# L'institution de l'esclavage dans la *dikaiosunê* platonicienne : une rupture entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois*

**Jacques Gervais OULA**
jacquesgervaisoula@gmail.com
Université Marien Ngouabi (Congo)

**Résumé**

Cet article propose une réflexion sur l'institution de l'esclavage dans la dikaiosunê platonicienne. La dikaiosunê est un concept majeur du corpus lexical platonicien. Elle fait signe à l'idée de justice telle qu'elle fonctionne dans son dispositif philosophique. En effet, la justice chez Platon se donne à lire comme ordre et harmonie. Cet ordonnancement et cette harmonie s'expriment dans sa cité idéale de la République à travers les trois classes qu'elle dispose : les gardiens, les auxiliaires et les producteurs. Dès lors que chaque classe joue la fonction qui est la sienne, se réalise la justice dans l'État. De plus, il entreprend de trouver quatre vertus cardinales qui sont assignées à un État parfaitement juste : la sagesse, le courage, la modération et la justice. Pour espérer à une cité ou un État juste, Platon, en présentant les différentes classes sociales qui doivent la constituer, nous fait comprendre que le tout une fois bien réalisé constitue une harmonie. C'est dire qu'à une cité juste correspondent des hommes justes. L'individu en effet, ne se distinguera pas de la cité. Au contraire celle-ci lui sera semblable à travers les différentes parties de son âme (la raison, l'ardeur et le désir. L'individu ne reflétera que les vertus parfaites que possède sa cité car en chacun de nous se trouvent les mêmes formes et caractères que ceux de la cité. Cependant dans Les Lois, Platon ajoute à côté des trois classes de la République une autre, la classe des esclaves. Cette institution de l'esclavage crée vraisemblablement une rupture entre le Platon de la République et le Platon des Lois. Si dans la République, Platon rompt véritablement avec la tradition grecque sur la justice, dans Les Lois, **à contrario**, il renoue avec la tradition grecque. Du coup, la justice chez Platon varie entre ces deux dialogues.

**Mots-clés**

d*ikaiosunê*, esclavage, institution, justice, Lois, République.

**Abstract**

This article offers a reflection on the institution of slavery in Platonic dikaiosunê. Dikaiosunê is a major concept in the Platonic lexical corpus. It gestures to the idea of justice as it functions in its philosophical apparatus. Indeed, justice in Plato can be read as order and harmony. This ordering and harmony are expressed in its ideal city of *The Republic* through the three classes it has: guardians, auxiliaries and producers. Since each class plays its own function, justice is achieved in the State. In addition, he sets out to find four cardinal virtues which are assigned to perfectly just State: wisdom, courage, moderation and justice. To hope for a just city or state, Plato, by presenting the different social classes which must constitute it, makes us understand that the whole, once well achieved, constitutes harmony. That is to say, a just corresponds to just men. The individual, in fact, will not be distinguished from the city. On the contrary, it will be similar to him through the different parts of his soul (reason, ardor, and desire). The individual will only reflect the perfect virtues that his city possesses because in each of us we find the same forms and characters as those of the city. However, in *The Laws*, Plato adds, alongside the three classes of *The Republic*, another, the class of slaves. This institution of slavery probably created a break between the Plato of *The Republic* and the Plato of *The Laws*. If in *The Republic* Plato truly breaks with the Greek tradition on justice, in *The Laws*, on the contrary he reconnects with the Greek tradition on justice in Plato varies between these two dialogues.

**Keywords**

Dikaiosunê, Slavery, institution, Justice, Laws, Republic.

**Introduction**

La justice est un concept majeur du corpus lexical de la philosophie platonicienne. Car ce concept traverse de bout en bout le dialogue le plus célèbre du philosophe athénien, à savoir la *République*, considérée à juste titre par les historiens de la pensée non seulement comme l'un des trois ouvrages les plus lus au monde, mais aussi comme l'ouvrage le plus célèbre de toute la tradition philosophique. En effet, dans ce dialogue Platon traite au mieux examine la question de la justice. Au demeurant, ce débat sur la justice qui se déroule au Pirée (le port d'Athènes) met aux prises Socrate et ses cinq interlocuteurs dont le vieux Céphale, métèque et riche commerçant qui avait fait fortune à Athènes et père de Polémarque et de Lysias;

Polémarque, le fils du vieux Céphale ; Adimante et Glaucon, les deux frères de Platon ; Thrasymaque, sophiste originaire de la Chalcédoine. Toutes proportions gardées, la justice telle qu'elle fonctionne dans ce dialogue de la *République* de Platon se donne à lire comme ordre et harmonie. Cet ordonnancement et cette harmonie s'expriment dans sa cité idéale de la *République* à travers les trois classes qu'elle dispose : les gardiens, les auxiliaires et les producteurs. Dès lors que chaque classe joue la fonction qui est la sienne, se réalise la justice dans l'État. De plus, il entreprend de trouver quatre vertus cardinales qui sont assignées à un État parfaitement juste : la sagesse, le courage, la modération et la justice. Pour espérer à une cité ou un État juste, Platon, en présentant les différentes classes sociales qui doivent la constituer, nous fait comprendre que le tout une fois bien réalisé constitue une harmonie. C'est dire qu'à une cité juste correspondent des hommes justes. De même, l'individu ne se distinguera pas de la cité. Au contraire celle-ci lui sera semblable à travers les différentes parties de son âme (la raison, l'ardeur et le désir. En effet, l'individu ne reflétera que les vertus parfaites que possède sa cité car en chacun de nous se trouvent les mêmes formes et caractères que ceux de la cité. Finalement, il y a donc une analogie entre la justice dans l'État et la justice dans l'individu. Or le projet politique platonicien ne se limite pas seulement au seul dialogue de la *République*, il se poursuit également dans le dialogue des *Lois*. Si la *République* de Platon s'est révélée plus utopique, Platon au soir de sa vie repense à nouveau frais sa cité idéale dans *Les Lois* ou *De la législation*. Ce dialogue mettant aux prises trois personnages à savoir, un étranger d'Athènes, Clinias de Crète et Mégille de Lacédémone, est un véritable traité politique.

D'ailleurs à ce propos, L. Brisson (2008, pp. 679-680) écrit :

> Loin d'être l'œuvre de renoncement ou du désenchantement d'un vieil homme, les Lois expriment une ambition politique et philosophique considérable, et rassemblent en une œuvre unique un projet philosophique et politique inédit. Les Lois et la République ont pour point commun d'ordonner à l'institution d'une cité fictive l'ensemble des questions qui, selon Platon, définissent la réflexion philosophique.

Dans ce dernier dialogue politique, Platon y introduit une nouvelle classe sociale en dehors des autres classes existant dans la *République* : les esclaves. Cela étant, comment et moyennant quoi

l'institution de l'esclavage dans la dikaiosunê platonicienne établit-elle la différence entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois* ? Autrement dit, comment l'institution de l'esclavage varie-t-elle le niveau de la justice chez Platon du dialogue de la *République* au dialogue des *Lois* ? Telle est la toile de fond de notre problématique. Par-delà cette interrogation qui est au cœur de notre problématique, nous pouvons nous interroger davantage : quel est l'intérêt d'une telle étude comparée sur la dikaiosunê platonicienne entre les deux dialogues platoniciens ? En guise de réponse à cette dernière interrogation, il sied de dire que la dikaiosunê est un concept majeur de la philosophie platonicienne qu'il faut en décrypter les véritables articulations. Telle sera notre ascèse dans le présent travail. Ainsi, deux hypothèses s'offrent à nous. La première est celle qui consiste à dire que la dikaiosunê platonicienne de la *République* est une rupture avec la tradition philosophique grecque. La seconde certifie que la dikaiosunê des *Lois* installe Platon dans la perspective d'une véritable continuité avec la tradition de sa patrie. Au demeurant, comme tout travail scientifique exige une méthodologie, nous ne dérogeons pas à cette règle. Et dans cette perspective, le titre même de la thèse nous oriente vers la méthode comparative. Cette méthode a sa raison d'être parce qu'il s'agit ici de saisir le fonctionnement de la dikaiosunê platonicienne à travers les deux dialogues platoniciens. Ainsi, notre plan se décline sur quatre axes. Le premier axe portera sur la définition de la dikaiosunê platonicienne. Le second axe examinera la dikaiosunê platonicienne dans la *République*. Le troisième axe se bornera à examiner la dikaiosunê platonicienne dans *Les Lois*. Dans le quatrième axe, nous montrerons que l'institution de l'esclavage dans la dikaiosunê platonicienne des *Lois* crée une rupture entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois* et partant installe Platon dans une permanence de la tradition grecque.

## 1. Le sens de la *dikaiosunê* dans le dispositif philosophique platonicien

Platon articule la justice sous le sceau de la *dikaiosunê* (***δικαιοσύνη***), terme abstrait qui la diffère de la *dikè* (***δίκη***), restreinte au domaine du droit tel qu'il fonctionne chez Hésiode[1]. D'ailleurs dans *son Introduction à la* République *de Platon*, J. Annas, professeur

[1]Hésiode est un poète grec du début du VII[e] siècle avant Jésus-Christ, contemporain d'Homère.

à l'Université de l'Arizona, fondateur de la revue *Oxford Studies in Ancient Philosophy* et grande spécialiste de Platon, apporte la précision selon laquelle la *dikaiosunê* pourrait recouvrir un domaine plus vaste que la justice, et être employée pour désigner en général la bonne conduite. Platon lui-même (*République*, I, 352 *d*) semble partisan de cette idée lorsqu'il fait décrire par Socrate la recherche de la justice comme une recherche de ***« la manière dont il faut vivre »*** :

> En somme donc, que ces choses se comportent ainsi, je le comprends, non pas toutefois de la façon que, pour commencer, tu as admise. Quant à ce qui est de savoir si la meilleure est l'existence des justes, comparée à celle des injustes, et si plus grand est leur bonheur, question que nous nous proposions d'examiner par la suite, il faut y regarder. Aussi bien, dès à présent, à mon sens du moins, leur sort est évidemment celui-là, en conséquence de ce que nous avons dit. Il faut toutefois y regarder mieux encore, car ce n'est pas de la première question venue qu'il s'agit, mais de la façon dont on doit vivre !

