

CRITIQUE DE LA TYRANNIE ET APOLOGIE DU GOUVERNEMENT DES PHILOSOPHES-ROIS DANS LA PENSÉE POLITIQUE DE PLATON

BROU Nanou Pierre
Maître-Assistant
Enseignant-Chercheur
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
Département de Philosophie
nanoupierre@yahoo.fr

Résumé

Selon Platon, la tyrannie est la plus grave des maladies des États et le tyran, l'autre du philosophe. Platon s'oppose donc au gouvernement du tyran qu'il compare à la fois à un monstre et à une bête féroce usant de la violence pour s'imposer et imposer sa vision au peuple. À la place des tyrans, Platon préconise le gouvernement des philosophes parce que pour lui, capables de contempler l'Idée du Bien et par conséquent, éclairés par sa lumière, c'est à eux, d'imposer à leurs concitoyens leur vision pour bâtir des États véritablement justes, stables et heureux.

Mots-clés: Bien, Dialectique, Gouvernement, Philosophe-Roi, Tyran

Abstract

According to Plato, tyranny is the most serious disease of states and the tyrant the other of the philosopher. Plato therefore opposes the government of the tyrant whom he compares to one at a time to a monster and to a ferocious beast using violence to impose itself and impose its vision on the people. Instead of tyrants, Plato advocates the government of philosophers because for him, capable of contemplating the Idea of Good and consequently, enlightened by its light, it is up to them to impose their vision on their fellow citizens in order to build States genuinely righteous, stable and happy.

Key words : Good, Dialectic, Government, Philosopher-King, Tyrant

Introduction

Dans la pensée politique de Platon, celui-ci s'intéresse à un certain nombre de régimes ou formes de gouvernements politiques. Il s'agit de la timocratie, de l'aristocratie ou de la monarchie, de l'oligarchie, de la démocratie et de la tyrannie. Il considère cette dernière forme de gouvernement comme la plus dangereuse des maladies de l'État.

Pour Platon, l'État tyrannique est gouverné dans la démesure et la violence. Le vulgaire tyran, en effet, impose sa vision au peuple par la contrainte et la violence. Il est celui qui n'a pas de retenu à satisfaire tous ses désirs et passions qui sont pour la plupart illégitimes. Il décide de tout dans l'État, sans demander l'avis du peuple martyrisé qui le craint. Car, il s'est donné le pouvoir de mettre à mort et de contraindre à l'exil qui il veut, avec le soutien de l'armée avec laquelle, sa famille et lui, jouissent de la plus grande partie des richesses de l'État. Avec la tyrannie, le peuple vit donc dans une angoisse et sous une pression permanentes et ne constitue véritablement pas la priorité du tyran qui vit dans l'abondance et l'illégitimité avec ses proches. Le peuple n'est rien d'autre qu'un moyen pour satisfaire les désirs, passions et ambitions égoïstes du tyran. C'est pourquoi, il ne manifeste véritablement aucun dévouement pour la cohésion sociale, le bien-être de tous les citoyens et le bien commun.

Dans sa critique du tyran et de l'État tyrannique, Platon (1996, 561a-569c) montre que le bonheur des citoyens et la stabilité durable des États ne peuvent être possibles sous un régime tyrannique. Avec le tyran, nous sommes donc loin de la véritable politique. Pour Platon, faut donc désormais à la place des tyrans, des philosophes-rois à la tête des États. Et, seuls ceux-ci ont le droit d'imposer leur vision à leurs concitoyens contre leur gré.

Cependant, ce droit que Platon donne au philosophe-roi pour imposer sa vision et même ce qu'il conçoit comme étant le bonheur du peuple contre son gré, nous semble être aussi, une attitude tyrannique. Ainsi, si le tyran et le philosophe-roi s'imposent au peuple contre son gré, alors quelles sont les raisons profondes qui ont conduit Platon à critiquer la tyrannie et à faire l'apologie du gouvernement des philosophes ? Au-delà de cette question essentielle, ce sujet soulève les préoccupations suivantes : À part ce que ces deux gouvernants ont en commun, à savoir le fait d'imposer leur vision à ceux qu'ils gouvernent, quelles sont les qualités du tyran qui feraient de lui le meilleur homme politique ? Qu'est-ce qui caractérise les philosophes qui les distinguent des tyrans ? N'est-ce pas la dialectique, en tant que science du Bien, qui permettra aux philosophes de gouverner convenablement les cités pour qu'elles soient à la fois justes, stables et heureuses ?

Pour répondre à ces questions, nous nous appuierons sur trois hypothèses : premièrement, le mauvais caractère du tyran fait de lui, le pire des gouvernants politiques. Deuxièmement, ce qui caractérise le philosophe, c'est d'abord, la recherche des Idées et de l'Idée du Bien. Troisièmement, l'étude de la dialectique comme science de l'Idée du Bien permettra aux philosophes de mieux gouverner les cités ou les États.

L'hypothèse générale de cette étude est que Platon s'oppose au gouvernement des tyrans parce qu'il les considère comme des hommes ignorants et dont l'âme est dominée par l'élément concupiscible. Contrairement aux tyrans, il préfère que les philosophes gouvernent les cités parce qu'ils sont des hommes de science dont l'âme est dominée par l'élément rationnel. En outre, ces derniers ont reçu une éducation qui les rendra aptes au bon gouvernement de ces cités.

L'objectif de cette étude est de montrer qu'il peut exister de bons hommes politiques qui ne se laisseraient pas corrompre par leur pouvoir absolu à condition qu'ils bénéficient, dès leur jeune âge, d'une éducation rigoureuse destinée à la bonne gouvernance des États.

Pour la réalisation de cet objectif, nous montrerons d'abord, que le tyran est le pire des gouvernants. Ensuite, il s'agira de montrer que ce qui fait l'avantage du philosophe, c'est la recherche des Idées et au-

delà d'elles, l'Idée suprême du Bien. Enfin, nous indiquerons qu'il y a un rapport entre la dialectique, la contemplation de l'Idée du Bien et la bonne gouvernance des cités par les philosophes-rois, chez Platon.

1. Le tyran comme le pire des gouvernants

De la tyrannie et du tyran, Platon (1996, 561a-562a) écrit ironiquement ceci : « Il nous reste maintenant à étudier la plus belle forme de gouvernement et le plus beau caractère, je veux dire la tyrannie et le tyran ». Cette ironie platonicienne préfigure sa critique acerbe contre la tyrannie, mais également contre le tyran.

