

LA QUESTION DE LA PAIX SOCIALE AU CŒUR DE LA POLITIQUE

Une lecture de l'ontologie de Platon

KOSSI KOBLAN FOLY JEAN

Assistant à la section de Philosophie
Ecole Normale Supérieure d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

RESUME

De tous les arts utiles à la paix de l'État, l'art politique est le plus important. Du fait de cette spécificité, Platon écarte de l'exercice de cet art les orgueilleux, les imitateurs et les ignorants, et le réserve à une élite naturellement destinée à cette activité, en sorte que chacun exerce, dans l'État, l'art pour lequel il est fait, et que de l'observation de cette règle, advienne la paix. Dans cette logique, nous pensons que c'est plutôt l'art d'éduquer, et non l'art politique, qui est le plus important, et qui peut véritablement construire la paix sociale.

Mots clés : Art d'éduquer, art politique, arts utiles, État, ignorance, Imitation, orgueil, paix, prédestination, règle.

ABSTRACT

Among all the arts that are useful for peace in a state, Plato admits that political art is the most important one. Because of this importance, he denies the practice of this art to ignorant, imitator and proud persons; in return, he keeps it to predestined elite so that in the state, everybody must carry out the work to which he is doomed, so that by respecting this rule, peace can be achieved. In this view, we think that it is rather the art of educating and not political art which is the most important, and which can really build social peace.

Key words : *Educating art, political art, useful arts, state, ignorance, imitation, pride, peace, predestination, rule.*

INTRODUCTION

L'émergence régulière et persistante de crises, de troubles sociopolitiques et de conflits entre les États, sont des événements qui alimentent de plus en plus notre quotidien. Tantôt ces problèmes sont liés aux conditions d'accès au pouvoir politique, tantôt ils sont liés à des manœuvres iniques et corrompues visant à maintenir une équipe

dirigeante au pouvoir.

A y voir de près, il ressort que la quasi-totalité de ces souffrances, qui minent fortement l'aventure sociale de l'homme, est principalement rattachée à l'activité politique. Ainsi, bien qu'au plan définitionnel, l'activité politique se conçoive comme l'activité censée diriger convenablement les affaires étatiques, le paradoxe qui surgit et qui nous préoccupe, est que sur le plan de la pratique, l'activité politique est devenue l'opium des hommes en société. Avec elle, par elle et pour elle, l'homme se corrompt et devient lui-même son propre fossoyeur en ruinant totalement tous les espoirs initialement placés dans l'avènement de la vie sociale.

Comment donc comprendre ce phénomène d'auto-destruction de l'homme et de la société par l'activité politique ? Et quelles peuvent bien être les solutions à envisager ? Pour y parvenir, il importe d'examiner le problème suivant : tous les hommes dans la cité sont-ils aptes à faire de la politique ? Autrement dit, le fait d'appartenir à une communauté nationale ou d'être citoyen dans un État quelconque, nous donne-t-il impérativement le droit de faire de la politique ?

I- DECOUVERTE DE L'ACTIVITE POLITIQUE

A- L'activité politique comme art royal dans la cité

Avec Platon, la cité ou l'État ne naît pas ex nihilo, et n'est pas non plus le fruit d'une association humaine banale liée aux caprices et aux volontés mesquines des individus, mais bien au contraire, le produit de la bonne volonté ou de la raison humaine qui y voit un passage obligé pour sa conservation et son épanouissement. La naissance de la cité relève bien d'une nécessité vitale.

Au livre II de *La République*, Platon indique que la naissance de la cité est consécutive à la prise de conscience par l'homme de sa faiblesse naturelle majeure : celle de ne pas pouvoir s'épanouir dans le cadre d'une existence solitaire, parce que son être naturel le place dans une condition existentielle où sa survie exige la satisfaction de nombreux besoins qu'il ne peut malheureusement pas satisfaire tout *seul*¹.

En conséquence, la cité prend forme à partir du respect du principe naturel de la division du travail qui oblige différentes personnes, de qualifications diverses, à *s'associer*² pour une finalité commune qui n'est rien d'autre qu'un meilleur vivre ensemble. Tout ceci permet de comprendre qu'il existe, dans la cité, plusieurs fonctions ou activités, toutes indispensables au bien-être de chacun et de tous.