Suivant donc cette assertion platonicienne, il faudrait traduire *dikaiosunê* par *« droiture »*, ou un concept du même genre, et qu'elle correspond plus étroitement à la *« morale »* qu'à la *« justice »*. Ainsi, selon J. Annas (2006, p. 20-21) qui en fait un commentaire, deux points de terminologie importants mériteront avant tout une élucidation. Premièrement, il y aurait naturellement tendance à distinguer la justice des autres vertus en référence au Droit : les théories modernes de la justice ont souvent le Droit pour fondement ou pour concept clef. Or Platon, suivant Annas, n'a pas de mot qui désigne le « Droit ». Lui et ses contemporains spécifient plutôt la justice comme vertu particulière, par la notion d'égalité et par l'idée que chacun doit s'occuper de ses propres affaires. Le vice auquel s'oppose la justice est appelé : *pleonexia* – le fait d'avoir et vouloir plus que ce à quoi l'on a droit. La conception ordinaire incarnée en Polémarque est que la justice consiste à donner à chacun ce qui lui revient, c'est-à-dire ce qui lui est dû, ou ce qui est approprié. Il faut voir s'il est possible de reformuler en fonction du Droit ce que dit Platon de la Justice ; le fait que le mot lui fasse défaut ne signifie pas qu'il ne parle pas de ce dont on parle lorsqu'on évoque le Droit. Deuxièmement, en opposant la justice à la notion plus large de *« morale »*, Annas pense que rien d'essentiel n'est censé dépendre de ce mot. S'il n'y a pas de terme grec qui correspond aisément à

l'adjectif *« moral »* (raison pour laquelle les traducteurs suggèrent des archaïsmes tels que *« droiture »* etc.), ce n'est pas par accident ; une telle utilisation, et la plupart des présupposés spécifiques qu'elle introduit souvent, dérivent d'une tradition étrangère à celles des Grecs. Sur ce, Annas s'efforce de ne pas lui donner une signification trop connotée ; ainsi, *« moral »* n'est pas censé s'opposer fortement et de manière exclusive à *« prudent »*, par exemple. Elle utilise le terme de *« morale »* pour désigner la sphère du raisonnement pratique que suit tout agent soucieux de la meilleure manière de mener sa vie. On suggère ordinairement qu'il ne faudrait pas rendre *dikaiosunê* par *« justice »* : mais notons que ceux qui font cette suggestion s'y tiennent rarement. Il est très fréquent qu'une traduction ou un commentaire de la *République* affirme en première page que le mot de *« justice »* est, par exemple, un mot « qui ne convient absolument pas » pour traduire *dikaiosunê*, avant d'enchaîner en parlant de la *« justice »* tout au long. Mais faire cela, c'est risquer de mal comprendre le sujet dont parle Platon : car si la signification de la *dikaiosunê* s'apparente à celle de la *« morale »*, alors la *République* n'est pas, en réalité, un livre sur la justice. Cependant, par-delà le débat que ce terme suscite parmi les commentateurs et interprètes de Platon, et de l'étendue de son champ d'action philosophique, la *dikaiosunê* apparaît tout de même comme ce par quoi nous pouvons saisir au mieux l'idée de justice platonicienne. Ainsi, tous adoptent en fin de compte ce terme pour mieux expliquer l'idée de justice chez Platon. De fait, le centre d'intérêt de cette assertion platonicienne de la *République* traduisant la *dikaiosunê* comporte au total, selon Annas, deux aspects : un aspect théorique correspondant à la question de savoir ce qu'est le juste ou droit et un aspect pratique, qui est celui de savoir de quelle manière la justice pourrait être réalisée. Ainsi, la *République* apparaît comme l'ouvrage qui définit le mieux l'idée de justice platonicienne. Platon déroule donc le tapis philosophique de sa cité idéale, c'est-à-dire la *République*, à partir de la justice. Autrement dit, la *République* chez Platon fait signe à la justice. Elle est l'autre nom de la justice. J.-F. Balaudé (2005, p.79) dans cette optique relève:

> La *République* est le dialogue que Platon a entièrement consacré à la question de la justice. La réflexion éthique (qu'est-ce que la justice ? qu'est-ce qu'un homme juste ?) trouve son assise dans un projet politique qui s'interroge sur les conditions auxquelles la cité juste pourrait advenir. Cette dernière est ainsi présentée

> comme le paradigme permettant de penser ce que devrait être l'homme juste.

Or le projet politique platonicien ne se limite pas seulement au seul dialogue de la *République*, il se poursuit également dans le dialogue des *Lois*. C'est pour cette raison que nous décrypterons la dikaiosunê platonicienne à travers ces deux différents dialogues politiques. Nous amorcerons éventuellement cet examen par la *République* et nous le bouclerons logiquement par *Les Lois*.

## 2. La dikaiosunê dans la *République* de Platon

Le débat sur la justice dans le dialogue de la *République* de Platon est amorcé dès le premier livre dudit dialogue où Socrate déconstruit tour à tour la définition poétique de de la justice notamment celle formulée par Simonide, poète grec, et la définition sophistique de la justice, celle soutenue par Thrasymaque. C'est dans ce livre II de la *République* que Socrate est invité également par ses interlocuteurs à définir l'essence de la justice. Socrate qui ne peut visiblement décourager ses interlocuteurs se propose donc de définir la justice. Mais comment va-t-il la définir ? La cité lui servira d'exemple. Socrate se propose ici d'envisager la justice dans le groupe social, c'est-à-dire dans la cité. En effet, faute de pouvoir trouver une idée claire de ce qu'est la justice dans l'individu, Socrate, comme le souligne Julia Annas, se tourne vers la justice dans la cité. Car, selon lui, nous y trouverons la même chose, mais écrite en grosse lettre, et donc plus facile à discerner. C'est dans cette perspective que Platon entame en filigrane le long parallèle qu'il établit entre l'individu juste et la cité juste. Autrement dit, Platon estime que la justice dans la cité peut éclairer la justice dans l'individu :

> La justice, si elle existe, disons-nous, pour l'individu, existe aussi pour le groupe social entier ? – Oui, absolument ! fit-il. – Mais une société est quelque chose de plus grand qu'un individu ? – De plus grand, répondit-il. – Conclusion probable : une justice de plus d'ampleur doit pouvoir exister dans ce qui est plus grand et dont il soit aussi plus aisé de s'instruire. Donc, si vous le voulez bien, commençons par rechercher dans la société quelle est la nature de la justice ; ensuite procédons, dans chaque individu, à un semblable examen : examen qui, dans les caractères du plus petit, nous donnera l'image ressemblante du plus grand. – Eh bien ! dit-il, voilà, à mon sens, qui est bien parler ! (*République*, II, 368 *e*-369 *a*).

Mais la thèse selon laquelle la justice dans la cité peut éclairer la justice dans l'individu ne trouve bien sa validité que si le mot « justice » dans les deux cas présente la même signification. Ainsi, Platon tout au long de son argumentation parviendra à tirer des conclusions sur la justice dans la cité lesquelles lui permettront par la suite de parler de la justice dans l'individu. En effet, Socrate, pour examiner la justice dans la cité, entreprend à interroger la nature de la cité. Son interrogation porte sur les éléments essentiels constitutifs d'une cité. Selon Socrate, ce sont les besoins qui sont à naissance de la société. En d'autres termes, c'est l'impossibilité des hommes à se suffire à eux-mêmes qui est à l'origine de la cité. Car suivant Platon, la cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même :

> Eh bien ! il y a, selon moi, naissance de société du fait que chacun de nous, loin de se suffire à lui-même, a au contraire besoin d'un grand nombre de gens. Penses-tu qu'il y ait quelque autre principe de la fondation d'un groupe social ? – Pas d'autre fit-il. – S'il en est donc ainsi, un homme s'en adjoignant un autre en raison du besoin qu'il a d'une chose, un second en raison du besoin d'une autre ; une telle multiplicité de besoins amenant à s'assembler sur un même lieu d'habitation une telle multiplicité d'hommes qui vivent en communauté et entraide, c'est pour cette façon d'habiter ensemble que nous avons institué le nom de société politique ; n'est-ce pas vrai ? – Hé ! absolument. – Voilà donc un homme qui fait part de quelque chose à un autre : quoi que ce soit dont il fasse part ou qu'il reçoive, c'est avec la conviction que cela vaut mieux pour lui ? – Absolument, certes. (*République*, II, 369 *b*-*c*).

C'est donc d'un besoin naturel à combler les besoins vitaux, à s'entraider en vue d'être à la hauteur des défis de l'existence humaine que l'homme se crée une communauté. Les hommes ont donc à se faire recours pour satisfaire aux nécessités de la vie. Cela explique l'explosion d'un groupement de personnes, tout d'abord de taille réduite puis à l'échelle beaucoup plus vaste. C'est dire que par simple nécessité que les hommes tissent les rapports de solidarité :

> Eh bien ! allons-y, repris-je ; que par la pensée, en partant du commencement, nous constituions une société politique. Or, ce qui la constituera, ce sera, autant qu'il semble, l'existence en nous du besoin. – Et comment non ? – Mais en vérité il est bien sûr que le premier et le plus impérieux de nos besoins est celui de

> nous procurer la nourriture en vue de notre existence, de notre vie. – Parfaitement sûr, oui. – Le second maintenant, celui de nous ménager un gîte ; le troisième a rapport au vêtement et à tout ce qui est du même ordre. – C'est exact. – Voyons donc, continuai-je : comment la société suffira-t-elle à un aménagement si considérable ? Ne sera-ce pas à condition que cet individu-ci soit un cultivateur ; celui-là, un maçon ; un autre, un tisserand ? Y joindrons-nous encore un cordonnier, ou tel autre au service de ce que réclament les soins du corps ? – absolument, certes. – Ce serait donc de quatre ou cinq hommes que se composerait la société, au moins celle qui est bornée au nécessaire le plus strict. – Évidemment. – Mais quoi ? Chacun de ces hommes est-il obligé, individuellement, de faire de l'ouvrage qui est le sien l'objet d'une contribution publique ? (Platon, *République*, II, 369 *d-e*).

La communauté ainsi créée, produit ce qui lui est nécessaire ; mais les besoins croissants au fur et à mesure que la cité s'agrandit font naître de nouvelles catégories de besoins, de telle sorte que la cité est de plus en plus marquée par la spécialisation du travail contrairement à la communauté primitive où chacun fait pratiquement tout et reçoit en échange tout ce dont il a besoin. Cependant, une impossibilité advient au fait de vouloir accomplir tout le besoin seul. D'où la division du travail :

> Dès lors, Adimante, notre société a besoin de plus de quatre membres pour procurer tout ce dont nous parlions : le cultivateur en effet, à ce qu'il semble, ne va pas se fabriquer lui-même sa charrue, s'il veut qu'elle soit de belle sorte ; pas davantage son hoyau, aucun autre non plus de tous les instruments qui servent à la culture de la terre. Pas davantage, à son tour, le maçon, lui qui aussi a besoin de quantité d'outils. Même chose à dire pour le tisserand, pour le cordonnier. – C'est vrai. – Voilà donc des menuisiers, des forgerons, quantité d'artisans du même genre, qui en entrant dans notre minuscule communauté politique, lui donnent de l'ampleur. – Hé ! absolument. (Platon, *République*, II, 370 *c-d*).