La tyrannie, en effet, naît du régime démocratique, lequel régime, étant né du régime oligarchique est conduit à se structurer en trois classes distinctes potentiellement opposées. La première classe est constituée d'individus qui se sont permis de faire tout ce qu'ils voulaient dans la cité (désormais démocratique) au point où ils surpassent les oligarques qu'ils ont combattus. Dans le régime oligarchique où l'on n'accorde aucun crédit à ce genre de personnes qui se sont servis de la licence publique pour s'enrichir illicitement, elles sont tenues loin du pouvoir politique et ne peuvent constituer une force réelle.

Cependant, dans la démocratie, c'est cette classe d'hommes qui n'avaient aucun pouvoir politique dans le régime oligarchique « qui gouverne presque exclusivement ; les plus ardents de la bande discourent et agissent ; les autres, assis auprès de la tribune, bourdonnent et ferment la bouche au contradictoire ; de sorte que, dans un tel gouvernement, toutes les affaires sont réglées par eux, à l'exception d'un petit nombre. » (Platon, 1996, 564a-564e). Ce petit nombre, auquel Platon fait allusion, se distinguant de la multitude est ce qui constitue la deuxième classe d'hommes. Elle est constituée de ceux qui ont pu tirer profit d'une manière licite de la licence publique pour s'enrichir. Enfin, la troisième et dernière classe évoquée est le peuple, c'est-à-dire la part la plus nombreuse des citoyens faisant de petits métiers manuels, et par conséquent, la plus pauvre.

Mais dans un contexte démocratique, ces travailleurs manuels sont les plus nombreux et constituent, en réalité, la classe la plus puissante lorsqu'elle est réunie. Ce qu'elle ne fait presque jamais d'ailleurs. Elle ne le fait que lorsque les hommes politiques s'emparent de la fortune des riches et leur distribuent une petite part en gardant par devers eux, la plus importante part. Dans ce contexte, le peuple ne peut que considérer les hommes politiques comme leurs sauveurs et dans la situation de conflit et de confusion qui s'installe dans la cité, il se met évidemment du côté de ceux qu'ils croient être ses bienfaiteurs. Et, c'est parmi eux, que dans les cités démocratiques, le peuple choisit son gouvernant, le « nourrit et accroît sa puissance » (Platon, 1996, 564e-565d). Mais en le faisant, il crée sans le savoir son propre tyran, son propre bourreau. Le peuple est donc par inconscience ou par ignorance, le père du tyran.

En réalité, le peuple n'a pas perçu que celui qui lui faisait du " bien " et qui l'a amené à le choisir comme chef s'était transformé en loup, car en s'en prenant aux riches, il avait « goûté les entrailles humaines, coupé en morceaux avec celles d'autres victimes » (Platon, 1996, 565d-566d). Un tel homme n'a pas de limite. Tout ce qui compte à ses yeux, c'est le pouvoir politique. Même lorsque le peuple lui obéit, il trouve cette obéissance suspecte. Pour lui, cette obéissance cache un soulèvement populaire qui l'emporterait. Pour mettre fin à cette stabilité qu'il trouve suspecte, il invente des complots et se retourne contre le peuple qui l'a mis à sa tête et fait verser le sang d'innocentes personnes, contraint certaines à l'exil ou les tue. Cette cruauté du tyran est mise en évidence à la suite de Platon, par L. Strauss (2012, p. 20) quand il écrit ; « Parmi les tyrans, tu en trouveras beaucoup qui ont fait tuer leurs propres enfants [...] beaucoup de frères qui se sont entre-tués pour la tyrannie ».

Ainsi, l'homme qui a fomenté la sédition contre les riches, est devenu un véritable loup à visage humain, c'est-à-dire un tyran. Dans un tel contexte, il se fait des ennemis, des ambitieux se signalent et deviennent à visage découvert, ses rivaux qu'il n'hésite pas à mettre à mort pour régner en maître absolu à la tête de la cité. Ce comportement inhumain sortant du cadre de ce qu'il considère être la politique, n'a pas

échappé à Platon qui écrit justement qu'« après avoir abattu de nombreux rivaux, il (tyran) s'est dressé sur le char de la cité et de protecteur, il est devenu un tyran accompli » (Platon, 1996, 566d-567c).

Platon nous apprend qu'au début, ce bienfaiteur feint une jovialité, mais que cela ne dure guère dans la mesure où, faisant ombrage de toute forme de contestation, il se presse de se débarrasser des meilleurs éléments de la cité et de s'entourer des hommes les plus serviles pour accomplir ses basses besognes. Contraint de se maintenir au pouvoir, il fait la guerre et appauvrit la classe qui fait sa gloire afin qu'elle n'ait pas le loisir de conspirer contre lui. Et si le peuple s'oppose à lui, le tyran n'hésite pas à le faire massacrer. Le tyran est donc incontestablement un parricide. À partir de là, Platon (cf. 1996, 568c-569c) définit la tyrannie comme étant le fait que le « peuple [...] fuyant la fumée de la soumission à des hommes libres, est tombé dans le feu du despotisme des esclaves, et en échange d'une liberté excessive et inopportune a revêtu la livrée de la plus dure et de la plus amère des servitudes ».

Si nous pouvons, à juste titre d'ailleurs, considérer la tyrannie comme désordre, violence et servitude, cela signifie que le tyran qui a par analogie, les mêmes caractéristiques que la cité tyrannique, est à la fois désordonné, violent et esclave. Platon a tenu à peindre le portrait du tyran et à le critiquer dans certains de ses dialogues et notamment le *Gorgias* (Platon, 2011, 466b-470a) et *La République* (Platon, 561a-569c) pour indiquer les traits caractéristiques de ce dernier et surtout, pour montrer que le tyran est radicalement différent du philosophe-roi. Avec le tyran, en effet, « la droite hiérarchie s'inverse au point de s'abolir dans la confusion de ce que sont les choses avant que la raison ne les mette en ordre. Le tyran, c'est l'homme immédiat. La concupiscence lui tient lieu de tête et de cœur. Nul maîtrise, nul authentique pouvoir chez cet être asservi à la loi du monstre polycéphale » (S. Manon, 1993, p. 174). Ce qui revient à dire que chez ce dernier, ce sont l'appétit et les désirs qui gouvernent, particulièrement ceux qui sont illégitimes. Platon indique que cet appétit et ces désirs illégitimes « sont probablement innés en chacun de nous, mais réprimés par les lois et les désirs meilleurs, avec l'aide de la raison, ils peuvent chez quelques-uns être totalement extirpés, ou ne rester en petit nombre et affaiblis, tandis que chez les autres ils subsistent plus forts et plus nombreux. » (Platon, 1996, début du livre IX).

