité est précédée d'un mythe (Platon, 2011, IV, 719c). Un aspect important de l'usage du mythe est qu'il a ce souci de véhiculer des valeurs éthiques.

Les mythes, particulièrement ceux qui décrivent la vie dans le Hadès, présentent généralement un double regard de la destinée des âmes. Ils dépeignent ainsi les avantages post mortem d'une vie menée éthiquement et les désavantages d'une vie au contraire menée sans tenir compte de la morale. À partir de ces mythes, Platon transmet des valeurs éthiques dans la société. Le mythe d'Er dans la République, précisément au livre X, est un exemple édifiant. Aujourd'hui, nos sociétés connaissent sous une forme ou une autre l'usage du mensonge qui s'est incrusté dans le champ politique. Il est d'abord identifié comme une ruse, et ensuite comme dissimulation. C'est dans cette vision que s'inscrivait déjà Machiavel dans son œuvre *Le Prince*. En effet, il souligne la beauté et le mérite qu'a un prince de tenir sa parole, de gouverner dans l'intégrité. C'est d'ailleurs, la norme en matière de gouvernance.

Cependant, dans la réalité des faits, l'expérience quotidienne conduit le prince à ne pas tenir parole, donc à mentir. D'ailleurs, le fait de ne pas tenir parole a permis la réalisation de grandes choses. Machiavel dit en effet que « par expérience, de notre temps, (...) les princes qui ont fait de grandes choses ont peu tenu compte de la parole donnée et ont su par la ruse circonvenir les cerveaux des hommes : et à la fin ils ont dépassé ceux

qui se sont fondés sur la loyauté » (Machiavel, 2001, p.111).

La comparaison de l'efficacité des actions des gouvernants qui trompent avec l'inefficacité de ceux qui sont loyaux est un encouragement à la ruse que Machiavel donne. À la ruse d'ailleurs, il ajoute la force. C'est tout le sens des images du renard et du lion, le premier incarnant la ruse, le second la force. Il dit bien que « cette nature, il est nécessaire de bien savoir la colorer et d'être grand simulateur et dissimulateur » (Machiavel, 2001, p.112). Ce caractère du prince est légitimé par la volonté de survie du prince et partant de l'État.

Avec Machiavel, la ruse doit caractériser le prince et la manifestation de cette ruse est le non-respect de la parole donnée. Ne dit-on pas que la parole est sacrée ? N'est-ce pas, au demeurant, au nom de la parole donnée que le prince est élevé au rang de souverain ? Aujourd'hui, bien de nos gouvernants, élus sur la base de la parole donnée (le programme de gouvernement ou encore le projet de société), ne tiennent pas leurs engagements une fois à la tête de nos États. Aucune situation ne saurait prévaloir sur la parole donnée. Le respect de la parole donnée engage l'honorabilité de celui qui en toute connaissance de cause a donné sa parole. Le non-respect de la parole donnée, vu comme un double jeu, est très souvent à la base des conflits et troubles que connaissent nos sociétés.

La crise de la confiance conduit au découragement, au regret et finalement comme dans un acte d'expiation, l'on tente à tout prix de changer l'ordre établi. Malheureusement cela se produit presque toujours dans la douleur, et la souffrance. Machiavel encourage, comme nous le voyons, le mensonge, la ruse du prince dans l'intérêt de celui-ci.

Cependant tout autre est l'usage que fait Platon du mensonge. Il s'agit plutôt de mentir, de se taire ou encore de dire autrement dans l'intérêt de la cohésion sociale. Ce qui compte

c'est moins l'intérêt particulier du gouvernant que l'intérêt général. Le concept actuel de raison d'État ou secret d'État n'est à notre sens que l'expression contemporaine du « noble mensonge » platonicien. La fin justifiant les moyens, l'intérêt général est porté au-dessus de tout.

Ainsi, s'il est possible de tromper, voire supprimer physiquement pour que la cohésion sociale advienne, alors cela sera fait. Ce qui guide Platon, c'est l'idée de Bien, le bonheur de la cité et rien d'autre. C'est au nom de cette exigence que les mythes doivent être réformés et c'est au nom également de cette exigence qu'il fait usage du mythe. Cet usage du mythe a pour assise la justice. La justice elle-même est le fondement du vivre ensemble qui est un gage de développement.