Lorsque chaque travailleur est spécialisé dans un métier précis, la société produit vite et mieux :

> Eh bien donc ! au cordonnier nous interdisons d'entreprendre de se faire simultanément cultivateur, ou tisserand, ou maçon, rien d'autre que cordonnier, afin que nous ayons de beau travail de

> cordonnerie ; à chacun des autres professionnels, distinctement, nous attribuions de même une tâche distincte, celle à laquelle l'avait prédestiné sa nature individuelle, sur laquelle, sans se donner loisir d'aucune autre, il est destiné à travailler sa vie durant de la bonne manière, évitant de laisser passer le bon moment ! (Platon, *République*, II, 374 *b*-*c*).

Le problème est désormais de savoir qui occupera tel ou tel poste, car faut-il encore que la place que chaque individu occupe soit celle qui concorde le mieux à ses aptitudes naturelles. Imaginons qu'un artisan devienne guerrier. Cela serait totalement un désordre public et un danger pour la nouvelle cité qu'entreprend établir Platon. La spécialisation requiert donc des aptitudes naturelles. Et en commentant la *République* de Platon, J. Annas (2006, p. 96) précise ce que le disciple de Socrate entend par ce terme de spécialisation :

> Socrate affirme que la spécialisation est **naturelle** ; en tout cas, il étaye cette idée en déclarant (en 370 b) que « chacun de nous est naturellement, au départ, non pas tout à fait semblable à chacun, mais d'une nature différente, l'un doué pour l'accomplissement d'une fonction, l'autre pour une autre ». Le Principe de Spécialisation s'avère essentiel à la structure de l'État juste idéal de Platon ; aussi importe-t-il à ce dernier de montrer que l'État idéal répond à ce qui se trouve dans la nature, et n'est pas simplement une manière conventionnelle d'agencer les choses. Si tel était le cas, la justice dans l'État idéal ne pourrait pas davantage prétendre être la véritable justice que celle que suggère Thrasymaque.

A la cité parfaite correspond selon le modèle platonicien des hommes parfaits, l'âme parfaite. De fait, ladite cité se doit de revêtir en elle les quatre vertus cardinales à savoir la sagesse, le courage, la tempérance et la justice. Ainsi, dès le début du livre IV de la *République*, la question de la justice resurgit. Ce qui est cherché, c'est le bonheur de la cité tout entière, et pas seulement celui des gardiens. Tel est le message que Platon livre à travers ce passage du livre IV (420 *b*-*c*) de la *République* :

> C'est en suivant le même chemin, dis-je, que nous trouverons, je crois, les choses qu'il faut dire. Nous affirmerons en effet qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce que ces hommes soient, dans ces circonstances, tout à fait heureux, et que nous n'établissons pas cette cité en ayant pour seule perspective qu'un groupe unique soit chez nous exceptionnellement heureux, mais bien la cité tout

> entière autant que possible. Nous avons pensé, en effet, que c'est dans une telle cité que nous trouverions vraiment la justice et, à l'inverse, que nous trouverions l'injustice dans la cité établie de la pire façon, de sorte qu'en les examinant de près, nous pourrions porter un jugement sur ce que nous recherchons depuis si longtemps.

Suivant donc Socrate, l'impératif qui s'impose à ces gardiens est donc l'unité de la cité. Cette cité étant établie, on revient à la question de départ : est-il possible pour nous de voir de quelque manière où exactement résident la justice et l'injustice, et comment elles diffèrent l'une de l'autre, et laquelle doit posséder celui qui désire être heureux ? Or, la cité constituée est parfaitement bonne. Elle est bonne parce qu'elle sage, virile, modérée et juste. Autrement dit, l'État ainsi fondé est sage par sa tête (les gouvernants font preuve de « prudence » dans leur fonction délibérative), courageux par ses guerriers (les auxiliaires), modéré (maître de soi) par l'accord qui règne entre les classes (le meilleur commande le pire). En fait, Platon montre brièvement qu'il y a trois classes dans l'État : les Gardiens, les Auxiliaires et la classe productrice, c'est-à-dire les Producteurs. De plus, il entreprend de trouver quatre vertus cardinales qui sont assignées à un État parfaitement juste : la sagesse, le courage, la modération et la justice :

> Voici donc, repris-je, comment j'espère réussir à trouver ce qui est en question. Notre État, s'il est vrai du moins qu'il ait été correctement fondé, est, je pense, parfaitement bon. – Forcément, dit-il. – Dès lors, il est manifestement sage, courageux, tempérant et juste. – Manifestement ! (Platon, *République*, IV, 427 *e*).

Ainsi, Platon examine donc ces trois parties de l'État en rapport avec les quatre vertus cardinales selon la classification élaborée par lui-même. Pour espérer à une cité ou un État juste, Platon en présentant les différentes classes sociales qui doivent la constituer, nous fait comprendre que le tout une fois bien réalisé constitue une harmonie. Et suivant la hiérarchisation de la société, la *première classe*, est celle constituée des *magistrats* ou encore d'*élites*. C'est la classe des choisis, des gardiens de la cité. Leur rôle est de gouverner la cité. En effet, cette classe est constituée d'un petit nombre en terme numérique. C'est par là que Platon insinue qu'un petit nombre de gens doit gouverner sur le grand nombre afin de promouvoir la justice tant

voulue. Leur fonction est de conduire la cité par des lois régularisées. Pour illustration, Platon (*République*, IV, 428 *e*-429 *a*) affirme que :

> C'est donc en fonction du groupe le plus restreint, groupe qui est une partie d'elle-même, et en fonction du savoir particulier qui réside en lui et fait de lui la partie qui supervise et qui dirige, que la cité fondée en accord avec la nature serait sage dans sa totalité. Et c'est ce groupe qui apparemment constitue naturellement le groupe le plus restreint, parce que c'est à lui qu'il revient de participer à ce savoir particulier qui est le seul, parmi tous les autres savoirs, à mériter le nom de sagesse.

Notons que Platon accorde une grande importance à cette classe des magistrats qui a la fonction de conduire la cité en mettant en place des lois à respecter, et c'est par là qu'une harmonie sera garantie. Cette classe des magistrats a donc pour vertu propre : la sagesse. Ils sont sages et tout ce qu'ils font couvre de sagesse la cité. Ils sont les seuls détenteurs de cette sagesse. C'est pour cette raison que J. Annas (2006, p. 144) souligne en substance que *« les gens des autres classes peuvent certes faire des raisonnements, mais leur intelligence a pour limite leur intérêt personnel. Seuls les Gardiens peuvent raisonner de manière à faire apparaître les intérêts de tous, en dépassant l'intérêt personnel »*. De fait, les Gardiens ou les magistrats sont formés pour gouverner. Ils reçoivent une éducation dès le bas âge.

La *deuxième classe* est celle des *guerriers*. Elle a aussi une place très importante dans la cité. Elle remplit une tâche noble qui n'est sans doute pas la moindre. Platon parle d'une partie de la cité courageuse grâce au pouvoir résidant en elle et assurant la préservation à chaque instant du jugement. Le courage est une sorte de préservation, pas n'importe laquelle, mais celle du jugement. Il insiste énormément sur la formation de ceux qui constitueront cette partie de la cité. Comme nous l'avions dit, ce qui identifie ces guerriers, c'est le courage. Cela revient à dire que la vertu correspondante à cette classe des guerriers est le courage. En somme, cette classe a pour fonction d'assurer la défense de la cité et de combattre pour elle. Ils sont les défenseurs du territoire. Platon utilise son maître Socrate dans ce dialogue de la *République* (IV, 429 *b*-*c*) pour faire comprendre Glaucon que :

> Qui affirmerait, dis-je, qu'une cité est courageuse ou lâche, tout en tournant ses regards vers quelque autre partie de la cité que celle qui assure sa défense et qui combat militairement pour elle ? – Il

> n'y a personne, dit-il, qui regarderait dans quelque autre direction. – Je ne pense donc pas, dis-je, que le fait que les autres membres de la cité soient lâches ou courageux serait décisif pour rendre la cité lâche ou courageuse. – Ce ne serait pas décisif. – Ainsi donc, une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle et qui assure la préservation, en toute circonstance, du jugement concernant les choses qu'il faut craindre, jugement qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation.

Aussi les guerriers doivent-ils obéir aux ordres des magistrats et ne reculer devant aucun péril pour exécuter leurs ordres dans l'intérêt de la cité.

En *troisième position* ou en bas de l'échelle, nous avons la *classe des artisans* qui de son côté, a une tâche bien importante aussi à remplir dans la cité. Cette classe a pour fonction de promouvoir aux besoins économiques de la cité. Elle a pour vertu la tempérance. Mais Platon nous présente la tempérance comme une harmonie certaine. Elle s'étend sur l'État tout en entier, ce qui fait d'elle une vertu commune à toutes les classes de l'État. Dans cette optique, Platon (*République*, IV, 431e) écrit :

> Et, de plus, 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. N'est-ce pas ton avis ? – Si, dit-il, c'est tout à fait mon avis. – Alors, parmi les citoyens, chez lesquels diras-tu que réside l'activité de modération, lorsqu'ils se trouvent dans ces dispositions ? Chez ceux qui dirigent ou chez ceux qui sont dirigés ? – Chez les deux, assurément, dit-il. – Tu vois donc bien, dis-je, que nous avions correctement deviné tout à l'heure que la modération ressemble à une forme d'harmonie ?

Après avoir examiné les différentes classes qui composent l'État ou la cité, Platon entreprend par la suite à examiner les quatre vertus qui correspondent à chacune de ces classes sociales. En effet, les vertus cardinales de l'État sont : la sagesse, le courage, la modération et la justice. Ces vertus correspondent également aux différentes classes qui composent l'État.

La *sagesse* est la première vertu cardinale sur laquelle portera notre examen. L'observation faite par Platon de la cité montre bien que l'État dispose plusieurs genres de connaissance, mais au-delà de cette pléiade aucun d'entre eux ne rendra compte de l'intelligence ou la sagesse. Ainsi, selon la classification des vertus faite par Platon, la sagesse est la première vertu d'un État juste. Car, c'est la vertu propre aux Gardiens, la classe non seulement la moins nombreuse, mais encore celle qui doit gouverner la cité. De fait, la cité devra sa sagesse à la plus petite de ses parties. Et toute la question que l'on peut se poser ici est donc la suivante : pourquoi faut-il que ce soit uniquement les Gardiens qui aient un bon jugement et partant qui doivent gouverner ? Pour répondre à cette question, il sied de dire que deux arguments justifient bien cette posture platonicienne. Le premier argument porte sur la foi du programme éducatif que Platon évoque déjà, celui destiné à produire des gens intelligents et efficaces. Le second argument que Platon ajoute, ce qui détermine d'ailleurs son côté aristocratique, c'est sa vision selon laquelle seuls les Gardiens peuvent raisonner pour le compte de la cité considérée comme un tout, et non pour celui de l'un de ses groupes ou de l'une de ses parties :

> Dis-moi, repris-je, dans l'État que nous venons de fonder, existe-t-il une certaine connaissance chez certains des citoyens, qui, au lieu d'être de bon conseil sur telle ou telle des activités qui s'exercent dans l'État, l'est plutôt sur l'ensemble même de l'État, sur la façon dont, éventuellement, il aura le plus excellemment commerce, tant avec lui-même qu'avec les autres États ? – Elle existe assurément. – Quelle est-elle ? lui dis-je ; et chez quels citoyens existe-t-elle ? – C'est, répondit-il, la connaissance du « gardiennage », et elle existe chez ces chefs que tout à l'heure nous appelions parfaits gardiens. – Alors, comment, en raison de cette connaissance, qualifies-tu l'État ? – Je dis qu'il est de bon conseil, répondit-il, et réellement sage. (Platon, *République*, IV, 428 *c-d*.)