Le tyran se classe parmi ces derniers auxquels Platon fait allusion, dans la mesure où, chez lui, l'appétit et les désirs illégitimes subsistent plus forts et nombreux. Et c'est le genre de vie de ce type d'hommes que Calliclès vante avec un réalisme naïf. (Platon, 2011b, 491 e-492 a-b-c). En tout état de cause, Platon nous apprend à travers l'ancêtre de Gygès le Lydien de la fable de *La République* (1996, 359c-360b) que chacun porte en lui le tyran, mais seuls l'ignorant et l'esclave peuvent en faire l'apologie.

À travers cette fable, le disciple de Socrate entend s'opposer à la conception de la vie de Calliclès et ses adeptes en montrant qu'il n'est pas juste de rabaisser la nature humaine en dessous de l'humain et c'est méconnaître l'ordre naturel que de l'interpréter dans une vision naturaliste. Pour lui, l'ordre naturel, c'est celui du monde intelligible que la connaissance dévoile et que la vertu imite. En nous référant à la condition humaine relativement à notre état de connaissance et d'ignorance décrit dans l'allégorie de la caverne, le fond de la pensée de Platon est clair : Calliclès confond l'apparence et le réel et ne sait pas reconnaître dans la puissance, la liberté et le bonheur du tyran, l'impuissance, l'esclavage et le malheur absolus.

À ce niveau de la pensée de Platon, le tyran est, en définitive, révélé comme celui qui siège au dernier degré de la déchéance humaine incarnant ainsi, la victoire des ténèbres. Et, les mots de Platon (1996, 575d-576d) pour le dire sont d'une simplicité et d'une justice frappantes : « Quant au parfait scélérat : c'est celui qui, à l'état de veille, est tel que l'homme en état de songe ». Le tyran est donc un homme psychologiquement instable, sans aucune hauteur d'esprit et profondément enraciné dans le sensible. Il diffère donc radicalement du philosophe (au sens platonicien du terme) qui recherche les essences ou Idées des choses sensibles et surtout, la cause de ces essences, c'est-à-dire l'Idée du Bien.

2. Les philosophes et la recherche des Idées et de l'Idée du Bien

Les crises sociopolitiques ne sont rien d'autre que l'autre nom de l'instabilité ou de la corruption des États. Pour Platon, il s'agit de faire en sorte que les États soient stables et que les citoyens vivent heureux. Tout ce qui est instable est imparfait, car appartenant au monde de la matière ou au monde sensible. Chaque chose sensible est donc dans la perspective platonicienne, imparfaite. Et, si elle est considérée comme imparfaite, c'est bien à partir d'une réalité qui appartiendrait non seulement à un monde stable, mais qui serait également parfait. Ainsi, au-delà de l'instabilité des États, il existerait un État stable et parfait. Celui-ci est la vérité, l'essence, la forme ou simplement comme aime à le dire Platon lui-même, l'Idée des États. L'Idée est d'abord, une réalité à intuitionner, avant d'être recherchée, contemplée, représentée et imitée ou réalisée dans la mesure du possible.

Lorsque Platon parle d'Idée, il ne fait pas allusion à l'Idée comme une pensée, une réflexion ou encore un point de vue. L'Idée (eidos ou idea en grec) dont il est question, signifie forme, aspect, figure intelligible. Elle est une notion vraie conçue par la raison. Par exemple, l'Idée de la beauté, du courage, de la tempérance, de la piété, de la justice, du bonheur, de la vertu, du lit, etc., ne constituent pas des réalités abstraites. Elles désignent des choses concrètes et donc des réalités. Ce qu'il faut comprendre, est que ces réalités au lieu d'être sensibles sont intelligibles. Cela signifie donc que dans ce qu'il est convenu d'appeler la théorie platonicienne de la connaissance ou des Idées, toutes les choses sensibles, ont leurs Idées, c'est-à-dire leurs modèles dans le monde intelligible. Si la justice véritable ou justice en soi, la véritable beauté ou beauté en soi n'existaient pas, alors, comment serait-il possible aux hommes de vivre selon la justice, de qualifier une attitude ou un comportement de juste ou comment les hommes seraient-ils sensibles au beau, imiter de belles actions ou attitudes ? Platon (1996, 506c-507c) appelle « beau en soi, bien en soi et ainsi de suite, l'être réelle de chacune des choses que nous posions d'abord comme multiples, mais que nous rangeons ensuite sous leur idée propre, postulant l'unité de cette dernière ». À travers ces mots, la pertinence de la pensée de Platon sur l'existence des Idées s'impose d'elle-même.

À ce niveau de notre analyse sur les Idées platoniciennes, nous avons comme le devoir de nous référer à deux exemples contenus dans deux de ses dialogues : l'*Euthyphron* et *La République*. Dans l'*Euthyphron*, en effet, Socrate conduit progressivement Euthyphron à comprendre que « c'est en vertu d'une forme unique que les choses impies sont impies et que les choses pieuses sont pieuses » (Platon, 2011, 6e-7c). Cette forme unique à partir de laquelle les choses impies sont impies et reconnues comme telles et cette autre forme à partir de laquelle les choses pieuses sont pieuses et reconnues aussi comme telles sont respectivement, l'Idée de l'impiété et l'Idée de la piété. Ces deux Idées (Impiété et Piété) ne sont rien d'autre que les modèles de nos actions impies ou pieuses. Et, c'est cette vérité que Socrate invite ironiquement Euthyphron de la lui enseigner : « Alors enseigne-moi la nature de cette même forme, afin que, tournant mon regard vers elle, et m'en servant comme d'un modèle, je déclare pieux, parmi les actes que toi ou quelqu'un d'autre pose, est de même nature, et que je déclare non pieux ce qui n'est pas de même nature ». (Platon, 2011, 6e-7c). Le deuxième exemple, c'est celui des trois lits de *La République*. Dans ce dialogue, Platon fait allusion à trois différentes sortes de lits : il s'agit du lit naturel, le lit du menuisier et enfin, la troisième sorte de lit est celle du peintre :

Il y a trois sortes de lits ; l'une qui existe dans la nature des choses, et dont nous pouvons dire [...] que Dieu est l'auteur – autrement qui serait-ce ? [...] Une seconde est celle du menuisier. [...] Et une troisième, celle du peintre, n'est-ce pas ? [...] Ainsi, peintre, menuisier, Dieu, ils sont trois qui président à la façon de ces trois espèces de lits [...] Dieu voulant être réellement le créateur d'un lit réel et non le fabricant particulier d'un lit particulier, a créé ce lit unique par nature. (Platon, cf. 1996, 596e-597d).