### **3. La justice sociale fondement du vivre ensemble : gage de bonne gouvernance**

La question de la justice est un sujet très important, car elle est au cœur de la stabilité des relations sociales. C'est d'ailleurs la préoccupation politique majeure. Dans la Théorie de la justice, Rawls affirme que « la justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée » (Rawls, 2009, p. 29). Pour l'instauration de la bonne gouvernance, il y a nécessité de la justice sociale. Mais cette justice sociale doit s'appuyer sur l'équité pour être solide.

#### ***3.1. La nécessité de la justice sociale au fondement de la bonne gouvernance***

Si la nécessité de la justice comme idéal social fait l'unanimité, ses critères d'appréciation demeurent l'objet de discorde totale. D'ailleurs à l'entame de l'œuvre *La République*, le livre I expose éloquemment cette divergence de vue (Platon, 2011 I, 331b–354c).

Des sociétés anciennes à celles d'aujourd'hui, l'écart est considérable. Les sociétés anciennes rattachent le concept de justice à la notion de hiérarchie. De telles sociétés sont organisées en classes et la division qui préside à cette stratification suit des principes très rigides. C'est cela que nous déroule Platon dans sa quête d'une cité idéale. En fait, une société où règne l'injustice ne saurait s'engager durablement sur la voie de la stabilité. La paix sociale dépend de la pratique de la justice. Mais, reconnaissons qu'il est quasiment impossible de vivre une pleine justice sociale sans créer une injustice à quelque niveau que ce soit ; cela est d'ailleurs illusoire. Aujourd'hui, l'on semble consacrer une certaine forme d'injustice qu'on nomme affectueusement "discrimination positive" ; au nom de l'idéal de justice sociale.

Cette façon de faire met en mal la justice dans son essence et Rawls fait remarquer que « pour cette raison, la justice interdit que la perte de liberté de certains puisse être justifiée par l'obtention, par d'autres, d'un plus grand bien » (Rawls, 2009, p. 30). Mais, nous devons comprendre qu'il arrive souvent que dans certaines situations on soit obligé de tordre le cou à la justice au nom de la justice. Ici, l'usage du terme justice est double et dans chaque cas le sens est différent. Le premier usage a pour fondement les règles établies, et le second a un fondement naturel. On ne tient plus compte des prescriptions, on les occulte en toute conscience pour, dit-on, corriger une certaine insuffisance de ces prescriptions. Le faisant, nous agissons injustement au regard des règles écrites, mais comme le souligne Rawls « une injustice n'est tolérable que si elle est nécessaire pour éviter une plus grande injustice » (Rawls, 2009, p. 30). Il est également impossible de parler de justice sans faire référence à une norme. La norme en ce qui concerne la justice, c'est la loi. Ainsi, la conformité aux lois, c'est la légalité qui par extension peut être définie comme étant la justice. Tant que l'on reste dans les limites de ce que prescrivent les lois, nous sommes dans la

légalité et donc dans la justice. La légalité est intrinsèquement liée au concept de justice.

Mais la légalité ne produit pas forcément la justice, tandis que toute justice a totalement une base légale. Il y a en arrière-plan de la justice une certaine légitimité qui fonde nos actions. C'est d'ailleurs pour cela qu'on parle en termes de « c'est mon droit de... », autrement dit nous avons le privilège, le pouvoir d'agir. La légalité est traduite comme la légitimité. La justice prend en compte toutes les aspirations, elle satisfait toutes les sensibilités, pendant que pour la légalité ce qui compte c'est l'intérêt général. Dans cette orientation, il apparaît effectivement difficile, voire impossible de donner une définition au concept qui ne soit pas subjective. D'ailleurs, si nous nous appuyons sur la notion de légalité pour définir la justice, nous risquons de nous éloigner du sens profond du terme. En effet, tout ce qui est légal n'est pas forcément juste. Justement, Platon ne fonde pas sa justice sur les lois, mais sur la nature de l'homme (Platon, 2011, I, 331e-336a).

