

POURQUOI LES HOMMES SE CONSTITUENT-ILS EN SOCIETE?

LA REPONSE DE PLATON DANS LA *REPUBLIQUE*

MARION DUVAUCHEL

Introduction

Il est difficile de contester que la société humaine constitue un donné du réel, un fait brut, et que cette société se distingue du monde animal guidé par l'instinct tandis que notre instinctualité doit être gouvernée et réglée par la raison. C'est cette société humaine qui se décline en une pluralité de « sociétés civiles » qui actualisent sous des temps historiques divers, dans des espaces géographiques variés, sous des régimes plus ou moins heureux, ce fait d'anthropologie. La « naissance » de la société humaine soulève évidemment un premier problème qui s'est posé en termes d'opposition entre la proposition chrétienne qui croit en l'existence d'un premier homme et l'idée communément admise aujourd'hui d'un darwinisme qu'il n'est pas de mon propos de décrire. Ces deux problématiques de la société humaine et de la société civile sont si étroitement enchevêtrées qu'on ne les distingue plus que difficilement aujourd'hui, d'autant que la proposition de foi de l'église catholique est disqualifiée. La question de la société humaine relève de l'anthropologie et de la religion, la question de la société civile relève quant à elle de la philosophie politique. C'est celle qui va nous intéresser principalement, sans exclure la première.

Société et politique sont donc deux étranges compagnons : à partir du moment où les hommes vivent en société, ils vivent en relation les uns avec les autres, relations nécessaires, contingentes, possibles, et surtout relations conflictuelles, qui impliquent des régulations, et donc des lois. La question de l'autorité se pose alors inévitablement et se décline sous des libellés divers : comment gouverner une société ? Quel est le meilleur gouvernement ? D'où vient le mauvais levain de l'injustice ? Comment établir une société juste ? Et bien sûr, comment expliquer la naissance de la société (entendue comme civile), et le fait que les hommes vivent ensemble, obsession des hommes du contrat social ? Quel est donc le fondement de ce fait qu'on appelle « société » ?

A ce dernier ensemble de questions, Platon dans son best-seller philosophique *La République*, propose une réponse étonnante qui mérite un examen attentif dans la mesure où elle articule le fait anthropologique de la société humaine, et le fait politique que constitue la société civile : sa naissance, sa croissance et les conditions de sa survie.

Mais avant de procéder à l'examen du texte, je propose une brève histoire de l'idée de société, « histoire aristocratique » comme dirait Julien Benda, à travers les penseurs qui se sont attelés à en écrire quelque chose. Cette histoire de l'idée de société s'inscrit dans une histoire plus générale des idées politiques.

I UNE BREVE HISTOIRE DE L'IDEE DE SOCIETE

1.1 La société : un fait politique d'abord

C'est la diversité des usages et des organisations qui a d'abord attiré l'attention des penseurs depuis l'Antiquité, à commencer par le premier des historiens: Hérodote. On le tient pour le père de l'histoire, parfois de l'ethnographie, c'est surtout un chroniqueur : il a beaucoup lu, beaucoup voyagé et surtout beaucoup décrit et beaucoup raconté ; il est aussi considéré comme le père de la politique. C'est que c'est chez lui qu'on trouve le premier document authentique où se trouvent comparées et distinguées les diverses espèces de gouvernement, et donc l'apparition des « grandes formes de gouvernement » dans l'histoire, grandes formes qui vont constituer un principe de classification et de distribution des sociétés (monarchiques, aristocratiques, démocratiques, gouvernement par un seul, par quelques-uns – les meilleurs, par tous – par les élus).

Dans l'histoire de la pensée, l'organisation politique est perçue comme décisive dans le groupe social. Plus encore, la société, pour les Grecs, - donc pour Platon- c'est la cité, le groupe social organisé. Les préoccupations sur la cité, son organisation et ses perspectives constituent le premier acte de l'interrogation sur la société. La Cité, parce qu'elle se pose comme réalité et comme idéal, ne se donne à penser pour eux qu'en lien avec la justice et l'injustice. Quel est le meilleur gouvernement, le juste est-il inhérent à tout groupe social organisé ? Le levain de l'injustice est-il présent dès la constitution d'une société ?