Ainsi, la gouvernance de la cité selon Platon est une fonction strictement réservée aux gardiens, ceci à cause de la sagesse dont ils sont pourvus laquelle est comprise également comme vertu première de la cité. Autrement dit, la sagesse qui est la vertu première d'un État doit nécessairement être mise en musique par une classe sociale appropriée et la plus restreinte, celle des gardiens qui est susceptible de l'incarner. C'est assurément pour cette raison que J. Annas (2006, p. 142) affirme que *« la cité est sage parce qu'elle est structurée de*

*façon à ce que ce soient les gens sages qui gouvernent ; qu'elle ait cette structure est un fait qui se rapporte à elle, et pas simplement aux gens sages »*. La sagesse telle qu'elle est perçue dans son acception platonicienne se donne à lire comme cette capacité pratique à faire des projets d'ensemble. C'est ce qui justifie que Platon souligne en substance d'une façon plutôt artificielle, comme le précise d'ailleurs Julia Annas, qu'on ne pourra pas prendre en compte, dans la définition de ce qui rend sage la cité, les autres genres de sagesse et de connaissance, qui n'ont que des fins limitées et définies. La sagesse (*sophia*) est donc, selon Platon, la connaissance spécialisée dans la garde. A partir de cette première vertu qui est la sagesse, Socrate montre que l'État ainsi fondé est sage par sa tête, c'est-à-dire les gouvernants font preuve de « prudence » dans leur fonction délibérative. Ainsi, la sagesse est la vertu propre aux gouvernants.

Le *courage* ou la *virilité* est la deuxième vertu de l'État. La cité est courageuse en vertu du courage de ses auxiliaires qui forment l'armée. Cela signifie que le comportement des autres citoyens n'entre pas tout à fait en ligne de compte. Tout se clarifie ici que c'est le rôle joué dans l'État par des gens courageux, et pas seulement leur présence, qui rend l'État courageux. On suppose également que les gardiens aussi sont courageux. Cela signifie donc que la virilité ou courage (*andreia*), distinctive des guerriers-auxiliaires (mais que possèdent aussi les gouvernants) est l'opinion correcte et conforme aux lois au sujet de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas :

> Et ensuite le courage, à la fois ce qu'il est lui-même et là où il réside dans la cité, ce courage en vertu duquel la cité doit être appelée courageuse, il n'est pas vraiment difficile de l'apercevoir. (…) Ainsi donc, une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle et qui assure la préservation, en toute circonstance, du jugement concernant les choses qu'il faut craindre, jugement qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation. (Platon, *République*, IV, 429 *a-c*).

L'on retiendra en définitive que l'État est courageux par ses guerriers, c'est-à-dire par les auxiliaires qui constituent l'armée et aussi par ses gardiens bien que Platon ne dit pas expressément que les gardiens ne prendront pas part aux activités guerrières des auxiliaires.

La *modération* (*sophrosunê*) est le terme souvent rendu par la « tempérance ». A en croire Julia Annas, aucun des deux mots n'est satisfaisant, puisque la *sophrosunê* ne correspond exactement à aucune des vertus que nous reconnaissons. Selon Platon, l'être en qui la meilleure partie dirige la pire doit être appelé modéré et maitre de soi :

> – Eh bien maintenant, dis-je, jette un regard sur notre jeune cité, et tu trouveras en elle l'un de ceux-là. Tu diras qu'elle est appelée à juste titre ''plus forte qu'elle-même'', si toutefois ce dans quoi la meilleure partie dirige la moins bonne doit être appelé modéré et plus fort que lui-même. (*République*, IV, 431 *d*.)

Elle est la vertu qui s'étend des artisans aux gouvernants et aux auxiliaires, donc à la cité tout entière. Autrement dit, la modération implique une mise en relation des trois classes dans leur ensemble, c'est-à-dire elle établit l'accord unanime des trois classes. C'est pour cette raison qu'elle peut être comparée à l'harmonie et à la concorde. Et sur cette vertu, Platon (*République*, IV, 432 *a*) écrit :

> Parce qu'elle n'est pas comme le courage et la sagesse, qui résident chacune dans une partie particulière, procurant l'une la sagesse à la cité, l'autre le courage. 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. De sorte que nous affirmerions tout à fait à bon droit que cette concorde est la modération, un accord naturel de l'élément meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier.

En somme, la modération est une vertu qui intéresse à la fois les gouvernants et les gouvernés, chacun selon les exigences appropriées à sa nature. Pour les gouvernants, la modération est la vertu qui leur assure qu'ils sont meilleurs pour s'acquitter de cette noble tâche, celle de bien gouverner et en conséquence elle requiert qu'ils imposent leurs propres désirs. En revanche, chez les gouvernés la modération requiert qu'ils acceptent que ces désirs des gouvernants leur soient imposés. Donc pour dire vrai, la modération se rencontre à la fois chez les gouvernants et chez les gouvernés.

La *justice* est la dernière vertu que Platon examine après la sagesse, le courage et la modération. La justice est donnée de surcroît, puisqu'elle s'instaure dès lors que l'on assigne à chacun sa fonction dans la cité. Avec la justice, c'est le principe de spécialisation que l'on retrouve ici. Selon Platon (*République*, IV, 433 *a-b*), la justice c'est en effet « s'occuper de ses propres affaires » :

> – Écoute donc plutôt, dis-je, si j'arrive, moi, à en dire quelque chose. Ce que nous avons établi dès le point de départ, alors que nous fondions la cité en posant ce qu'il faut y faire de part en part, cela ou à tout le moins une certaine forme de « cette règle », voilà ce qu'est à mon avis la justice. Nous avons posé en effet, et nous en avons parlé souvent si tu t'en souviens, que chacun devait exercer une fonction particulière parmi celles qui concernent la cité, celle-là même en vue de laquelle la nature l'a fait le mieux doué. – C'est bien ce que nous disons. – Et nous avons dit, de plus, que la justice consiste à s'occuper de ses tâches propres et à ne pas se disperser dans des tâches diverses, et cela, nous l'avons souvent entendu dire de plusieurs autres et nous-mêmes l'avons affirmé à plusieurs reprises. – Nous l'avons affirmé, en effet. – Eh bien, dis-je, mon ami, cela même, ce fait de s'occuper de ses tâches propres, pour peu que cela en vienne à se produire selon une modalité particulière, c'est cela la justice.

Cette définition formulée par Platon suscite à la fois beaucoup de critiques, d'interrogations et d'interprétations de la part de ses commentateurs et interprètes. J. Annas dans cette perspective ne déroge pas à la règle. Sa critique semble être la plus virulente. Car elle estime que cette définition de la justice telle qu'elle est formulée par Platon paraît étrange. Donc la première critique que J. Annas formule sur cette définition platonicienne de la justice porte sur son caractère étranger. Dans sa seconde critique, elle souligne que la justice telle qu'elle est définie par Platon paraît comme une vertu concurrentielle des trois autres vertus qui rentrent en jeu dans la justesse de la cité. Par-delà de cette critique, la question qu'elle se pose par la suite sur cette définition de la justice formulée par Platon est la suivante : Mais pourquoi le fait de s'occuper de ses propres affaires devrait-il avoir quelque rapport que ce soit avec la justice ? Selon l'interprétation donnée par J. Annas, cette idée n'a pas grand-chose à voir avec ce qu'on pourrait normalement attendre d'une description de la justice. Car d'ordinaire la justice concerne la relation de chacun avec les autres, c'est-à-dire la justice ouvre la voie à l'altérité. Or, l'idée qui est

en jeu ici est celle que, si la cité est juste, ce n'est pas à cause de ses rapports avec les autres cités, mais plutôt à cause de la relation des trois parties qui la composent. De plus, la justice intervient sans que soient mentionnées les autres notions qui lui sont d'ordinaire associées comme l'égalité, le fait de donner ou de recevoir ce qui est dû, de réfréner en soi la *pleonexia*, c'est-à-dire le fait de s'emparer de ce qui appartient à autrui. Tout ceci amène Julia Annas à dire que Platon a isolé la justice de son cadre familier pour l'introduire dans un nouveau contexte qui lui est propre. De là, surgissent davantage deux interrogations non moins négligeables : pourquoi Platon entend-t-il affirmer que ce quatrième état désirable pour toute cité devrait être appelé du nom de « justice » ? Pourquoi un argument portant sur le fait d'avoir ce qui nous appartient en propre prouverait-il quoi que ce soit quant au fait de nous occuper de nos propres affaires ?

À cette première interrogation, J. Annas en commentant évidemment cette conception platonicienne de la justice fait remarquer que les juges auront pour seul souci que tous les membres de l'État *aient* ce qui est leur, et *n'aient* pas ce qui est à un autre – en réalité, que tous aient bien « ce qui est à eux ». Et tous de s'accorder à considérer cela comme juste. Et donc, cette façon-là, on tomberait d'accord que posséder ce qui vous appartient en propre et qui est à vous, et s'en occuper, c'est cela la justice.

Quant à la seconde interrogation, elle mentionne que les juges pourraient légitimement s'assurer que chacun a ce qui lui appartient en propre dans une cité dont les classes ne seraient pas divisées comme dans celle de Platon, et dans laquelle, en conséquence, les gens ne « s'occuperaient pas de leurs propres affaires » au sens platonicien.

Au bout du compte, J. Annas souligne que Platon ne nous a encore présenté aucun argument qui montre que ces deux notions – *« avoir ce qui nous appartient en propre »* et *« s'occuper de ses propres affaires »* – puissent même se rapporter à des cas identiques, et encore moins être équivalentes. Toutefois, Annas précise que c'est seulement à la fin de la *République* qu'on arrive à percevoir de toute évidence pourquoi Platon considère que les deux notions sont liées. Au demeurant, Platon cherche en effet à établir que si chaque membre de son État a ce qui lui appartient en propre (autrement dit, si la position sociale, la richesse et l'honneur sont répartis avec équité et sécurité), c'est pour la simple raison que chacun s'occupe de ses propres affaires (en d'autres termes, que le fondement de sa société est tel qu'il reflète les différences naturelles dans l'attribution des dons). Mais Platon ne

peut encore recourir à aucun de ses arguments, puisqu'il prétend ne faire intervenir ici que ce dont l'énonciation nous paraît déjà évidente. Cependant, en donnant une telle définition de la justice, quelles tâches Platon vise-t-il à accomplir ? Selon Julia Annas, Platon doit accomplir deux tâches. La première est de présenter une conception de la justice qui ne soit pas décalquée de l'usage habituel, et qui puisse servir à expliquer des faits importants concernant la justice. C'est ce qu'il fait au moyen de la formule selon laquelle chacun doit *« s'occuper de ses propres affaires »*. La seconde consiste à montrer qu'en dépit de cette présentation peu familière, c'est malgré tout du concept de justice qu'il traite, et que nous n'avons pas changé de sujet. Le fait que Platon tente de nous montrer que « *s'occuper de ses propres affaires* » correspond à ce que nous considérions comme *« avoir ce qui nous appartient en propre* », nous montre qu'il veut mener à bien l'une et l'autre de ces deux tâches.