Cependant, si toutes les activités humaines, en relation avec l'équilibre et le fonctionnement de la cité, s'équivalent sans autre mesure de par la finalité à atteindre, c'est-à-dire la conservation harmonieuse de la cité, il y a que, par rapport à la spécificité de l'homme, l'activité politique se démarque nettement de toutes les autres fonctions de la cité.

D'une part, l'activité politique est et reste, de prime abord, dans l'État, une activité qui relève spécifiquement du domaine des hommes ; ce qui implique que la politique ne concerne pas les animaux dépourvus de raison ou de bon sens ; elle est faite uniquement par des hommes, avec des hommes, pour les hommes d'abord, et ensuite pour les animaux et les autres êtres qui sont proches des hommes. D'autre part, il est nécessaire de classer tous les arts ou métiers qui participent au bien-être de l'homme et de la cité en tenant compte de leurs natures et de leurs valeurs respectives.

Ainsi, dans l'ensemble des arts présents, en général dans la cité, Platon distingue principalement «deux espèces»³ : l'une, l'espèce des arts «pratiques ou manuelles»⁴, regroupe les arts qui s'occupent essentiellement de l'édification et du «bien-être»⁵ du corps. Ce sont entre autres, «la médecine, la gymnastique, la cuisine, l'architecture, etc.»⁶. Ces activités, bien qu'utiles à la vie des hommes en société, ont tout de même une importance moindre pour l'homme, étant donné qu'elles s'occupent principalement des choses physiques, naturellement périssables, non morales et non immortelles.

En revanche, l'autre espèce, l'espèce des arts «purement théoriques»⁷, regroupe les arts qui s'occupent de l'amélioration de l'âme humaine, partie essentielle ou divine de l'homme. Ces arts se résument à «l'art législatif et à l'art judiciaire», tous deux constitutifs de «l'art politique»⁸. En clair, de tous les arts qui existent dans la cité, seul l'art politique s'intéresse essentiellement au bien-être de la partie la plus importante de l'homme, à savoir son âme qu'il faut sans cesse perfectionner.

C'est ici le lieu de souligner que pour Platon, la vocation essentielle de l'activité politique par rapport aux hommes, ne consiste nullement pas à les conduire comme on conduirait un troupeau de panurge, mais il s'agit, par l'activité politique, de travailler à l'éducation de chaque âme humaine en vue de la rendre meilleure, c'est-à-dire que l'activité politique doit faire en sorte que chaque âme devienne ce qu'elle est appelée à être dans la société.

Cette place de choix qui revient légitimement à l'art politique de par

son rôle d'éducation des hommes, se justifie davantage par le fait que parmi toutes les activités qui participent, d'une manière ou d'une autre, chacune selon sa nature, à l'édification de la cité, l'activité politique demeure essentiellement *«celle qui commande aux êtres vivants; car la science royale ne préside pas, comme l'architecture, aux choses sans vie, elle est plus élevée ; c'est parmi les êtres et relativement à eux seuls qu'elle exerce son autorité»*⁹.

Et parce que l'activité politique, contrairement à l'architecture, à l'agriculture, à la cordonnerie, à la médecine, etc., est une activité en relation directe avec l'âme humaine, qu'il faut sans cesse perfectionner en vue de la rendre vertueuse, Platon la présente comme constituant l'activité royale de la cité, c'est-à-dire l'activité la plus importante, la plus élevée ou la plus prestigieuse dans la cité. Dans *Euthydème*, il écrit : *«La politique et l'art royal nous parurent être la même chose»*¹⁰. Dans *la Politique*, il écrit ce qui suit : *«La science politique et le politique, la science royale et l'homme royal, tout cela, nous le réunirons ensemble, comme une seule et même chose»*¹¹.

Si l'activité politique est une activité royale qui supplante, en dignité, toutes les autres activités de la cité, c'est bien parce qu'elle a dans l'édification de la cité et dans la construction de la paix individuelle et collective, une responsabilité plus grande que toutes les autres activités.

La politique, par sa mission éducative, doit moraliser et socialiser l'homme, cet être foncièrement agressif et naturellement incliné vers la violence et le mal. D'où il suit que l'activité politique est également une activité complexe et très délicate.