La fin ultime de la justice est de créer le sentiment d'égalité. Or si nous nous arrêtons à ce niveau, nous risquons de créer le contraire du résultat escompté. Dans la notion de légalité transparaissent à la fois la nécessité de favoriser un environnement d'égalité, et une atmosphère d'équité. Cela signifie que le but des lois, des règles qui président à la vie d'une communauté au-delà de l'organisation de cette dernière, c'est de mettre tout le monde au même niveau. Ainsi, le référentiel de la justice se définit à la fois comme étant le principe d'égalité et d'équité. L'approche platonicienne de la justice s'efforce d'appréhender la notion dans ce qu'elle est au-delà de toutes les représentations subjectives qu'on peut en faire, en témoignant les diverses approches du concept qui sont exposées au Livre I, notamment celles de Céphale, Polémarque, Adimante et Thrasymaque (Platon, 2011, I, 331e-336a). On pourrait retenir de la justice platonicienne comme principe de référence l'équité.

La justice platonicienne apparaît plus comme une question d'équité que comme une question de légalité voire d'égalité. Cette justice n'a pas pour fondement l'égalité entre les hommes mais plutôt l'équité. Il s'agit d'attribuer à chacun selon sa nature. Platon dit justement que « la justice consiste à s'occuper de ses tâches propres et à ne pas se disperser dans des tâches diverses » (Platon, 2011, I, 433a). En clair, la justice sociale est une sorte de spécialisation des rôles dans la cité. À partir de là, la justice quitte le domaine de l'égalité pour rejoindre celui de l'équité.

### ***3.2. La contribution de l'équité pour garantir une justice solide dans la société***

L'égalité, c'est le fait d'être investi des mêmes droits et des mêmes obligations en dépit des différences qui peuvent apparaître chez des individus. Cette qualité est conférée par les lois. Le manquement à cela est source d'injustice. L'équité énonce le respect des droits de tous à la fois mais de chacun en particulier. Comment est-il possible de respecter à la fois les droits de tous et de chacun lorsque nous savons que les intérêts des uns sont en contradiction avec ceux des autres ?

L'équité souhaite qu'on tienne compte des particularités, de ce qui convient à chacun par nature. Lorsque Platon estime que pour la direction de la cité, seuls les philosophes doivent être investis, il élimine du coup tous les non-philosophes (Platon, 2011, V, 473d-e). Pour lui, la gestion de la cité est une question de compétence et seuls les philosophes ont la compétence requise pour cette gestion. Nous constatons aussi par là une absence d'égalité qui pourrait être perçue comme un manque de justice. Pourtant, en lisant Platon, on peut comprendre qu'il s'inscrit pleinement dans une perspective de justice sociale.

La question qui se pose est la suivante : l'équité peut-elle nous aider à donner une définition solide au concept de justice ? Platon s'intéresse beaucoup plus aux aptitudes naturelles des

individus. D'ailleurs, c'est par là qu'est attribuée à chacun une fonction particulière dans la société. Le mythe des races (Platon, 2011, V, 415a) justifie clairement cette différence de nature entre les hommes. Ainsi, à partir de l'éducation, les naturels sont affinis. Et même le lexique juridique ne donne pas une définition qui s'éloigne vraiment de la conception platonicienne. Ainsi, « la justice est le juste, elle est dite distributive lorsqu'elle vise à répartir entre les personnes les biens, les droits et les devoirs, les honneurs, en fonction de la valeur, des aptitudes de chacun et de son rôle dans la société » (Lexique des termes juridiques, 2001, p. 330). De ce point de vue, une telle justice, basée sur l'équité, n'aura pas de mal à admettre des différences dans le traitement des individus.