En outre, la justice chez Platon intéresse non seulement la cité ou l'État, mais aussi l'individu. Après avoir envisagé la justice dans la cité, Platon (***République***, IV, 434 *d*) revient donc à examiner la justice dans l'individu :

> Mon opinion n'est pas différente, dit-il, la justice est cela et rien d'autre. – Cependant, n'en faisons pas tout de suite, repris-je, l'objet d'une affirmation aussi absolue, mais si on reconnaît que cette forme pénètre chacun des hommes pris individuellement et que là aussi on trouve la justice, alors nous nous accorderons pour l'affirmer. Que pourrions-nous demander de plus ? Mais si tel n'est pas le cas, alors nous examinerons autre chose. Pour l'instant donc, nous allons achever l'examen en fonction duquel nous avons pensé qu'il serait plus facile, ayant entrepris dans un premier temps de contempler la justice dans quelque ensemble plus vaste qui la contient, de saisir ensuite ce qu'elle est dans un seul individu.

C'est dire qu'à une cité juste correspondent des hommes justes. L'individu en effet, ne se distinguera pas de la cité. Autrement dit, l'homme juste ne différera pas de la cité juste. Au contraire celle-ci lui sera semblable. L'individu ne reflétera que les vertus parfaites que possède sa cité car en chacun de nous se trouvent les mêmes formes et caractères que ceux de la cité. Pour cette raison, Platon suppose qu'il y a en chacun les mêmes espèces et les mêmes caractères que dans la cité : *« Ne devons-nous pas, dis-je, reconnaître nécessairement que ces trois mêmes espèces et ces habitus qui se trouvent dans la cité*

*existent aussi en chacun de nous ?* (*République*, IV, 435 *e*). Par une sorte de parallélisme existant entre la vie de la cité et celle de l'individu, Platon distingue dans l'âme trois éléments ou parties. On peut donc parler de ce fait des trois formes de l'âme : raisonnante, ardente, désirante, comme le confirme l'analyse de quelques exemples. Autrement dit, il y a trois parties de l'âme qui correspondent aux trois classes dans l'État. C'est pour cette raison que Socrate (*République*, IV, 444 *a*) fait remarquer qu' *« admettons, dis-je. Pour l'homme juste comme pour la cité juste, et aussi pour la justice, c'est-à-dire la justice qui se trouve en chacun d'eux, si nous affirmions que nous les avons découverts, il semble bien, je pense, que nous ne mentirions pas »*. Ces trois parties sont : la raison, l'ardeur et le désir qu'il nous faut analyser de façon exhaustive.

La *raison*, c'est la partie en vertu de laquelle nous sommes capables d'apprendre et de raisonner. On l'appelle généralement l' « élément raisonnable » (*to logistikon*), bien qu'elle reçoive encore dans le même dialogue (*République*, IX, 581 *b*) le nom d' « ami-de-la-compréhension » et d' « ami-de-la-sagesse » *(to philosophon, to philomathes)* :

> Nous n'aurions donc pas tort, repris-je, de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommerons le principe rationnel de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs. (Platon, *République*, IV, 439 *d*).

La raison a deux fonctions principales. La première consiste à chercher la vérité et d'accroitre notre connaissance ; c'est la seule partie de l'âme qui en soit capable – c'est donc la partie qui en nous désire étendre notre connaissance des vérités et tire du plaisir de cette activité :

> Mais l'espèce par laquelle nous apprenons, il est évident pour chacun qu'elle est toujours tout entière orientée vers la connaissance de la vérité, où qu'elle soit, et que, parmi les espèces de l'âme, elle est celle qui se soucie le moins des richesses et de la réputation. (Platon, *République*, IX, 581 *b*).

Elle veut mettre à jour toute la vérité, aussi bien dans le domaine pratique que théorique. La deuxième fonction de la raison est de gouverner l'âme :

> Il faut alors nous souvenir que pour chacun de nous également, c'est dans la mesure où chacun des « principes » qui nous constituent remplit ses fonctions que chacun de nous sera juste et qu'il se consacrera à ce qui est sa tâche propre. – Oui, dit-il, il faut s'en souvenir. – Donc, c'est au principe rationnel qu'il revient de commander, puisqu'il est sage et qu'il possède la capacité de penser avec prévoyance pour la cité tout entière, alors qu'il revient au principe de l'ardeur du cœur de se soumettre au principe rationnel et de faire alliance avec lui pour combattre à ses côtés ? – Tout à fait. (Platon, *République*, IV, 441 *e*).

Cette deuxième fonction correspond aux gardiens, qui doivent gouverner les deux classes. J. Annas en commentant Platon montre qu'il y a deux raisons pour lesquelles il lui appartient de gouverner l'âme. La première raison est qu'elle est la seule partie qui se soucie des intérêts de l'âme tout entière et pas seulement d'elle-même, alors que les deux autres parties ne se préoccupent que d'elles-mêmes et jamais du tout dont elles sont les parties. La seconde raison du gouvernement de la raison sur l'âme tout entière est qu'il vaut mieux pour l'individu mener une vie structurée par une dévotion aux fins de la raison et à la recherche de la vérité, plutôt qu'une vie structurée par une dévotion aux fins des autres parties.

L'*ardeur* est la deuxième partie de l'âme. En effet, suivant J. Annas, l' « ardeur » est la traduction traditionnelle de ***to thumoeides***, nom que Platon dans la *République* (IV, 441 *a*) donne à cette partie de l'âme :

> Est-il alors si différent de ce principe, ou en constitue-t-il une certaine espèce particulière, de telle sorte qu'il n'existerait pas trois espèces à l'intérieur de l'âme, mais deux, l'espèce rationnelle et l'espèce désirante ? Ou bien que de la même manière que coexistent dans la cité qui les contient trois groupes, dont les fonctions sont la production de biens, la garde auxiliaire et la délibération, de même il existerait dans l'âme une troisième espèce, l'espèce de l'ardeur morale, dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation ?

Toujours dans le même dialogue, l'ardeur est également appelée « amie-de-la-victoire » et « ami-des-honneurs » (*to philonikon, to philotimon*). Sur ce, laissons Platon lui-même (*République*, IX, 581 *a-b*) s'exprimer :

> Mais dis-moi, l'élément d'ardeur, n'affirmons-nous pas qu'il tend toujours tout entier vers le pouvoir, la victoire et la renommée ? – Si, certainement. – Si donc nous déclarions qu'il est ''ami de la victoire'' et ''ami de l'honneur'', serait-ce approprié ? – Ce serait approprié.

Partant donc de ces différentes dénominations qui rendent compte ce concept d'ardeur, nous remarquons qu'il est tout de même difficile d'en donner une définition qui fasse ressortir réellement son caractère de source de motivation unique. D'ailleurs, J. Annas dans cette perspective souligne que de nombreux commentateurs de Platon ont désespéré d'y parvenir, et ont déclaré que l'ardeur n'a pas d'unité réelle. Cependant, suivant l'analyse propre que livre J. Annas sur la conception platonicienne de cette deuxième partie de l'âme, il ressort que Platon évoque ici deux genres de choses tout à fait différentes. D'une part, une tendance à l'agression et à la violence. C'est pour cette raison que Platon souligne que l'ardeur se rencontre à la fois chez les enfants et les animaux. D'autre part, l'ardeur chez Platon se présente comme la partie qui se délecte de la victoire et des honneurs, et donc pas seulement de l'arrivisme, mais aussi de l'obtention de ce dont on peut être fier, de ce qui est sanctionné par la perception qu'on a du juste. Platon lui-même parle de l'ardeur dans le livre IV de la *République* (IV, 439*e*-440*a*) en convoquant l'anecdote de Léontios :

> Un jour, donc, que Léontios, fils d'Agléon, remontait du Pirée vers la ville en longeant par-derrière le Mur du Nord, il s'aperçut que des cadavres étaient, auprès du bourreau, étendus par terre ; en même temps au contraire il était fâché et il se détournait lui-même d'en avoir envie ; jusque-là il luttait, il s'encapuchonnait la tête ; vaincu cependant par son désir, écarquillant les yeux, courant vers les cadavres : « Voici, s'écria-t-il, ce que vous avez à regarder, maudits ! emplissez-vous de ce beau spectacle !

Partant donc de cette anecdote de Léontios, J. Annas, dans le commentaire qu'elle formule sur cette deuxième partie de l'âme, fait remarquer qu'il nous est difficile de déceler ici l'unité du propos de Platon, parce qu'il fait allusion à l'ardeur en la comprenant à la fois

comme la force des impulsions et de l'énergies initiales, et comme la soumission à la raison qui résulte de la formation du caractère reçue par les Gardiens et les Auxiliaires. Donc selon J. Annas, l'ardeur telle qu'elle fonctionne dans la philosophie platonicienne est l'analogue des Auxiliaires dans l'Etat : leur caractère a été formé de manière à ce qu'ils rejettent les fins qui vont à l'encontre de leurs idéaux, mais il leur manque une compréhension raisonnée de leur façon de vivre et de son fondement.

Le *désir* est la troisième partie de l'âme. Il est encore appelé « partie désirante » ou *to epithumetikon*. D'ailleurs Platon lui-même sur ce point fait remarquer que :

> Puisqu'il existe trois espèces de l'âme, il me semble qu'il y aura aussi trois espèces de plaisirs, propres à chacune d'elles. Il en sera de même pour les désirs et pour les principes de commandement. (…) La première espèce, avons-nous affirmé, est celle par laquelle l'homme apprend, la deuxième, celle par laquelle il a de l'ardeur. Quant à la troisième, en raison de son caractère polymorphe, nous n'avons pas pu la désigner d'un nom unique, qui lui soit propre, mais nous lui avons donné le nom de ce qu'il y a en elle de plus important et de plus fort : nous l'avons en effet appelée ''espèce désirante'', à cause de la force des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs d'Aphrodite et à tout ce qui leur est associé. Nous l'avons aussi appelée ''amie de l'argent'', parce que c'est principalement avec l'argent que les désirs de ce genre trouvent à se satisfaire. (*République*, IX, 580 *d-e*).