B- Complexité et difficulté de l'activité politique

Dans la cité, l'activité politique est une tâche complexe et très délicate du fait qu'elle soit en relation directe avec les hommes qu'elle doit sans cesse éduquer, organiser et conduire régulièrement vers une finalité commune qui est le bonheur de tous et de chacun, dans un climat social de paix. Du coup, l'exercice de l'activité politique ne consiste pas à l'enrichissement illicite des dirigeants, loin s'en faut, mais à rendre les hommes vertueux, sages et heureux. Sur ce sujet, Platon écrit : *«tous les effets qu'on peut attribuer à la politique ; et ils sont sans doute nombreux comme la richesse, la liberté, le bon accord entre les citoyens, tous ces effets nous parurent n'être ni des maux ni des biens, tandis que*

cet art devait nous rendre sage et nous communiquer la science pour être celui qui nous est utile et nous rendre heureux»¹².

En fait, le problème crucial qui découle de l'éducation de l'homme, de l'organisation et de la direction de la cité, et qui constitue le problème réel de toute activité politique, réside dans la connaissance de la nature des individus vivant dans cette cité d'une part, et dans la détermination de la stratégie appropriée à mettre en œuvre afin de les diriger convenablement vers leur destin commun, d'autre part.

Dans cette perspective, Platon indique que la cité regroupe une diversité de personnes constituées généralement de deux races ou de «*deux espèces d'esprits*»¹³ rigoureusement opposés de par leurs natures et de par leurs caractères distinctifs. D'un côté, se trouvent «*ceux qui sont d'un naturel extrêmement modéré (...) disposés à mener une vie toujours paisible, ils font leurs affaires tout seuls et par eux-mêmes ; ils sont également pacifiques envers tout le monde dans leur propre cité, et à l'égard des cités étrangères, ils sont de même prêts à tout pour conserver la paix*»¹⁴. D'un autre côté, se trouvent «*ceux qui inclinent plutôt vers la force*»¹⁵, qui poussent «*sans cesse leur pays à quelque guerre, par suite de leur passion trop violente pour ce genre de vie*»¹⁶.

Il apparaît clairement, d'après ce qui précède, que ces deux espèces d'esprits qu'on retrouve dans le pays ne s'accordent pas spontanément ; l'un veut la paix à tout prix, et l'autre la guerre, et chaque espèce d'esprit croit incarner la totalité de la vérité. Ainsi leur dissension est ruineuse, aussi bien pour l'État comme pour l'âme humaine, dans la mesure où de telles attitudes et comportements opposés génèrent soit des conflits intempestifs, soit des situations entraînant le dépérissement réciproque de l'homme et de l'État.

En poussant l'amour de la paix au-delà des bornes raisonnables, les individus qui en sont épris deviennent, quand ils peuvent satisfaire leurs goûts, incapables de faire la guerre ; ils inspirent à la jeunesse les mêmes dispositions et sont à la merci du premier agresseur. Aussi en peu d'années, eux, leurs enfants et le pays tout entier glissent insensiblement de la liberté dans *l'esclavage*¹⁷. Quant à ceux qui sont inclinés vers la force, à force de susciter à leur pays de puissants ennemis, ils arrivent à le ruiner totalement ou à le rendre esclave et sujet de ses *ennemis*¹⁸.

Que l'on choisisse de rester dans un camp comme dans l'autre, le résultat n'est à l'avantage de personne, puisque de ce déchirement entre les espèces, périclissent, à la fois, l'homme et le pays. C'est pourquoi, pour Platon, *«cette opposition des deux espèces d'esprits n'est qu'un jeu, mais dans les affaires de haute importance, elle devient la plus détestable maladie qui puisse affliger les États»*¹⁹.

Comment donc intégrer ces deux espèces d'esprits contraires en un même genre de vie, les rendre amies, en sorte qu'ils puissent vivre en harmonie, au sein d'une même communauté ? C'est cette épineuse difficulté que doit résoudre l'activité politique.

Pour résoudre cette épineuse difficulté, Platon indique, comme modèle, l'art du tissage qui permet d'unifier raideur et souplesse, fils de chaîne et fils de trame dans une structure homogène. A vrai dire, pour concilier les natures des âmes humaines opposées dans le pays, il faut établir qu'autant une âme courageuse a besoin de se modérer pour ne pas tourner en férocité, autant une âme modérée a besoin de courage si elle ne veut pas être gagnée par la lâcheté.