Le lit fait par Dieu, est le lit essentiel. Celui dont le menuisier est l'auteur, est le lit physique. Le troisième lit fait par le peintre, est le lit apparent. Le lit du menuisier et le lit du peintre ne sont que des reproductions du lit dont Dieu est l'auteur. Ces deux lits particuliers, c'est-à-dire celui du menuisier et du peintre doivent leur existence au lit essentiel ou naturel dont Dieu est l'ouvrier. Leur existence révèle non seulement la

réalité de l'Idée du lit, mais révèle également qu'ils y participent ou qu'ils en sont ses manières d'être ou ses modalités. Nous pouvons comprendre par-là que les Idées, ce sont en définitives des réalités pures et immuables qui sont la raison incorporée dans la Nature. Car, de la même manière que l'Idée du lit est dans la Nature et qu'à partir d'elle se fait le lit du peintre et le lit du menuisier, de la même manière, l'Idée du Beau s'insère dans cette même Nature et à partir d'elle, nous qualifions un paysage de beau, une fleur de belle. La Nature, c'est donc l'être-autre des Idées, c'est la matière des Idées. Autrement dit, c'est où les Idées s'expriment en manifestant la totalité de leur existence.

Dans le platonisme, le monde est subdivisé en deux sphères. Il y a d'un côté, le monde sensible et de l'autre, le monde intelligible. Chaque monde a ses niveaux ou degrés de connaissances (Platon, 1996, 510a-511b). En ce qui concerne les Idées, elles appartiennent au monde intelligible et sont les véritables réalités des êtres vivants naturels du degré de connaissance leur correspondant dans le monde sensible. Cependant, le monde intelligible est divisé en deux parties (Platon, 1996, 511b-511e). Il y a une partie inférieure et une partie supérieure. Si les Idées séjournent au niveau de la partie inférieure, il existe dans la partie supérieure du monde intelligible, une réalité qui a la totalité de l'existence et la totalité du pouvoir de communication et d'unification des Idées. Cette réalité est supérieure à toutes ces dernières. Il s'agit de l'Idée du Bien. À cet effet, Platon écrit :

Il existe quelque chose de plus grand que la justice et les vertus que nous avons énumérées [...] De ces vertus mêmes il ne suffit point de contempler, comme maintenant, une simple esquisse : on ne saurait se dispenser d'en rechercher le tableau le plus achevé. Ne serait-il en effet pas ridicule de mettre tout en œuvre pour atteindre, en des sujets de peu d'importance, au plus haut degré de précision et de netteté, et de ne pas juger dignes de la plus grande application les sujets les dignes ? (Platon, cf. 1996, 504d-505c).

Platon reconnaît l'Idée du Bien comme étant éminemment sublime et c'est d'elle qu'il fait allusion en parlant de « sujets les plus élevés ». D'ailleurs, Socrate en parle en maintes occasions et insiste sur le fait qu'elle a une prééminence sur les autres Idées, et montre également que c'est elle qui donne aux autres Idées leur utilité et leurs avantages :

En tout cas, tu m'as entendu parler plus d'une fois de cette science ; mais maintenant, ou tu l'as oublié, ou tu songes à me susciter de nouveaux embarras. Et je pense pour cette dernière opinion puisque que tu m'as souvent entendu dire que l'idée du bien est la plus haute des connaissances, celle à qui la justice et les autres vertus empruntent leur utilité et leurs avantages. (Platon, 1996, 504d-505c).

Si les hommes pratiquent les vertus, ce n'est donc point pour ces vertus elles-mêmes, mais bien, en effet, à cause de leur utilité relativement aux situations dans lesquelles ils se trouvent et des avantages qu'ils pourraient en tirer pour une vie heureuse. Ainsi le bonheur, les vertus ou la vertu et l'Idée du Bien sont étroitement liés. Or, cette dernière ne se révèle pas dans toute sa splendeur et sa plénitude à tous les hommes. En clair, « nous ne connaissons pas suffisamment cette idée. » (Platon, 1996, 504d-505c). Seuls les philosophes, parce qu'ils sont aptes à la contempler ont pour devoir de le faire. Car, sans la connaissance de cette Idée suprême du Bien, aucune connaissance de la nature des vertus ne saurait être possible, ainsi que leur utilité et leurs avantages. C'est le philosophe, parce qu'il est capable de s'élever au-dessus de l'immédiateté évanescence des choses sensibles soumises au caractère corrupteur du temps et de l'espace, qui peut percevoir que « les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance » (Platon, 1996, 509a-510a).

La dignité de l'Idée du Bien s'exprime par le fait qu'elle est cause de soi-même. Elle n'est pas un être participé dans la mesure où son existence dépend d'elle-même et n'a besoin de la lumière d'aucune autre chose pour être connue, si ce n'est sa propre lumière. Quant à sa puissance, elle traduit sa capacité, bien qu'étant stable, d'ordonner hiérarchiquement le monde des Idées, de mettre les Idées en relation entre elles et celles-ci avec elle. Le Bien apparaît donc comme le roi qui règne sur le genre et le domaine de

l'intelligible comme le soleil est le roi qui règne sur le genre et le domaine du sensible. Platon nous montre par-là que, le Bien et le soleil jouent les mêmes rôles, mais dans des mondes ou des plans différents. Il use en le faisant de l'analogie qui est une ressemblance établie par l'esprit qui associe des idées entre deux ou plusieurs objets de pensée essentiellement différents. Pour révéler la nature de l'Idée du Bien, Platon établit une première analogie entre l'Idée du Bien et le soleil dont la justesse et la beauté nous contraignent de la restituer comme telle : « Ce que le bien est dans le monde intelligible à l'égard de la pensée et de ses objets, le soleil l'est dans le domaine du visible à l'égard de la vue et de ses objets. » (Platon, 1996, 508b-509a).