J. Annas dans son commentaire sur cette troisième partie de l'âme souligne que lorsque Platon désigne cette partie comme la partie qui désire de manière spécifique, ce n'est pas au mode du désir qu'il s'intéresse, mais plutôt au fait que le désir soit spécifiquement limité à ses objets, et ne fasse pas nécessairement intervenir des considérations ultérieures. Aussi souligne-t-elle que le désir est jugé multiple et souvent chaotique, parce qu'il peut se fixer sur des objets d'à peu près n'importe quel genre, car il n'y a rien pour unifier tous les exemples du désir, si ce n'est le fait qu'à chaque fois une chose particulière est recherchée. Mais comment se réalise la justice au sein de ces trois différentes parties de l'âme ? Comme réponse à une telle question, il sied de signifier que la justice règne dans l'âme lorsque chacune de ses parties remplit sa tâche. De telle manière que la partie rationnelle

faisant usage de la partie irascible surveille et commande la partie désirante. Ainsi, dans cette optique platonicienne, l'âme est juste lorsque chacune s'occupe de ses fonctions propres. C'est autant dire qu'on parlera de justice dans l'individu, si en lui la raison gouverne et prend des décisions dans l'intérêt de l'âme tout entière. Il sera courageux, si l'irascibilité s'allie à la raison et tempérant, si toutes les parties de son âme reconnaissent qu'elles doivent soumettre leurs satisfactions particulières à la raison. La justice est pour l'âme humaine le principe de son harmonie intérieure. La justice dans l'âme requiert que les parties de l'âme accomplissent leurs actions propres, sans empiéter et usurper celles des autres. C'est assurément dans cette perspective que Abel Jeannière (1990, pp. 258-259) en commentant cette vertu telle qu'elle fonctionne dans le dispositif philosophique platonicien affirme que :

> La vertu de justice se présente comme la synthèse des trois vertus qui correspondent aux trois fonctions de l'âme : la sagesse, vertu de la raison, le courage, vertu du **thumos** et la tempérance, vertu du désir. La justice est une combinaison harmonieuse de ces trois vertus en même temps qu'une organisation hiérarchique car la raison doit toujours dominer. Harmonie et verticalité dans une synthèse différente pour chaque homme ; nous sommes loin de la termitière.

Mais si Platon affirme clairement que la justice est la synthèse hiérarchique des trois vertus, il n'explique guère comment s'opère cette synthèse. Sur ce point, comme sur d'autres, Platon semble jouer à cache-cache avec le lecteur. Au vrai, comme le Socrate des premiers dialogues, il désigne une essence : la justice est un mixte de rapports complexes ; mais l'essence qu'il désigne est quelque chose qu'il n'arrive ni à saisir ni à définir. Ce n'est que dans *Les Lois* qu'il y apportera les précisions nécessaires. En outre, l'examen de cette idée de justice telle qu'elle fonctionne dans le dispositif philosophique platonicien dévoile qu'il y a un rapport analogique entre la justice dans la cité et la justice dans l'individu. Nous prendrons donc appui sur ce texte du livre IV de la *République* (441 *c-d*) qui stipule que :

> Voilà donc, repris-je, que non sans peine, nous avons nagé jusqu'au but ! Bref, nous sommes en droit de convenir que ces mêmes catégories qui sont dans l'État existent, identiques, à l'intérieur de l'âme de chaque individu, et en nombre égal. –

> C'est cela. – Ainsi donc, c'est bien désormais une nécessité : l'État était sage, de même aussi le simple particulier, ce par quoi le premier était sage étant aussi ce qui fait la sagesse du second ? – Sans conteste ! – Et ce qui précisément fait courageux le simple particulier, et d'une certaine façon, c'est par cela aussi que l'État est courageux, et de la même façon ? pour tout le reste, par rapport à l'excellence, ne se comportent-ils pas identiquement l'un et l'autre ? – C'est une nécessité. – Et dès lors, Glaucon, nous dirons, je pense, qu'un homme est juste de la même manière qu'est précisément juste l'État, lui aussi.

Si dans le livre IV de la *République* Platon montre avec insistance comment la justice dans l'État peut nous éclairer sur la justice dans l'individu, il est dès lors incontestable que la relation de ressemblance entre la justice dans l'État et la justice dans l'individu s'avère donc effective. Au demeurant, Socrate après avoir entrepris une étude minutieuse de la personne, observe que celle-ci a trois parties et quatre vertus qui correspondent de fond en comble à celles de l'État. Ce parallèle établit par Platon relève d'une très grande ingéniosité, c'est d'ailleurs à partir de là que le mérite de Platon se fait remarquer davantage tel que J. Annas (2006, p. 142-143) le souligne si bien :

> Il est important pour le parallèle extensif dressé par Platon entre la cité et l'individu que les vertus de la cité ne soient pas réductibles aux vertus des gens qui l'habitent, bien qu'elles fassent intervenir ces dernières, mais appartiennent de plein droit à la cité à cause de sa structure d'ensemble. En effet, la personne possède elle aussi ses vertus à cause de l'état et de la relation entre ses parties, mais la vertu appartient à proprement parler à la personne considérée comme un tout organisé, et non aux parties elles-mêmes. Certains ont pensé que ce parallèle engageait Platon à soutenir une « théorie organique de l'État », selon laquelle l'État serait une entité organique qui dépasserait et surpasserait tous ceux qui le peuplent. Nous verrons par la suite que Platon ne considère pas qu'il s'agisse là d'une question essentielle en matière de théorie politique. Mais il est convaincu de l'idée purement logique selon laquelle la cité est une entité qui possède ses vertus de plein droit, sans que celles-ci soient réductibles à l'existence de citoyens vertueux en son sein.

Mais comment s'opère l'analogie entre la justice dans la cité et la justice dans l'individu ? Suivant Platon, la justice dans cité repose sur la division des classes sociales selon leurs qualités respectives. On notera que les dirigeants sont chargés de faire appliquer les lois de la

cité. Les soldats, chargés de la défense de la cité. Et les artisans ou producteurs, chargés de fabriquer les biens matériels et nutritifs nécessaires à la survie de la cité. Telle en est donc la composition. Le fait que chacun des trois ordres qui la composent remplisse sa fonction propre que l'État peut se considérer comme étant juste. Cette ressemblance se voit être pareille au même niveau de l'individu. En effet, l'individu de son côté parlera de justice une fois qu'il y aura harmonie et ordre dans la tripartition de son âme : la raison ou partie rationnelle, le courage ou partie irascible et le désir ou partie désirante. Ces trois parties de l'âme doivent être ordonnées de telle sorte que la partie irascible maîtrise la partie désirante et qu'elle à son tour se laisse conduire par la raison ou partie rationnelle. L'âme juste est ainsi celle qui fait valoir son caractère tempérant et modéré au lieu de se laisser déborder par ses désirs. D'où nous cernons bien l'analogie qu'il y a entre la justice dans la cité et dans l'individu, laquelle repose, somme toute, sur une tripartition opérant à la fois dans les différentes parties de l'âme de l'individu et dans les différentes classes de la cité. C'est pour dire que Platon s'est inspiré des trois parties de l'âme pour diviser la cité en trois classes. En effet, l'analogie que l'on peut appréhender ou cerner entre ces deux types de justice se présente de façon suivante : la raison correspond donc aux dirigeants de la cité, le courage aux auxiliaires ou gardiens de la cité et le désir aux producteurs ou artisans. Par conséquent, la justice ne peut régner dans l'État ou dans la cité que si les dirigeants, les philosophes-rois commandent aux auxiliaires (soldats) et aux artisans. Ce dispositif est analogue au niveau de l'individu, dès lors au niveau de cette sphère elle n'y règnera que si la raison commande au courage et au désir. En bref, nous pouvons récapituler que l'État ainsi fondé sera : sage de par sa tête, dès lors que ce sont les gouvernants qui feront preuve de prudence dans leur fonction délibérative ; courageux par ses guerriers ou auxiliaires qui assurent sa défense ; modéré (maître de soi) par l'accord qui règne entre les classes, c'est-à-dire que le meilleur commande au pire. Ainsi, l'État ou la cité se dit juste parce que chacun y accomplit sa fonction propre : dirigeants, guerriers ou soldats et laboureurs ou artisans. Cette justice dans l'État apparaît donc comme une maquette, en ce sens qu'elle éclaire la justice au niveau de l'individu. La justice au niveau de l'individu n'est que le parfait reflet de celle qui se présente dans la cité. De fait, la justice dans l'individu se devra d'être analogue à celle de l'État. D'où, de même qu'il y a trois classes au niveau de la cité lesquelles

correspondent aux vertus cardinales, de même qu'il y a trois parties de l'âme : la raison, le courage ou l'ardeur et le désir. C'est dire que la justice, à la fois au niveau de la cité et au niveau de l'individu s'entend comme cet ordre et cette harmonie qui règnent dans la cité et qui par conséquent se calquent au niveau de l'individu. Telle est donc l'analogie qui ressort de la *République* de Platon. Au demeurant, J. Annas dans le quatrième chapitre de son *Introduction à la* République *de Platon* portant sur les parties et vertus de l'État et de l'âme, lequel touche effectivement cette question d'analogie, mentionne dans cette perspective qu'une fois les parties de l'âme ont été distinguées, les vertus interviennent d'une manière analogue à celle des vertus dans l'État. Un individu est sage si la raison gouverne en lui, et prend des décisions dans l'intérêt de l'âme dans sa totalité. Il est courageux lorsque l'ardeur est devenue l'alliée de la raison, à la suite d'une éducation qui lui assure non seulement la possibilité de reconnaître ce qui est juste, mais aussi la capacité de s'y tenir, et de se sentir motivé à l'action en accord avec cette reconnaissance. Enfin, l'individu est tempérant si toutes les parties de l'âme reconnaissent que les satisfactions particulières doivent être subordonnées aux projets d'ensemble établis par la raison et si la partie désirante de l'âme se soumet conformément à cette reconnaissance. Dès lors, les analogies avec les vertus de la cité sont claires. Tout comme la cité, la personne est juste parce que chacune de ses parties fonctionne convenablement et *« s'occupe de ses propres affaires »*. Une fois de plus, il ne faut pas entendre cette expression de façon trop négative : la justice n'exige de chaque partie rien de plus que ce qui est requis par les trois autres vertus : mais elle est la vertu de la personne considérée comme un tout, celle des trois autres vertus dans leur ensemble, dans la mesure où celles-ci sont les vertus d'une unité qui fonctionne bien. Une personne sera donc juste si chacune de ses parties agit vertueusement, et comme elle le doit ; en d'autres termes, si la raison gouverne, si l'ardeur renforce la raison par une motivation adéquate, et si le désir, au lieu de poursuivre ses fins particulières, se soumet au contrôle des deux autres parties. La justice dans l'individu est l'épanouissement approprié et harmonieux de tous les aspects de la personne. Pour cette raison, la justice, telle qu'elle est définie par Platon dans le livre IV, a été qualifiée d'« harmonie psychique » ; c'est là une définition convenable, bien qu'à strictement parler la justice soit l'état qui assure l'harmonie psychique et ne s'identifie pas à cette dernière. Tout en décrivant la personne juste comme unifiée et harmonieuse, Platon fait

la comparaison avec la santé : il souhaite que nous pensions la justice comme un état dans lequel la personne est pleinement épanouie (ou, selon nos propres termes, totalement réalisée), au sens où chacun des aspects n'est réprimé, ni ne se voit dénier son expression propre. La description platonicienne de la justice ressemble donc beaucoup aux conceptions modernes de la « santé mentale », qui affirment de la même façon qu'un individu est en mauvais état si d'importants aspects de sa personnalité sont frustrés, et que la vie bonne est celle dans laquelle une telle situation ne se produit pas. C'est dire que la cité est un grand individu. Il est vrai qu'au départ, c'est une simple comparaison que Socrate entreprend. La justice dans l'individu doit être identique à la justice dans la cité. Cette comparaison, souligne J.-F. Pradeau, était déjà annoncée au livre I, en 351*a*-352*a* et elle doit être distinguée du passage du *Politique* qui lui fait précisément écho (277*d*-278 *c*). En effet, dans *Platon et la cité*, il montre bien le processus de la comparaison sur l'analogie entre la justice dans la cité et la justice dans l'individu :