Par ce moyen donc, l'activité politique, véritable, consiste à entrelacer, selon une juste proportion, les différents esprits et les différents caractères opposés des individus, afin de réaliser l'unité nationale, la concorde et la paix du pays tout entier. Dans ce contexte, Platon écrit ceci : *«Le but de l'action politique qui est le croisement des caractères forts et des caractères modérés dans un tissu régulier, est atteint, quand l'art royal, les unissant en une vie commune par la concorde et l'unité, après avoir ainsi formé le plus magnifique et le meilleur des tissus, en enveloppe dans chaque cité tout le peuple, esclaves et hommes libres, et les retirent dans sa trame, et commande et dirige, sans jamais rien négliger de ce qui regarde le bonheur de la cité»*²⁰.

Comme on peut le voir, l'exercice de l'activité politique n'est pas une tâche facile du fait de son importance et de sa complexité. Les attentes de cette activité sont énormes de même que son enjeu qui n'est pas de mince importance. L'activité politique doit croiser des caractères opposés en vue de construire l'entente, l'unité et la paix sociale.

Dès lors, il est de la plus grande importance que les individus qui abordent cette activité royale aient toutes les compétences requises. Dans ces conditions, se pose la nécessité du profil du bon politique.

II- COMMENT ENTREPRENDRE LA GESTION POLITIQUE DE L'ÉTAT ?

A- L'activité politique, une science élitiste

Tout État est commandé par une chaîne de déterminations se présentant comme la somme des caractères et des comportements de tous les individus. Dans ce cas, un bon État, est un État qui respecte le principe naturel de la division du travail en se conformant à ces déterminations qui prescrivent naturellement la fonction sociale de chaque individu. *«Nous avons défendu au cordonnier d'entreprendre en même temps le métier de laboureur, de tisserand ou de maçon ; nous l'avons réduit à n'être que cordonnier afin que nos travaux de cordonnerie soient bien effectués ; à chacun des autres artisans, semblablement, nous avons attribué un seul métier, celui pour lequel il est fait par nature, et qu'il doit exercer toute sa vie, étant dispensé des autres»²¹.*

Cela implique que dans tout pays, chaque personne accomplisse, comme une vocation, l'unique travail auquel sa nature le destine puisque *« la nature n'a pas fait chacun de nous semblable à chacun, mais différent d'aptitudes, et propre à telle ou telle fonction»²².*

Il y a donc, dans le pays, un ordre des choses prescrit, non pas par l'homme, mais par la nature auquel tout homme normal doit nécessairement se soumettre. Sur cette base, les troubles politiques, les tensions sociales, et les difficultés qui portent l'homme et le pays à un dépérissement simultané, proviennent d'un sérieux désordre qui s'explique par le simple fait que la gestion des affaires de l'État est dérisoirement confiée à des profanes qui, s'ignorant eux-mêmes, ignorent du coup ce qui touche à la nature de la société, et par conséquent ignorent l'exercice de la science politique.

La plupart de ces individus qui dirigent ainsi les États sont en général des sophistes, des usurpateurs, ou des charlatans qui vont au pouvoir pour satisfaire leurs propres *intérêts*²³ et non pour les intérêts du peuple.

Par orgueil, par ignorance et par mauvaise foi, ces personnes vont au pouvoir, non pas par vocation, mais elles y vont pour échanger leur fausse science politique avec la fortune, l'honneur, et la vaine gloire.

«Ceux qui prennent part à tous ces gouvernements, à l'exception du gouvernement scientifique, doivent être éliminés, comme n'étant pas des hommes d'État, mais des partisans ; comme ils sont préposés aux plus

vains simulacres, et, comme ils sont les plus grands imitateurs et les plus grands charlatans, ils sont aussi les plus grands des sophistes ²⁴.

Cette manière de s'occuper de la politique constitue une déviation et une perversion par rapport à l'authentique science politique. Et, selon Platon, au nom du bien-être de l'État tout entier, elle doit être condamnée et rejetée par tout homme épris de justice, de vérité et de paix. Ce qui importe pour l'État, c'est l'acquisition de l'activité politique scientifique ou rationnelle, car il s'agit de l'organiser suivant sa nature, et de le diriger convenablement selon la vérité, la justice et le bien.