Cette analogie entre l'Idée du Bien et le soleil ne doit pas nous amener à penser qu'elle se fait sans grande exigence. En réalité, elle exige pour la compréhension de l'Idée du Bien, des connaissances certaines sur le soleil. Ainsi que le fait remarquer si pertinemment V. Goldschmidt (2003, p. 42), « il ne suffit pas pour comprendre le Bien, de le comparer avec le soleil. Mais le soleil est un complexe dont il faut analyser les éléments : il se définit par rapport à l'œil, à la vue, à la lumière, aux visibles. Une fois ces rapports trouvés, on les appliquera au Bien pour en découvrir sa structure. »

Cet auteur nous apprend que le Bien platonicien a une structure. Cette pensée relative à la structuration du Bien ne nous semble pas triviale. Il n'y a pas à notre connaissance des dialogues de Platon parlant du Bien et qui évoquent en des termes clairs, la question de sa structure en tant que réalité intelligible. Cependant, Au-delà de la pertinence des propos de V. Goldschmidt, nous pouvons affirmer que Platon sait que toute réalité, qu'elle soit intelligible ou sensible a une structure. Dans un dialogue comme le *Timée*, par exemple, il montre comment le dieu crée les êtres et l'univers. Pour preuve, voici ce qu'il écrit à ce propos : « Il (le dieu) mit l'intelligence dans l'âme, et l'âme dans le corps, et il construisit l'univers de manière à en faire une œuvre qui fût naturellement la plus belle possible et la meilleure. » (Platon, 1991, 29e-31b). L'interprétation de ce qu'il dit, doit logiquement donner ceci : la structure de l'âme, c'est l'intelligence, celle du corps, c'est l'âme et celle de l'univers c'est, à la fois l'Intelligence et l'Âme universelle. Si Platon ne le fait pas pour le Bien ou l'Idée du Bien, c'est parce qu'il tient à donner à cette réalité un caractère sacré. Souvenons-nous de ses mots sur cette Idée : « Nous ne connaissons pas suffisamment cette idée. » (Platon, 1996, 504d-505c). Comment Platon sait-il que le Bien n'est pas suffisamment connu ? Que veut-il savoir d'autre ? Et à quelle fin ?

À la limite, il refuse de définir le Bien en disant que « c'est... ». Il veut garder le caractère sacré et suprême de cette Idée. Dans la plupart des dialogues de Platon, ses personnages s'attendent sur le sens des mots avant ou au cours de la discussion. Dans le cas du Bien, c'est différent. Il semble y voir un problème dans sa définition. Définir le Bien d'un trait, la limiterait, l'appauvrirait, la dénuderait et la désacraliserait. Il y a à ce niveau, une leçon à retenir qui est celle que le mystère donne grandeur et puissance à certaines réalités pour que l'existence humaine soit qualitativement possible. C'est pour cela qu'il a fait le choix de nous parler du Bien par analogie en se référant au soleil du monde sensible.

À travers cette analogie entre le soleil et l'Idée du Bien, Platon a aplani le chemin montagneux et rocaillieux qui conduit à l'appréhension de la nature de l'Idée du Bien. Ainsi, il nous renseigne sur le lieu où séjourne cette Idée suprême et l'effort à la fois intellectuel, moral et mental avec ses exigences d'harmonie psychologique qu'il faut, pour la percevoir et qu'une fois contemplée, l'on ne peut s'empêcher de croire que toutes les choses justes ou belles lui doivent leur droiture ou justice et leur beauté ; qu'elle est le père du soleil qui éclaire le monde sensible; qu'elle préside au système du monde intelligible en permettant la connaissance des Idées et enfin, que sans sa connaissance, l'on ne peut se conduire sagement aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée. Les mots de Platon pour le dire, sont d'une rare clarté :

Dans le monde intelligible l'idée du bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qui est droit et beau et beau en toutes choses ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière, que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et

l'intelligence ; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique. (Platon, 1996, 517b-518c).

L'Idée du Bien permet à la fois de connaître la véritable nature des choses, de penser avec rigueur et d'agir convenablement dans les affaires privées comme dans les affaires publiques. Nous pouvons ainsi, affirmer que la théorie platonicienne des Idées qui, en son point le plus culminant est l'Idée du Bien, a une dimension métaphysico-épistémique et surtout une dimension politique comme but. Platon insiste sur la nécessité de contempler cette Idée, car de sa connaissance dépendra la bonne gestion des cités.

Cet aspect de la pensée platonicienne nous donne, ici, l'occasion de revenir au problème de la structuration du Bien évoqué par V. Goldsmitdht (2003, p. 42) auquel nous avons fait allusion un peu plus haut. À la lumière de ce que nous apprend Platon, nous pouvons affirmer que c'est la justice (droiture) et la beauté qui constituent la structure du Bien. Cette structure du Bien se confond avec son être et en fait non pas quelque chose d'abstrait, mais une réalité intelligible imitable. Mais avant que l'on ne puisse l'imiter à travers l'activité de son âme dialectique ou que l'on puisse être éclairé par sa lumière, il faut qu'elle soit contemplée. Or chez Platon, les hommes qui sont capables de voir l'Idée du Bien dans toute sa splendeur et sa majesté dans l'immensité de l'intelligible sont rares. Ces hommes rares auxquels il fait allusion sont les philosophes. C'est à eux, qu'il revient la lourde et noble tâche de gouverner les États. Il lie ainsi, philosophie et politique. Dans ce lien entre la philosophie et l'organisation politique qui implique la contemplation de l'Idée du Bien et la bonne gouvernance, le rôle de la dialectique est déterminant.

3. La dialectique et la contemplation de l'Idée du Bien : pour la bonne gouvernance des États par les philosophes-rois

La dialectique est incontestablement l'une des notions les plus connues et celles qui ont fait l'objet des plus profondes réflexions dans toute l'histoire de la philosophie. Si elle est au fondement du système de pensées de certains philosophes comme Héraclite, Socrate, Hegel, Marx et les philosophes de l'École de Francfort, c'est cependant, surtout au nom de Platon qu'est fortement liée cette notion.