> Socrate, qui cherche à définir la justice pour savoir ce qu'un homme juste, compare la justice dans l'individu à la justice dans la cité. Il s'agit bien d'une comparaison, non d'une analogie, car l'individu et la cité sont deux supports identiques, qui ne diffèrent que par la taille et sur lesquels sont inscrites les mêmes lettres, celles du terme « justice ». C'est donc simplement une comparaison entre le grand et le petit, et la différence entre l'âme et la cité n'est, au regard de la justice, qu'une différence **quantitative** dans un ordre strictement anthropologique (et anthropomorphique : la cité **est** un grand individu). Ainsi, ce qui est vrai pour l'âme en matière de bien, de justice et de vérité, devra l'être pour la cité qui rassemble les âmes dans une même communauté[1] (J.-F. Pradeau, 2010, p. 61-62).

En somme, il y a chez Platon un rapport analogique entre la justice dans l'individu et la justice dans la cité. Cette analogie entre la justice dans l'individu et la justice dans la cité s'énonce chez Platon comme étant le premier niveau de l'analogie. Mais cette analogie sera absente dans les *Lois*. C'est pour cette raison qu'il nous faut saisir également comment fonctionne la dikaiosunê platonicienne dans le dialogue des *Lois*.

[1]Jean-François Pradeau, *Platon et la cité*, Paris, PUF, 2010, pp. 61-62.

### 3. La dikaiosunê dans *Les Lois* de Platon

La réflexion sur la justice qui est à l'œuvre dans le dialogue de la *République* se poursuit dans l'autre dialogue politique de Platon, *Les Lois*. Les agronomes, les astynomes et les vieillards ne sont pas les seuls qui sont pourvus de la fonction de juger dans cette cité platonicienne des *Lois*. À côté de ces derniers, s'ajoute une autre catégorie de juges : les médecins. En effet, pour les actions en rédhibition d'esclaves malades, Platon préconise de recourir à l'arbitrage de trois médecins choisis de commun accord par les parties :

> Si quelqu'un a vendu un esclave atteint de la phtisie, de la pierre, d'une maladie de la vessie ou de ce qu'on appelle le mal sacré, ou encore de quelque autre maladie qui échappe aux yeux de la plupart des gens mais qui, touchant le corps ou la pensée, est grave et difficile à guérir, l'acheteur ne pourra obtenir le retour s'il est médecin et gymnaste ; il ne l'obtiendra pas non plus si le vendeur l'a prévenu et lui a dit la vérité. Mais si pareille vente a été faite à un simple particulier par un homme du métier, l'acheteur aura le droit de retourner l'esclave pendant une période de six mois, à moins qu'il ne s'agisse du mal sacré, maladie pour laquelle le retour est possible durant une période d'une année entière. Que l'affaire soit débattue devant trois médecins qui auront été choisis par entente entre les deux parties. (*Lois*, XI, 916 *a-b*).

Nous ne pouvons pas passer sous silence cet extrait de texte des *Lois* de Platon où ce dernier parle comme d'un acte naturel le fait de vendre et d'acheter un être humain. La question que nous pouvons nous poser *hic et nunc* est la suivante : comment Platon qui fait de la justice une vertu par excellence de sa cité idéale peut-il s'arroger le toupet d'encourager la vente et l'achat d'êtres humains, c'est-à-dire le commerce d'esclaves, une pratique qui va aux antipodes mêmes de la justice ? Ce passage ne nous amène-t-il pas à saisir ici la permanence de la tradition grecque sur l'idée de justice platonicienne, précisément sur la dikaiosunê platonicienne des *Lois* ?

À l'évidence, l'esclavage est l'une des institutions de la constitution des *Lois* de Platon. Cette institution de l'esclavage installe sans discontinuité le disciple de Socrate dans la tradition grecque en général et athénienne en particulier. Car l'esclavage fait partie intégrante des institutions grecques. Il fut institué dans ce biotope dès

l'aurore même de l'histoire de la Grèce antique. Le texte de D. Mulliez contenu dans le *Dictionnaire de l'Antiquité* fait remonter l'origine de l'esclavage dans la Grèce antique avec l'apparition des premières formes d'écriture. En effet, l'esclavage tel qu'il est articulé dans le monde hellénique n'est que l'une des formes de dépendance connue dans l'Antiquité grecque. On y distingue dans cette perspective l'esclavage individuel de la servitude de type communautaire. Cette première forme de dépendance dite esclavage individuel est encore appelée esclavage-marchandise. *Grosso modo,* l'esclave individuel est une marchandise qui se vend. Dépourvu de toute capacité juridique, l'esclave individuel n'a aucun droit et tout le destin de sa vie est suspendu au bon vouloir du propriétaire, c'est-à-dire de son maître. Du coup, il n'est pas citoyen. Un tel statut social l'exposait à une exploitation sans précédent par son propriétaire. Sur ce point, D. Mulliez (2009, p. 840) écrit :

> L'exploitation de l'esclave peut prendre plusieurs formes. Le cas le plus répandu est celui du particulier possédant un ou plusieurs esclaves, qu'il fait travailler pour son compte à des tâches variées. Certains propriétaires louent à d'autres la force de travail ou le talent de leurs esclaves : tel est le cas des joueuses d'aulos ou de cithares, ou encore des danseuses qui agrémentent les banquets. De ce système, l'exemple extrême est celui que fournissent Nicias ou Mnason, capables de louer mille esclaves pour l'exploitation minière, ou Hipponikos et Philomédès qui en louent respectivement six cents et trois cents. (…) Eschine signale le cas d'un corroyeur qui fait travailler douze esclaves dans sa boutique et celui d'un cordonnier qui en compte treize. De son père, Démosthène a reçu en héritage une fabrique de couteaux qui emploie une trentaine de personnes et une fabrique de lits qui emploie vingt.

Ainsi, de façon formelle, l'esclave individuel n'est pas appelé à participer à la défense de la cité parce qu'il s'agit là d'un privilège exclusivement réservé aux citoyens, c'est-à-dire lié à la citoyenneté, mais aussi parce que, face à un esclave armé, le maître qui est son propriétaire perd de fond en comble l'instrument de sa supériorité. Cette distinction majeure a permis à Y. Garlan qui s'est intéressé également à la question dans ses deux principaux ouvrages notamment *L'esclavage dans le monde grec. Recueil de textes grecs et latins*, Paris, Les Belles Lettres, 1984 et *Les esclaves en Grèce ancienne,*

Paris, La Découverte, 2e édition, 1995, de forger à partir de cette servitude de type communautaire les concepts de *« servitude intracommunautaire »* et de *« servitude intercommunautaire »*. En effet, D. Mulliez parle de *« servitude intracommunautaire »* lorsque l'assujetti appartient à la même communauté que son exploiteur et, de *« servitude intercommunautaire »* lorsque l'esclave appartient à une communauté différente. Et dans cette optique, le dépendant n'est pas l'objet de propriété individuelle et son éventuel affranchissement relève de l'État. Ainsi plusieurs pratiques de cette deuxième forme de servitude ont été attestées dans la Grèce antique, c'est le cas par exemple de la cryptie à Sparte qui maintenait le groupe dans la soumission et la sujétion. En Messénie principalement, la servitude communautaire que subissaient les hilotes par les hoplites a fait d'elle le foyer de plusieurs révoltes d'hilotes. Partout, dans les cités grecques, souligne D. Mulliez (2009, p. 840-841), le statut social était le seul critère qui définissait les hommes :

> Au sein des cités grecques, les hommes se définissent donc moins par leur activité que par leur statut : tel citoyen misérable et qui ne dispose pas même d'une domesticité a un sort moins enviable qu'un esclave vivant dans une riche demeure ou exerçant une activité recherchée, mais il est libre, tandis que l'esclave, parce qu'il exerce un travail sous la contrainte, subit la force suprême de l'aliénation. Les lois reflètent cette dichotomie, qui prévoient des peines différentes selon que l'on est libre ou esclave : à celui-ci les châtiments corporels, à celui-là l'amende, et quand l'homme libre fournit son témoignage sous serment, celui de l'esclave – auquel on ne recourt que dans les affaires de meurtre – s'obtient par la torture. L'esclave et la dépendance sont les conditions du bon fonctionnement économique et politique des sociétés grecques. La servitude des uns est nécessaire à l'exercice de la liberté par les autres.

En définitive, l'esclavage dans les sociétés grecques est une expression de l'injustice parce qu'il détermine sous le mode de la discrimination et de l'exclusion le statut social des hommes et le fonctionnement économique et politique des cités. Et l'enjeu de cette injustice se rend davantage manifeste avec la masse d'esclaves plus nombreuse et plus laborieuse que les citoyens, mais qui malheureusement n'avait pas droit de cité. Jacqueline de Romilly inscrit cette exclusion comme l'un des problèmes de la démocratie

athénienne. Car cette démocratie athénienne était moins large que celle de nos sociétés modernes dans la mesure où la minorité de citoyens qui constituait le peuple souverain ne coïncidait pas avec la population totale du pays majoritairement dominée par la masse d'esclaves, les métèques et les femmes qui représentent au total les 60% de la population athénienne. Parmi ces trois catégories, seuls les esclaves qui ne sont pas des hommes libres. Sur ce point, N. Richer (2017, p.104) écrit :

> Les esclaves sont la seule catégorie d'hommes non libres à Athènes. Ils sont la propriété de particuliers ou de la cité. On peut les acheter ou les vendre, c'est pourquoi les historiens les nomment « esclaves marchandises ». Ils sont toujours d'origine étrangère, ou esclaves nés d'autres esclaves à la maison du maître. Ils sont certes considérés comme des personnes humaines, et les violences à l'égard des esclaves ou leur meurtre sont punis par la loi. Mais ils n'ont aucune capacité juridique, et leur témoignage n'est reçu que sous la question. Ils sont protégés en tant qu'objets de propriété : leur nuire est faire du tort à leur maître, et inversement, s'ils nuisent, leur maître est responsable d'eux.