En conséquence, pour la bonne marche d'un État, il est indispensable que ceux qui président à son administration soient les meilleurs citoyens, c'est-à-dire ceux qui sont faits pour cette tâche et à qui la nature a donné les aptitudes. Pour Platon, il faut absolument que les dirigeants de l'État aient l'intelligence et le caractère du philosophe afin de bien gouverner.

*«Dans un gouvernement convenable, en effet, le philosophe va grandir encore, et assurer le salut commun en même temps que le sien propre. (...) ainsi le caractère philosophe, s'il venait à rencontrer un gouvernement dont l'excellence répondit à la sienne, on verrait alors qu'il est vraiment divin et qu'il n'est rien que d'humain dans les autres natures et les autres professions»*²⁵.

Ce qui est recherché, ce n'est pas que la personne du philosophe soit nécessairement au pouvoir, mais que l'intelligence philosophique authentique participe effectivement à la mise en œuvre de l'activité politique. Pour Platon, il n'y a que le philosophe qui, possédant la science politique pure, peut, en conséquence, en être l'administrateur légitime; lui seul peut créer l'unité et l'harmonie sociale, puisque lui seul connaît la nature et le principe de cette harmonie.

Contrairement à la thèse du sophiste Protagoras qui soutient que tout homme ayant suivi une formation peut exercer convenablement l'activité politique, il faut dire que l'intelligence politique n'est pas la chose du monde la mieux partagée.

En vérité, tous les individus dans la cité ne sont pas faits pour diriger ; et il est bon de savoir que c'est par prédestination ou par élection naturelle ou divine que les véritables dirigeants accèdent à ce poste. C'est pourquoi, chez Platon, la gestion du pouvoir politique reste quasiment l'affaire, non de la majorité, mais d'une élite ; celle que constitue l'espèce rare des philosophes ; c'est-à-dire ces hommes qui,

par nature, possédant une âme heureusement douée, sont en mesure de construire l'unité, là où règne la diversité, à partir de la connaissance de la vérité, de la justice et du bien.

«Jamais un grand nombre d'hommes quels qu'ils soient, n'acquerront une telle science et ne deviendront capables d'administrer un État avec intelligence, et que c'est chez un petit nombre, chez quelques uns ou chez un seul, qu'il faut chercher cette science unique du vrai gouvernement, que les autres gouvernements doivent être considérés comme des imitations de celui-là, imitations tantôt bien, tantôt mal réussies»²⁶.

En clair, la spécificité et les exigences propres à l'activité politique interdisent sa mise en œuvre par des individus non initiés à cette science que Platon considère comme des talents *bâtards*²⁷ ; en revanche, l'activité politique apparaît comme une science naturellement réservée à des personnes possédant des talents *authentiques*²⁸, et qui sont en mesure d'administrer la cité avec la sagesse.

B- La sagesse comme vertu suprême de l'homme politique

Tout homme politique authentique, c'est-à-dire tout dirigeant qui possède *«la science royale»*²⁹ se reconnaît nécessairement en ce qu'il fait naturellement preuve de grande sagesse dans l'exercice de son art de gouverner. Chez Platon, cette qualité distinctive du roi authentique exige que ce dernier soit en mesure de manipuler aisément la règle de la loi, conjointement avec la règle de sagesse.

Le roi naturel, comme un véritable tisserand, n'organise pas les différentes activités du pays et ne dirige pas les différents caractères et comportements des individus par improvisation et tâtonnement ; au contraire, il accomplit, plus ou moins convenablement, toutes ces tâches, en se fondant ordinairement sur la loi.

Cela paraît de prime abord inévitable et évident. Par la loi, et grâce à son expertise en la matière, il organise les différentes activités utiles au pays en fonction des compétences spécifiques disponibles, et gère tout l'ensemble de son territoire en tenant compte des différents caractères et des différents comportements propres aux individus dans le pays.