Dans le platonisme, la dialectique désigne à la fois un long cheminement rationnel, une marche graduelle et laborieuse et une méthode rigoureuse de la pensée. Elle intervient dans le *logos*, entendu comme discours rationnel, échange, débat ou discussion éclairée par une lumière supérieure à partir de laquelle se maintient une sorte de fil conducteur, de soin de l'âme sans laquelle la parole n'aurait aucun sens. « La dialectique n'est ainsi rien d'autre que le mouvement de la pensée dès qu'elle est éclairée par une lumière supérieure qui commande l'articulation de la parole ». (J.-F. Mattéi, 2005, p. 36).

Les dialogues platoniciens se pratiquent entre un maître et ses disciples ou entre un sachant et des pseudos sachants sur un ou des thèmes dans le but de trouver la vérité ou de tendre vers elle. Ceux qui recherchent la vérité avec toute la force et la rigueur de leur esprit ou raison en acceptant jusqu'au bout les exigences de la dialectique, sont ceux-là que Platon appelle philosophes, car, « ils peuvent atteindre à la connaissance de l'immuable et doivent être pris pour chefs de la cité » (Platon, 1996, début du Livre X). Tout véritable philosophe est donc un véritable dialecticien (Platon, 1996, 534a-535a) dans la mesure où, il a appris à poser des questions de sorte que leurs réponses participent à la découverte de la vérité. Ce qui est vraie d'un point de vue platonicien, ce sont d'abord les Idées ou essences des choses sensibles et au-dessus de ces essences, l'Idée suprême du Bien qui est le Souverain du monde intelligible. La dialectique platonicienne est cette science ou méthode à laquelle seront éduqués les futurs dirigeants de la cité dans le but de contempler les Idées et au-delà de ces Idées, l'Idée suprême du Bien, sans laquelle toute bonne gestion, c'est-à-dire toute bonne organisation politique est impossible.

Référons-nous à ce stade à l'allégorie de la caverne qui, en décrivant d'une manière générale l'état de la nature des hommes relativement à leur instruction et à leur ignorance, se rapporte par ricochet, à l'état des futurs dirigeants de la cité. C'est dans *La République* que Platon (514a-517b) décrit l'allégorie de la caverne. Voulant faire connaître sa position sur la vocation de la science et de sa valeur dans l'existence

de l'homme, la position de M. Weber se réfère à l'allégorie de la caverne qu'il rappelle en résumant de la plus belle manière possible en ces termes :

Sur ce point, énorme est le contraste entre le passé et le présent. Rappelez-vous la merveilleuse allégorie du septième livre de *La République* de Platon, les prisonniers enchaînés de la caverne. Leur visage est tourné vers la paroi du rocher qui se trouve devant eux ; dans leur dos, la source de lumière qu'ils ne peuvent pas voir ; ils sont condamnés à ne s'occuper que des ombres que celle-ci projette sur la paroi, sans autre possibilité que celle de scruter les relations qui existent entre ces ombres. Et puis l'un d'eux réussit à briser ses chaînes : il se retourne et voit le soleil. Ebloui, il tâtonne, il va en tous sens et il balbutie à la vue de ce qui se présente à lui. Ses compagnons le prennent pour un fou. Petit à petit, il s'habitue à regarder la lumière. Cette expérience faite, son devoir est redescendre parmi les prisonniers de la caverne afin de les conduire vers la lumière. (M. Weber, 2014, p. 92, 10/18).

Tel est le résumé de l'allégorie de la caverne. La justesse et le sens et la signification des détails lui donnent à la fois beauté et valeur philosophiques. Pour dire mieux, « c'est un chef-d'œuvre d'invention philosophique qui donne consistance à des pensées qui échappent à l'expression directe » (K. Jaspers, 1970, p. 251). Le sens de cette allégorie est donné par Platon (1996, 517b-519c). Pour lui, le monde de la caverne représente le monde sensible et le monde du jour, le monde intelligible. Chacun de ces deux mondes a sa propre source de lumière. Ainsi, la caverne est éclairée par un feu. Le jour est éclairé par le soleil. Le feu de la caverne représente le soleil visible qui éclaire notre monde sensible et le soleil de l'allégorie représente l'Idée du Bien ou le Bien qui illumine le monde intelligible, monde des réalités pures et immuables. Ainsi, deux niveaux de réalités existent dans chacun des deux mondes : un niveau inférieur fait d'ombres et de reflets (en plein jour) et un niveau supérieur de réalités véritables dans le monde intelligible. Cela signifie d'une part, que la demeure souterraine ou la caverne est au jour ce que le monde sensible est au monde intelligible et d'autre part, que le monde du jour est plus clair et a plus de réalité ontologique que celui de la caverne et que le monde intelligible est plus clair et a plus de réalité que le monde sensible.

Le prisonnier qui a été libéré, qui a été ébloui par la lumière du soleil, qui a été raillé par ses compagnons et qui a fini par supporter cette lumière du soleil de sorte à percevoir distinctement les véritables réalités et qui a accepté de redescendre dans la caverne pour rejoindre les autres prisonniers afin de les conduire vers la lumière, c'est le philosophe. Les choses se passent comme si ses compagnons de la caverne avaient payé ses études et qu'il a le devoir de payer sa dette envers eux en y retournant, pour essayer ensemble de construire un ordre politique juste (M.-P. Edmond, 2006, p. 10). La demeure caverneuse dont il s'agit dans cette allégorie, c'est la cité d'Athènes. C'est, en effet, J.-F. Mattéi (2010, p. 7) qui nous l'apprend en écrivant que « la caverne n'était autre qu'Athènes, où mourut le philosophe (Socrate) mais où naquit la philosophie ».

Cette allégorie permet de mieux voir et de comprendre les différentes étapes de l'éducation et de la progression intellectuelle du philosophe jusqu'à la contemplation de l'Idée du Bien, but ultime de la dialectique. C'est une fois éclairé par la lumière du Bien qu'il sera sage pour conduire ses concitoyens et gouvernera convenablement la cité. Car pour avoir été contraint de redescendre dans la caverne (Athènes) et, de nouveau habitué à l'obscurité (les illusions), il sera désormais capable de reconnaître les véritables modèles des images et des ombres qu'il voyait. À partir de là, il cherchera à bâtir selon l'évolution de sa pensée, d'abord un modèle de Cité parfaite (dans *La République*) et ensuite la constitution en pensée d'une Cité réelle (dans les *Lois*). Sur ce point qui témoigne du passage de l'idéalisme au réalisme de Platon, C. Rogue écrit dans les considérations finales de son étude sur l'évolution de la pensée politique platonicienne de *La République* aux *Lois* ceci :

C'est donc bien une cité réelle, et non pas idéale, que nous décrit Platon. Simplement, il compte désormais sur l'immuabilité d'un texte écrit que sue la vertu changeante des hommes pour y parvenir. La minutie et le soin qu'il y met sont autant de gage de sa volonté d'aboutir. L'aspect concret que prend ici la réflexion platonicienne ne doit pas d'ailleurs exclure toute critique. La vérité n'est pas

plus du côté qui sait être concret, que celui qui est abstrait. L'abstraction est prescriptive, elle indique un devoir être qu'il appartient à la politique de réaliser ; elle omet les moyens de sa propre réalisation. Le caractère concret signale l'efficacité et l'aspect pratique d'une pensée qui ne demande qu'à être mise en acte. (C. Rogue, 2005, p. 165).