De même, lorsque le philosophe ou le gardien renonce à tout bien, c'est aussi en vertu de ce même intérêt commun. Il est vrai que la justice de Platon ne rime pas avec la notion de la liberté sociale comme on peut l'entendre ordinairement. Chaque classe a une tâche précise qui lui convient par nature, et cela, on n'y peut rien de peur d'instaurer dans la société l'injustice qui n'est rien d'autre que le non-respect de la hiérarchie établie. Mais, en quoi cette conception de la justice peut être utile pour penser la question de la bonne gouvernance et partant du développement ? En effet, le fondement de la justice platonicienne repose sur la nature, la naissance et donc l'origine des individus. À partir de là, la spécialisation des tâches, qui trouve son assise dans le mythe des races, établit une stratification sociale plus ou moins rigide. La spécialisation a pour mérite de canaliser les énergies afin d'accomplir sérieusement et efficacement les tâches. Platon s'interroge d'ailleurs : « qui exercerait l'activité la mieux réussie, celui qui travaillerait dans plusieurs métiers, ou celui qui n'en exercerait qu'un seul ? » (Platon, 2011, II, 370b). Lorsque chacun est orienté à faire ce pour quoi il est doué, alors c'est avec joie et efficacité qu'il se met à l'œuvre. Un autre avantage de cette

conception de la justice pour la gouvernance est qu'elle instaure l'ordre et la paix sociale, conditions sans lesquelles aucun développement n'est possible. En effet, les troubles sociaux naissent généralement des frustrations et des injustices ressenties. La conclusion est donc claire : pour permettre le développement, il faut tout mettre en œuvre afin d'éviter autant que possible les injustices et les frustrations. À première vue, la société idéale semble n'offrir aucune initiative ni débat, car tout y est déjà réglé et déterminé. Mais en réalité, l'éducation constitue la porte de sortie de cette stratification. L'éducation dégage trois classes sociales principales. Ainsi, le citoyen lambda, ne peut échapper à sa condition que s'il se montre apte aux épreuves auxquelles on le soumet.

D'ailleurs, d'un certain point de vue, les gardiens et les gouvernants subissent une certaine injustice par rapport aux artisans et producteurs. En effet, le communisme intégral qui leur est imposé – le fait de leur condition – ne leur permet pas de profiter pleinement d'une vie de liberté et d'épanouissement.

La question de la justice transcende d'ailleurs les temps, et c'est dans cette perspective que John Rawls cherche à fonder philosophiquement les principes d'une société stable en élaborant un nouveau contrat social. Il propose une approche contractuelle visant à concilier liberté individuelle et égalité sociale. Pour définir les principes de justice, Rawls imagine une position originelle où les individus, soumis à un voile d'ignorance, ignorent leur statut social, leurs dons naturels ou leurs conceptions particulières du bien (Rawls, 2009, p. 151). Cette position place tous les individus dans une situation d'égalité et de liberté initiale, leur permettant de définir collectivement des fondements légitimes de la justice sociale. Rawls formule ainsi son premier principe : « chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous ». (Rawls, 2009, p. 341)

Contrairement à Platon, qui conçoit la justice comme hiérarchie, Rawls la conçoit comme égalité. Il introduit ensuite un second principe, dit de « l'égalité démocratique », qui tolère certaines inégalités sociales dès lors qu'elles servent à améliorer la condition des plus défavorisés, ce qui correspond à la logique de la discrimination positive. Rawls soutient que parvenir à une égalité des chances implique ce qu'il nomme « le principe libéral de la juste égalité des chances » (Rawls, 2009, p.115). Autrement dit, les positions sociales doivent être ouvertes à tous, et les inégalités ne sont considérées comme justes que si elles profitent aux moins favorisés. On ne bénéficie pas d'un avantage en raison de ses propres efforts, mais parce qu'en occupant une certaine position, c'est une justice globale qui s'instaure.

Chez Platon, chacun mérite son positionnement social en fonction de ses aptitudes, et cela est présenté comme une vision équitable de la société. En effet, l'on ne fait que ce pour quoi l'on est compétent ; cette équité se distingue de celle de Rawls. La société platonicienne n'est pas nivelée : chacun naît marqué et classé. L'éducation demeure le seul facteur permettant une mobilité entre les classes. C'est donc encore par le mérite que ces mutations sont possibles. Or, ce déterminisme social est précisément ce que refuse Rawls, puisqu'« être né dans des positions différentes détermine des perspectives de vie différentes, liées au système politique et aux circonstances socio-économiques » (Rawls, 2009, p.33).