Dès lors, on comprend sans aucune difficulté que la cité athénienne est de part en part un biotope purement esclavagiste. Pour dire vrai, l'esclave dans la cité athénienne, voire grecque était juridiquement exclu mais économiquement intégré.

## 4. L'institution de l'esclavage : une permanence de la tradition grecque dans les *Lois*

En instituant l'esclavage dans la cité des *Lois*, Platon reste davantage plus profondément attaché aux institutions de sa patrie et donc renoue avec l'idéologie de son époque. On note de ce fait une permanence, sinon une continuité entre Platon et la tradition grecque. Cependant, cette continuité entre Platon et la tradition grecque marque inéluctablement une rupture ou une divergence entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois*. Car la justesse de cette cité idéale de la *République* s'observe sous le sceau de l'ordonnancement social qui exclut de part en part l'existence de toute forme d'esclavage. C'est pourquoi la cité idéale de la *République* ne fait pas observer l'existence d'une quelconque classe d'esclaves. C'est d'ailleurs pour cette raison que toutes les interprétations qui font prévaloir l'idée d'une existence de la classe des esclaves dans la *République* de Platon

sont souvent mises en doute. M. Piérart (2008, pp. 84-85) ne déroge pas à la règle lorsqu'il affirme que *« l'existence des esclaves dans la cité idéale décrite dans la* République *a parfois été mise en doute. Dans un article récent, C. Despotopoulos a essayé de montrer que Platon imagine une cité idéale dépourvue d'esclaves »*.

En effet, trois arguments majeurs soutiennent la thèse formulée et soutenue par C. Despotopoulos que Marcel Piérart cite en substance pour nier l'esclavage dans la *République* de Platon. Le premier est celui qui fait remarquer que « le contrat social » sur quoi est fondé l'État idéal exclut l'existence d'esclavage parmi ses éléments. Elle serait incompatible avec la finalité de sa construction, le bonheur de tous ceux qui la composent sans aucune exception. Le second argument est celui qui stipule que Platon dans la *République* ne mentionne jamais la présence d'esclaves. Le troisième argument montre que l'absence de propriétaires implique la suppression de l'esclavage. Cette argumentation fournie par C. Despotopoulos pousse finalement M. Piérart (2008, p. 85) à conclure que *« l'hypothèse est séduisante et l'on serait tenté d'y souscrire. Mais que conclure de sûr d'un silence du philosophe ? Comme le notait G. R. Morrow, Platon, s'il voulait supprimer l'esclavage, aurait dû le dire plus clairement »*.

Au bout du compte, si dans la *République*, la question de l'esclavage reste ambigüe, dans les *Lois*, la position de Platon sur l'esclavage reste claire. En effet, dans cette cité idéale qui est souvent perçue comme la *République* repensée à nouveaux frais, Platon ajoute à côté des trois classes traditionnelles, une nouvelle la classe, celle des esclaves. Et en faisant une comparaison sur la division des classes dans ces deux dialogues qui font découvrir la cité idéale platonicienne, M. Piérart (2008, p. 88) mentionne qu'

> à la division existant dans la République entre les gardiens et les agriculteurs-paysans correspond dans les Lois, la séparation entre citoyens et métèques. Un autre classe sociale apparaît, dont il n'était pas ou guère question dans le premier dialogue : les esclaves.

Mais pourquoi une telle classe et pour quelle raison ? Telles sont donc les deux questions auxquelles M. Piérart apporte des précisions sûres. En effet, selon lui, dans les *Lois*, en revanche, plus préoccupé de questions concrètes, Platon est conduit à examiner le problème des moyens de subsistance de sa cité. Il introduit naturellement les

esclaves, auxiliaires nécessaires des citoyens qui doivent consacrer le meilleur de leur temps aux activités politiques. Le rôle des esclaves dans la constitution étant à peu près nul, ils n'intéressent guère que l'étude du droit platonicien et celle de ses conceptions sociales. Le droit platonicien de l'esclavage a fait l'objet d'une monographie de G. R. Morrow qui compte parmi les meilleurs travaux consacrés aux esclaves dans l'Antiquité grecque. Il faut mentionner aussi les remarques de L. Gernet. Ces auteurs ont bien mis en valeur le fait que la position de Platon sur l'esclavage doit se comprendre par rapport à la conception des Grecs de son époque, dont il est tributaire. Il admet les esclaves publics, mais parle surtout des serviteurs privés, employés aux travaux agricoles et domestiques. En droit, Platon se montre plus sévère qu'à Athènes. Il accroît singulièrement le pouvoir des maîtres et augmente généralement les peines infligées aux esclaves. On retrouve chez lui l'ambiguïté dont le monde antique ne débarrassera pas : l'esclave est considéré tantôt comme une chose, tantôt comme une personne. Les esclaves ne participent pas à la vie politique proprement dite. Ils interviennent cependant dans la répression de délits publics grâce à la *μήνυσις*, ou dénonciation, qui leur apporte normalement la liberté.

Déjà, en instituant la classe d'esclaves comme une des composantes des classes sociales de la cité des *Lois*, Platon s'éloigne davantage de la dikaiosunê telle qu'elle fonctionne dans la *République*. Une fois de plus, on se rend à l'évidence que l'innovation que Platon semble apporter dans la cité idéale des *Lois* la rend davantage tributaire de la tradition grecque. Car il ne reprend à son compte qu'une pratique ou une institution qui était déjà à l'œuvre à Athènes sinon dans toute la Grèce antique. Comme le souligne M. Humbert (2011, p. 15), l'esclave joue un rôle majeur dans le développement économique des cités grecques. L'artisanat, notamment les fabriques d'armes, de céramique, de tissus, l'exploitation minière, le commerce, l'agriculture, etc., reposent entièrement sur le recours systématique à la main d'œuvre servile. D'ores et déjà, nous soupçonnons que cette institution de l'esclavage dans les *Lois* de Platon se justifie de bout en bout par des besoins économiques comme il en était de coutume dans toute la Grèce. C'est pour cette raison que R. Flacelière (2008, p. 64) écrit :

> Les grands philosophes du IV^e^ siècle ont accepté l'esclavage comme un fait et n'ont nullement protesté contre l'injustice qu'il

> représente. Platon, dans les Lois, recommande seulement de ne pas asservir des Grecs et de bien traiter les esclaves, et nous verrons qu'il devait s'inspirer, en écrivant cela, de l'attitude humaine de la plupart de ses compatriotes à l'égard de leurs serviteurs.

Toutefois, on remarquera que Platon dissimule cette raison économique de l'institution de l'esclavage. Elle apparaît de façon nette seulement chez son disciple Aristote. Car *« Aristote se rend bien compte que la seule justification de l'esclavage, c'est sa nécessité, puisque toute la vie économique, dans la cité grecque, repose sur le travail des esclaves »* (R. Flacelière, 2008, p. 65). Finalement, cette innovation platonicienne n'est plus ou moins que l'établissement d'une permanence avec la tradition grecque antique. À ce niveau, Platon reste davantage plus profondément attaché aux institutions de sa patrie et donc renoue avec l'idéologie de son époque. On note de ce fait une permanence sinon une continuité entre Platon et la tradition grecque. Ainsi, cette continuité entre Platon et la tradition grecque marque inéluctablement une rupture ou une divergence entre le Platon de la *République* et le Platon des *Lois*.

**Conclusion**

La *dikaiosunê* par laquelle s'exprime l'idée de justice est un concept majeur de la philosophie platonicienne. Elle est l'œuvre à la fois dans la *République* et *Les Lois*. Dans la République, ce dialogue le plus génial de Platon, elle se donne à lire comme ordre et harmonie. Cet ordonnancement et cette harmonie s'observent dans l'État et dans l'individu, deux sphères où se réalise la justice sur fond d'une analogie. L'État ou la cité se dit juste lorsque chacun y accomplit sa fonction propre : dirigeants, guerriers ou soldats et laboureurs ou artisans. Dans l'individu il y a trois parties de l'âme qui correspondent aux trois classes dans l'État. Ces trois parties sont : la raison, l'ardeur et le désir. L'individu se dit juste lorsque chaque partie de l'âme accomplit sa fonction propre. Finalement, dans la *République* Platon établit une analogie entre la justice dans l'État et la justice l'individu. Cette justice platonicienne à l'œuvre dans la *République* est purement contemplative et diffère totalement de la justice telle qu'elle fonctionne dans la tradition grecque. En revanche dans *Les Lois*, Platon s'efforce de quitter le monde céleste pour rejoindre la réalité terrestre. Ici tout l'enjeu de cet ordonnancement et cette harmonie se jouent sur fond d'une législation. Aussi étrange que cela puisse

paraître, Platon dans les *Lois* y introduit une autre classe en dehors de celles qui existent dans la *République*. Ainsi, en instituant la classe d'esclaves comme une des composantes des classes sociales de la cité des *Lois*, Platon s'éloigne davantage de la dikaiosunê telle qu'elle fonctionne dans la *République* et partant renoue avec l'idéologie de sa patrie de son époque.

**Références bibliographiques**


PLATON. *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008, 2207 pages.

ANNAS Julia, 2006, *Introduction à la* République *de Platon*, traduit de l'anglais par Béatrice Han, Paris, Presses Universitaires de France, 474 pages.

BRISSON Luc, Fronterotta Francesco, 2006, *Lire Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 279 pages.

BRISSON Luc, Pradeau Jean-François, Luc Brisson, 2007, *Les* Lois *de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 193 pages.

BRISSON Luc, 2008, *Platon. Œuvres complètes*, trad. Paris, Éditions Flammarion, 2207 pages.

FLACELIERE Robert, 2008, *La Grèce au siècle de Périclès. La vie quotidienne*, Paris, Hachette Littératures, 383 pages.

HUMBERT Michel, 2011, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, 547 pages.

JEANNIERE Abel, 1990, *Lire Platon*, Paris, Aubier, 282 pages.

MULLIEZ Dominique, « Esclavage (Grèce) », in Leclant Jean (sous dir.), 2009, *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Quadriche/ Presses Universitaires de France, 2412 pages.

PIERART Marcel, 2008, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des* Lois, Paris, Les Belles Lettres, 571 pages.

PRADEAU Jean-François, 2005, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Napoli, Bibliopolis, 177 pages.

PRADEAU Jean-François, 2010, *Platon et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 253 pages.

RICHER Nicolas (sous coord.), 2017, *Le monde grec*, Paris, Bréal, 304 pages.

ROBIN Léon et MOREAU Marie Joseph, 1982, *Platon. Œuvres complètes*, tomes I et II, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1982, 3124 pages.