1.2 Rome : l'émergence de l'idée de peuple

Si pour Aristote, (mais aussi pour Platon) la cité est perçue comme la cellule mère, l'unité de vie, susceptible de s'élargir et d'entrer en concurrence avec d'autres « unités », mais d'abord source de bienfaits pour les hommes, avec Rome, c'est une autre unité qui va émerger, bien différente : une unité de conquête, une unité de développement violent dont les Grecs n'ignoraient d'ailleurs pas l'existence (Platon en témoigne dans le texte que nous analysons plus loin) mais dont ils ne font pas une sorte de dogme. Avec Rome, l'opposition structurale entre corps social et corps politique va prendre forme, en particulier avec l'émergence de la notion de peuple dont la définition est donnée par Cicéron, qui entend par peuple « non pas un quelconque assemblage d'hommes – une multitude, un troupeau, une horde mais « un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts » . L'idée grecque de la cité comme groupe organisée est mise en formule. Cette adhésion à une même loi va lier étroitement la notion à celle de loi, de droit et de justice, et ce lien dure encore, ce dont les manuels de terminale témoignent encore.

Cicéron s'inscrit dans une continuité. Les deux ouvrages qui nous intéressent directement dans son œuvre reprennent chacun le titre d'un ouvrage de Platon : *de Republica et les Lois*. Comme chez Platon et Aristote, la conception cicéronienne de la politique est d'abord et avant tout une conception morale. Cumul de mandats, fausses factures, échanges sexuels rémunérés dans les hôtels de luxe ne seraient pas des anachronismes, ils sont totalement étrangers à la vision de Cicéron. La conduite des affaires publiques met en œuvre la vertu la plus haute : celle de sagesse. En cela, le grand orateur est un héritier direct de Platon. L'exercice du pouvoir ou plus exactement de l'autorité est un exercice nécessaire. C'est parce qu'il y a un peuple, qu'il est organisé en Cité qu'un pouvoir est nécessaire, et cette nécessité n'est pas une fatalité pénible, une violence inéluctable, mais une nécessité de la vie humaine et une nécessité « heureuse ».

L'association des hommes n'est pas tant la conséquence de leur faiblesse, de leur crainte vis-à-vis de leurs semblables ou des animaux féroces (Hobbes) que leur nature elle-même. C'est un phénomène qui découle de l'essence de l'être humain, nous dirions aujourd'hui : un fait d'anthropologie. Ni la vie errante ni l'isolement ne correspondent aux exigences de celle-ci. Le lien social est un donné de nature.

Contrairement à la conception qui prévaut aujourd'hui, héritage en France de Rousseau essentiellement, l'état civique, (l'état de société) ne provient pas d'une convention initiale. Il n'y pas de contrat social ni pour les Grecs, ni pour les Romains. La constitution de l'Etat résulte de phénomènes de caractère territorial, de nature géographique : un lieu qui a été choisi, une position forte améliorée par le travail. La fondation des Cités est un événement historique et non imaginaire, même si la légende peut s'y mêler, et si le mythe vient compliquer l'analyse. Le rôle du fondateur de cité est capital, mais il tient moins à la personnalité qu'à la nature des choses, qu'aux données psychologiques et matérielles qu'il met en œuvre. L'idée de l'Etat, soit dans son institution, c'est-à-dire dans son établissement premier, soit dans sa constitution, c'est-à-dire dans son organisation des pouvoirs porte chez Cicéron la marque d'une œuvre collective. Il faut l'effort d'un peuple pour mener le pouvoir politique à son degré de perfection. Le but de l'Etat est la vie heureuse de la cité et la cité heureuse ne peut être que la cité équitable. Or la justice est de caractère rationnel ou naturel. Mais quoiqu'heureuse, la cité antique est au fond une cité qu'on qualifierait aujourd'hui de totalitaire. Ce que les Romains appelaient *Res publica* était une autorité maîtresse dont les pouvoirs n'avaient pas de limites. Tout était sous la surveillance et la juridiction de l'Etat, même la religion, même la vie privée, tout lui était subordonné, même la morale et les formes de la piété. L'homme n'avait aucune garantie pour ses droits individuels. A cette conception totalitaire, le droit romain apporte un correctif juridique

: la distinction du droit public et du droit privé. Cicéron n'a pas vu dans le droit individuel un droit transcendant inhérent à la personnalité. Il faudra pour cela l'apport du christianisme.