Par la règle de la loi, le naturel roi arrive donc à organiser et à assurer, sur la base d'un certain ordre, une certaine harmonie et une certaine stabilité permettant la bonne marche du pays. Sur ce point, la loi apparaît comme un instrument très efficace et indispensable à l'exercice véritable du pouvoir politique. Cependant, une difficulté majeure subsiste

; et c'est en cela que Platon innove encore et semble être indépassable ; c'est que bien que la loi soit un outil très efficace et indispensable à l'exercice véritable du pouvoir politique, il y a malheureusement le fait qu'à elle seule, elle reste incapable de résoudre tous les problèmes du pays, du fait de la diversité, de la complexité et de la variabilité dans le temps qui les caractérisent. Si l'on en croit Platon, la loi *«ne pourra jamais exactement embrasser ce qui est le meilleur et le plus juste pour tout le monde à la fois pour y conformer ses prescriptions, car les différences qui sont entre les individus et entre les actions et le fait qu'aucune chose humaine pour ainsi dire ne reste jamais en repos, interdisent à toute science quelle qu'elle soit de promulguer en aucune matière une règle simple qui s'applique à tous les temps»*³⁰.

Cette faiblesse de la loi à résoudre les problèmes humains relativement complexes et variables dans le temps, rend également indispensable la sagesse dans l'exercice de l'activité politique. Il est donc possible de souligner ici, qu'aucune activité politique véritable ne peut s'exercer sans la loi et la sagesse.

En outre, pour Platon, le rôle fondamental de la sagesse dans l'activité politique, en relation avec celui de la loi, fait de la sagesse du naturel roi *«le critère le plus sûr d'une juste administration de l'État»*³¹ et, du coup, élève la sagesse comme vertu principale du roi authentique.

En face des problèmes liés à l'organisation et à la direction des hommes dans l'État, la sagesse, parce qu'elle est une vertu dynamique et non mécanique, permet au naturel roi de faire de la loi un instrument de travail ordinaire, utile pour résoudre les problèmes quotidiens. Toutefois, la sagesse, cette vertu dynamique, reste supérieure à la loi comme l'esprit l'est à la lettre des règles figées, car au-delà des problèmes quotidiens, c'est uniquement la sagesse du roi qui lui permet de résoudre les grandes difficultés du pays. C'est pourquoi, pour Platon, *«il est évident que la législation appartient jusqu'à un certain point à la science royale, et cependant l'idéal n'est pas que la force soit aux lois, mais à un roi sage»*³².

En effet, le bon accomplissement de l'activité politique, comparativement au beau tissu que réalise le tisserand, en entretenant différents fils en vue d'une fin unique, requiert de la part du citoyen qui préside à la destinée de l'État, la conscience synthétique des fins

particulières propres aux différents esprits vivant dans le pays, et la conscience synthétique de la fin absolue à laquelle doit aboutir la direction de l'ensemble de tous les esprits exerçant dans ce pays.

En gouvernant avec sagesse, le naturel roi transcende les contingences empiriques liées aux intérêts particuliers et arrange, sans préjugé et discrimination, les différentes essences humaines en considérant essentiellement l'unité et le bien de tous ses concitoyens.

Ainsi, pour Platon, la sagesse donne au naturel roi une intelligence et une science qui lui permettent d'éviter des erreurs dans l'exercice de son art royal tant à son propre profit qu'à celui de tous ses concitoyens.

CONCLUSION

Que dans la cité, l'exercice du pouvoir politique ne soit point confiée aux sophistes, aux mercenaires et aux charlatans, c'est-à-dire à ces hommes aux talents bâtards qui perturbent et qui ruinent l'État par leur ignorance et leur orgueil, mais au contraire, que cette délicate et noble activité, naturellement réservée, soit uniquement laissée aux talents authentiques, c'est-à-dire ces hommes que la nature a préparé pour exercer cette fonction ; telle est la voie qu'indique Platon pour l'édification de la paix sociale par l'activité politique.

Nous pensons que la paix sociale résulte d'une construction lente et sincère ; parfois douloureuse, mais surtout consciente. Elle exige la vérité, mais aussi la patience et de la compréhension entre les différents associés formant le tissu social. En outre, la paix sociale est tributaire de la paix individuelle ; cette paix provient de la connaissance que chaque individu a de lui-même, et des autres, et qui le conduit à exister dans la société en tenant compte, à la fois, des lois sociales qui le lient aux autres hommes, et des lois écologiques qui le lient aux autres êtres de l'univers. La nature ayant horreur du désordre, il est clair que les malheurs de l'aventure sociale humaine viennent de la non observation de cette règle.