À l'analyse, si l'objectif que vise Platon, c'est la stabilité et le bonheur de la cité et que le philosophe-roi est celui qui a pour mission de réaliser cet objectif, le passage de la cité idéale à la cité réelle ne doit pas être appréhendé comme une limite, mais bien plutôt comme quelque chose de positif. Car, il montre le caractère pratique de la pensée politique platonicienne. Mais cela indique également qu'au-delà de l'âme dialectique, le philosophe doit faire usage de son âme démiurgique. C'est elle qui permet de passer de la contemplation du modèle d'une cité juste, stable et heureuse à la réalisation effective de cette cité. Le rapport étroit entre philosophie et politique chez le fondateur de l'Académie, met donc nécessairement en rapport une âme dialectique et une âme démiurgique.

Ainsi, en réalité, il n'y a pas de rupture radicale entre *La République* et les *Lois*. Le premier pose le cadre abstrait de la Cité et le second, pose le cadre réaliste de sa réalisation. Entre ces deux dialogues, il y a donc une continuité et surtout une complémentarité comme entre idéalité et réalité, théorie et pratique, etc. Il appartient au philosophe-roi de faire preuve de sagesse pour bâtir un ordre politique et une cité juste, heureuse et stable en tenant compte du modèle de cité juste et des exigences de la réalité effective.

Le platonisme est un système où tous les aspects les plus divers de la pensée de Platon s'appellent et s'unissent pour un but à la fois politique et social : la stabilité et le bonheur de toute la cité. C'est dans cette optique que l'allégorie « qui s'inscrit à l'intérieur du processus qui doit faire passer les hommes de la nature à la culture, c'est-à-dire à la vie politique juste » (M.-P. Edmond, 2006, p. 10), a un lien étroit avec la dialectique qui comprend trois étapes. Il s'agit d'abord, de la dialectique ascendante : l'âme s'élève des choses sensibles vers leurs essences et l'Idée du Bien. Ensuite, la dialectique contemplative où, une fois qu'elle a pris connaissance des Idées et de l'idée du Bien, l'âme admire ces Idées, cherche à les distinguer les unes des autres avant d'admirer l'Idée du Bien et de se laisser émerveiller par son éclat et sa beauté. Le but de cette deuxième étape est de reconnaître chaque Idée ainsi que l'Idée du Bien. Elle prépare enfin, à la dialectique descendante, qui consiste en la descente de l'âme vers son milieu naturel, le monde sensible après son séjour intelligible où elle a pu voir les Idées et leur principe de connaissance et d'existence, l'Idée du Bien. À travers ses trois étapes, la dialectique platonicienne apparaît comme une véritable méthode scientifique d'éducation politique.

Cependant, parce qu'elle exige un pouvoir d'abstraction très élevé, les futurs dirigeants ou philosophes en formation, n'apprendront pas immédiatement la dialectique. Il leur faudra d'abord apprendre d'autres sciences qui leur permettront de s'exercer à l'abstraction avant leur véritable éducation dialectique. C'est une sorte de formation propédeutique ou préparatoire à l'étude de la dialectique proprement dite pour changer le regard de l'âme. Ce regard est une activité qui met en œuvre des sciences comme l'arithmétique, la géométrie l'astronomie, la stéréométrie et l'harmonie (Platon, 522b-531e). Nous remarquerons que toutes ces sciences qui préparent à l'étude de la dialectique renvoient au nombre et à la mesure. C'est pour cela que M.-P. Edmond écrit :

Mesure et nombre sont pour Platon de nature divine au sens où l'homme ne les invente pas. Il lui revient en revanche de savoir compter et mesurer, c'est-à-dire de mettre en œuvre ces relations logiques et, en leur donnant vie, en les rendant actives, le philosophe pourra construire "ici-bas" une cité juste. (M.-P. Edmond, 2005, p. 10).

La cité que veut bâtir Platon n'est donc pas le fruit d'une imagination évasive, mais celle d'un homme lucide qui a vu sa cité natale, Athènes et le monde grec en général, sombrer dans les profondeurs abyssales du chaos, par la faute de gouvernants arrivistes, ignorants, égoïstes et immoraux, c'est-à-dire des tyrans. La cité platonicienne, qu'elle soit en définitive idéale ou réelle, doit être réalisée en fonction des expériences vécues, des observations de la genèse et du déroulement des faits sociopolitiques, des recherches sur la nature humaine, du pouvoir politique et de son influence sur l'homme, etc. qui l'ont

conduit à recommander le gouvernement des philosophes. Ce n'est donc pas de manière fortuite que Platon écrit :

Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois ou souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophe ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontrent pas dans le même sujet ; tant que les nombreuses natures qui poursuivent l'un ou l'autre de ces buts de façon exclusive ne seront pas mises dans l'impossibilité d'agir ainsi, il n'y aura de cesse [...] aux maux des cités, ni ce me semble, à ceux du genre humain, et jamais la cité que nous avons décrite tantôt ne sera réalisée, autant qu'elle peut l'être, et ne verra la lumière du jour. (Platon, cf. 1996, 473a-474a)

Cette recommandation qui est en même temps un avertissement, traduit la conviction de Platon qu'avec le gouvernement des philosophes, la politique repose désormais sur des fondements épistémologiques, cognitifs, moraux et éthiques qui pourront garantir la paix et le bonheur véritables dans les cités. Le système éducatif qu'il conçoit est indubitablement révolutionnaire. S'il le met en rapport avec la théorie des Idées et la politique, c'est parce qu'il est persuadé qu'il existe de faux philosophes. Il écrit à ce propos ceci :

Aujourd'hui, ceux qui s'appliquent à la philosophie sont des jeunes à peine sortis de l'enfance ; dans l'intervalle qui les sépare du temps où ils s'adonneront à l'économie et au commerce, ils abandonnent sa partie la plus difficile — je veux dire la dialectique — puis abandonnent ce genre d'études : et ce sont ceux-là qu'on regarde comme philosophes accomplis. (Platon, 1996, 497c-498c).