Toutefois, s'il refuse que les talents soient des critères de hiérarchisation, Rawls admet néanmoins qu'ils puissent produire des effets bénéfiques pour la collectivité. La différence fondamentale entre Platon et Rawls réside dans la conception même de la justice. Pour Rawls, elle ne découle pas du mérite mais d'une volonté commune d'instaurer une société ordonnée. C'est ce qu'il affirme lui-même : « les deux principes [...] constituent une base équitable sur laquelle les mieux lotis – conditions qui ne sont ni l'une ni l'autre dues au mérite –

peuvent s'accorder » (Rawls, 2009, p. 41). Dans une telle société, le faible n'envie pas le fort, car ce dernier n'a aucun mérite particulier : ses avantages sont mis au service de l'utilité commune. À l'inverse, pour Platon, la justice demeure une vertu maîtresse. Aujourd'hui, le contexte de mondialisation complique la définition d'une « structure de base » de la société. Les sociétés, ouvertes les unes aux autres, échangent continuellement leurs valeurs.

En définitive, de Platon à Rawls, la justice apparaît comme centrale. Ils adoptent une démarche utopique laquelle permet de penser véritablement la justice. La justice est une vertu ordonnatrice du corps social et reste indispensable à la stabilité et au développement de la société.

## **Conclusion**

La problématique de la gouvernance des Etats est une question préoccupante dans la mesure où elle engage le bien être des hommes. C'est la raison pour laquelle les gouvernants mettent en œuvre tous les moyens nécessaires afin que leur gouvernance soit efficiente. Toutefois au-delà des institutions et mécanismes mis en place dans nos sociétés pour assurer leur meilleure gestion, de nombreux défis demeurent. Il est clair que la bonne gouvernance n'est pas liée uniquement à la mise en place d'organes et structures techniques, elle est bien plus le fruit de la culture de la vertu. En nous appuyant sur Platon, nous saisissons que seuls des gouvernants vertueux peuvent garantir une gouvernance excellente de la société. NGOMA-BINDA le dit à juste titre « rien de grand ni de sérieux n'est possible si un gouvernement manque de fonder son agir sur une vie de visée éthique axée sur la justice et le service à rendre au peuple, à la nation toute entière » (NGOMA-BINDA, 2009, p.65). Il faut par conséquent bâtir des naturels vertueux pour que la gestion de la société soit menée de façon éthique. Cette étude remet au cœur

de la gouvernance la formation des élites. Elle présente la vertu comme le fondement de l'activité politique. La bonne gouvernance transcende le cadre institutionnel, elle est le fruit d'une véritable éducation qui rend l'âme vertueuse.

### Références bibliographiques :

**ANNAS Julia**, 1994, *Introduction à la République de Platon*, PUF, Paris

**BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François**, 1998, *Le vocabulaire de Platon*, Ellipses, Paris

**DIXSAUT Monique**, 2005, *Etudes sur la République de Platon*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris

**IRWIN Terence**, 2005 « Platon et le monisme de la raison pratique » in *Etudes sur la République*, pp. 201-222, Librairie philosophique J. Vrin, Paris

**LUCCIONI Jean**, 1958, *La pensée politique de Platon*, PUF, Paris

**MACHIAVEL**, 2001, *Le prince*, Babel, Paris

**MATTEI Jean-François**, 2013, « Le mythe dans les dialogues de platoniciens » in *Lectures de Platon*, pp. 245-270, Ellipses, Paris

**N'GUETTIA Kouassi René**, 2012, *Les défis du développement de l'Afrique contemporaine*, L'Harmattan, Paris

**PHAMBU Ngoma-Binda Elie**, 2009, *Principes de gouvernance politique éthique*, Academia-Bruylant, Louvain-La-Neuve

**PLATON**, 2011, *Œuvres complètes*, trad. Luc BRISSON, Flammarion, Paris

**RAWLS John**, 2009, *Théorie de la justice*, traduit par Cathérine AUDARD, Éditions points, Paris

**RICŒUR Paul**, 1986, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris

**WEBER Max**, 2009, *le savant et le politique*, 10/18, Paris