Dans cette perspective, la question de l'éducation de l'homme mérite une attention toute particulière, car elle se situe justement au cœur de la problématique de la construction de la paix sociale par la politique. Le fait que la politique devienne, dans l'aventure sociale de l'homme, un opium, pose le problème de l'éducation de l'homme en relation étroite

avec celui de la paix sociale. Ainsi, nous pensons que s'il existe un art royal dans la cité, c'est bien l'art d'éduquer les hommes, et non l'art de gérer les affaires de la cité, comme le pense Platon.

Il importe donc, au-delà de l'élitisme naturel que prône Platon, de regarder, maintenant, dans cette direction nouvelle : l'homme et la cité ne pouvant subsister sans l'éducation, quelle forme d'éducation faut-t-il à l'homme, pour la réalisation effective de la paix sociale ?

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *La politique*, Paris, Vrin, 1995, Trad. J. Tricot.
 Césaire (Aimé), *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence Africaine, 1970.
 Châtelet (François), *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.
 Descartes (René), *Discours de la méthode*, Paris, Garnier Flammarion, 1966.
 Freud (Sigmund), *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, Trad. Sié et J. Odier.
 Freund (Julien), *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
 Hampathé Bâ (Amadou), *Kaydara*, Abidjan, NEA, 1994.
 Malson (Lucien), *Les enfants sauvages*, Paris, UGE, 1984.
 Manon (Simone), *Pour connaître Platon*, Paris, Bordas, 1986.
 Platon, *Euthydème*, Paris, Garnier Flammarion, 1967, Trad. E. Chambry.
 Platon, *Gorgias*, Paris, Garnier Flammarion, 1967), Trad. E. Chambry.
 Platon, *La République*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, Trad. R. Baccou.
 Platon, *Politique*, Trad. E. Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1969.
 Platon, *Protagoras*, Paris, Garnier Flammarion, 1967, Trad. E. Chambry.
 Platon, *Sophiste*, Paris, Garnier Flammarion, 1969, Trad. E. Chambry.
 Romeyer Dherbey (Gilbert), *Les sophistes*, Paris, PUF, 1985.
 Rousseau (J.-J.), *Du contrat social*, Paris, Seuil, 1977.
 Rousseau (J.-J.), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, 1969.

NOTES DE BAS DE PAGE

- 1- Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Trad. R. Baccou, Livre II, 369b.
- 2- *Ibidem*.
- 3 Platon, *Politique*, Paris, Garnier-Flammarion, Trad. Franç. E.Chambry, 1969, 258d-259b.
- 4- *Ibid.*, 259b 259d.
- 5- Platon, *Gorgias*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, Trad. E. Chambry, 463a-

- 465c.
6- *Ibidem*.
7- *Ibidem*.
8- Platon, *Politique*, *Op. cit.*, 258d-259b.
9- Platon, *Euthydème*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, Trad. E. Chambry, 291c-292c.
10- *Ibid.*, 291b-291c.
11- Platon, *Politique*, *Op. cit.*, 261b-261c.
12- Platon, *Euthydème*, *Op. cit.*, 291c-292c.
13- Platon, *Politique*, *Op. cit.*, 307d.
14- Platon, *Politique*, *Op. cit.*, 1969, 307d.
15- *Ibidem*.
16- *Ibidem*.
17- *Ibidem*.
18- *Ibid.*, 308b.
19- Platon, *Politique*, *Op. cit.*, 307d.
20- *Ibid*, 311a - 311b.
21- Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Trad. R. Baccou, Livre II, 373e-374e.
22- *Ibid.*, Livre II, 370b.
23- Platon, *La République*, *Op. cit.*, Livre VII, 535a-536a.
24- Platon, *Politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, Trad. E. Chambry, 303b-303c.
25- Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Trad. R. Baccou, Livre VI, 497c.
26- Platon, *Politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, Trad. E. Chambry, 297b.
27- Platon, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, Trad. R. Baccou, Livre VII, 535a 536a.
28- *Ibidem*.