Les véritables philosophes pour Platon, sont ceux qui d'une part, possèdent la science des Idées et surtout de l'Idée du Bien et qui ont d'autre part, été formés «au pastoral des hommes [...] que nous appelons tout à la fois royal et politique » (Platon, cf. 2011, 267c-268b). Cela montre que les véritables philosophes sont donc les véritables gouvernants, d'où leur nom de philosophes-rois. Ils peuvent, en plus de légiférer, changer les lois sans l'accord de leurs concitoyens et même leur imposer de force leurs volontés contrairement à la loi.

Mais ce pouvoir des philosophes-rois de s'imposer et d'imposer ce qui leur paraît juste et bon à leurs concitoyens qu'ils gouvernent, peut paraître exagéré, voire tyrannique, dans la mesure où cela peut donner l'impression que les philosophes-rois, conscients de leur toute puissance politique peuvent faire tout ce qu'ils veulent. Telle est l'inquiétude de K. Popper. Et, cette inquiétude du philosophe allemand repose sur des faits historiques (K. Popper, 1979, p. 114) relatifs au choix de dirigeants politiques par Platon. En se fondant sur ces faits historiques, il rappelle ce qui est devenu comme un principe politique à savoir que «tout pouvoir corrompt et le pouvoir absolu corrompt absolument.» (K. Popper, 1979, p. 114).

Dans la perspective platonicienne, ce principe politique ne peut s'appliquer aux véritables philosophes, puisque pour lui, l'éducation qu'ont reçue ces derniers ne peut les conduire qu'à faire du bien au peuple, même contre son gré. En le faisant, les philosophes-rois ne font qu'imposer au peuple ce qui est juste et bon. Nous pouvons à juste titre, les comparer aux médecins qui imposent leurs traitements aux malades, le but étant de les guérir. Et, c'est ce but que veut atteindre Platon à travers le gouvernement des philosophes : imposer aux citoyens ce qui est juste et bon pour réaliser la stabilité et le bonheur des cités. Telle est sa conception de la bonne gouvernance pour laquelle, il critique la tyrannie et le tyran et fait l'apologie du gouvernement des philosophes. Avec le philosophe-roi, le pouvoir absolu ne peut donc le corrompre absolument. Car être philosophe, c'est justement aussi, accepter le combat permanent contre soi-même pour garder une âme harmonieuse (Platon, 1996, 431a-431e) garante de la maîtrise de soi que ne peut avoir le tyran. C'est pour cela que ce dernier incarne la démesure, le désordre, le mal, l'homme des appétits et des désirs illégitimes. En un mot, l'autre du philosophe-roi.

Conclusion

Avant Platon, Athènes a connu le règne successif de plusieurs tyrans. Sous leurs différents gouvernements, sa cité natale est passée de l'apogée au déclin avec des crises sociopolitiques aggravées par sa participation à la guerre du Péloponnèse dont les conséquences négatives majeures ont été la perte de son hégémonie et de sa ruine.

Cette situation chaotique l'a conduit à la conclusion selon laquelle, la cité d'Athènes avait un problème politique sérieux, c'est-à-dire un problème de véritables hommes politiques et donc un problème de gouvernement. C'est, ici, que la question que pose Platon à savoir : qui doit gouverner ?, est fondamentale (et fondatrice de la philosophie politique). Elle n'est pas, en effet, fortuite car, étant l'expression d'un triste constat : la plupart des gouvernants qui l'ont précédé et mêmes ceux de son temps, ont selon lui, gouverné la cité comme des bestiaux, avec la tête basse, dans l'ignorance, l'imprudence, la démesure, la cupidité et la malice.

La politique ne doit pas être le champ des aventuriers. Elle est une science. Cela signifie que la bonne gestion des hommes, des biens, des affaires privées et publiques nécessite la possession d'un savoir dans l'âme humaine qui structure le savoir-être, le savoir-faire et le savoir-faire-faire. Or, pour Platon, seuls les philosophes possèdent cette science qui n'est rien d'autre que celle de l'Idée du Bien et en outre, seuls eux, ont véritablement appris les arts utiles à la gestion des affaires humaines. Le gouvernement de véritables philosophes que recommande Platon, s'impose donc parce qu'avec l'éducation que ces derniers recevront, nous sommes sûrs que tout ce qu'ils feront, ils le feront pour notre bien, c'est-à-dire bâtir des États justes et stables avec des citoyens heureux, à partir des modèles qu'ils auront contemplés grâce à la divine lumière de l'Idée du Bien qui illumine le monde intelligible.

Références bibliographiques

- EDMOND Michel-Pierre, 2006, *Le philosophe-roi : Platon et la politique*, Paris, Payot.
- GOLDSCHMIDT Victor, 2003, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, Vrin.
- JASPERS Karl, 1970, *Les grands philosophes*, Paris, UGE.
- MANON Simone, *Pour connaître Platon*, 1993, Paris, Bordas.
- MATTÉI Jean-François, 2010, *Platon*, Paris, PUF.
- PLATON, 1991, *Timée*, Traduit par Émile Chambry, Paris, Flammarion.
- PLATON, 1996, *La République*, Traduit par Robert Baccou, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, *Euthyphron*, Œuvres complètes, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011a, *Euthyphron*, Œuvres complètes, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011b, *Gorgias*, Œuvres complètes, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011c, *Le politique*, Œuvres complètes, traduit par Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- POPPER Karl, 1979, *La cité ouverte et ses ennemis : l'ascendant de Platon*, Tome 1, Traduit par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil.
- ROGUE Christophe, 2005, *D'une cité l'autre : essai sur la politique platonicienne de La République aux Lois*, Paris, Armand Colin.
- STRAUSS Léo, 2012, *De la tyrannie*, Traduit par Hélène Kern, Paris, Gallimard.
- WEBER Max, 2014, *Le savant et le politique*, Traduit par Julien Freund, Paris, Plon.