Les préoccupations des Anciens – grecs et romains – étaient essentiellement constitutionnelles. Leur problème était la détermination du meilleur régime, préoccupation qui va agir longtemps dans l'histoire politique des hommes¹.

Contre ce totalitarisme de la Cité, on doit à Cicéron une étape décisive dans l'histoire politique et morale des hommes : celle d'un droit antérieur au droit écrit, une loi naturelle indépendante des contingences. Elle régit toutes les nations, et qui ne lui obéit pas s'ignore lui-même. Antigone en est l'éternelle héroïne. Cicéron avait invoqué cette loi non écrite contre l'édit du prêteur, avant les arrêts des magistrats contre la loi écrite.

Il faudra attendre le monde chrétien pour que cette idée de la loi naturelle soit reprise.

1.3 L'apport chrétien dans l'idée de société : les deux cités/ les deux sociétés

Le christianisme va apporter à l'idée de société deux idées qui vont dominer l'évolution des doctrines politiques et continuent d'agir de nos jours². Sur l'idée de société humaine, elle apporte la doctrine de l'unité du genre humain. L'ensemble des humains forment un tout, moralement cohérent et organiquement institutionnalisable, ce qui implique l'idée que la société est un fait de nature, une donnée d'anthropologie. La pensée chrétienne assume l'apport spécifique grec pour cet aspect et le répercute. Le second apport est l'idée de dualité du spirituel et du temporel, comme principe d'organisation de vie collective. Deux sociétés se distingueront donc, l'une politique, l'autre ecclésiastique.

Certes, Cicéron a eu l'idée d'une communauté de sang, d'une sorte donc d'unité du genre humain, mais comme une similitude de nature physiologique. Le mot humanité va changer avec le christianisme et désigner une entité propre, constituée de tous les hommes de toutes les races, de toutes les générations, entre lesquels le Christ a institué une solidarité réelle, et nouvelle : celle du rachat, de la rédemption.

Par ailleurs, avec le monde chrétien, c'est l'idée d'une égalité spirituelle et rendre possible l'idée d'une égalité politique. Identité d'origine, communauté de destin, voilà ce qui en raison – pas seulement en foi – fonde la communauté ou la société humaine, ici, (les deux mots ont la même acception).

La dualité des deux cités³ introduit l'idée de la double nature de l'homme : politique et spirituelle là où Rome et la Grèce ne lui conféraient qu'une nature politique (ou sociale). Certes, sa nature spirituelle n'était pas totalement ignorée, mais elle se ramenait essentiellement à l'exercice de piété⁴. Dans le monde chrétien, l'homme vit dans la cité, mais il n'appartient pas qu'à la seule cité, il appartient déjà à la cité de Dieu, communauté de saints dont une partie est dans le ciel, - l'église triomphante - l'autre partie sur la terre – l'église militante et souffrante. Le christianisme renouvelle les problématiques de l'idée de société et l'ouvre à d'autres dimensions que la seule dimension du politique. L'Etat grec – comme l'Etat romain – enfermait l'homme dans la cité et dans l'Etat, le christianisme rappelle sa vocation à l'éternité, et donc lui ouvre le ciel. A ce titre, elle est une libération. En rendant à César ce qui lui est dû, et à Dieu ce qui lui revient, la liberté humaine est fondée. Si tout est dû à César (ou aux banquiers), la vie en société n'est plus que servitude (s).

¹ Aujourd'hui nous avons admis que le meilleur régime est le régime démocratique. Même s'il traverse une crise assez grave, économique, mais aussi constitutionnelle pour la France, il semble de loin préférable aux despotismes qui règnent encore dans le monde. Le critère du bon gouvernement, pour Aristote était l'intérêt général, contre les intérêts particuliers. Notre démocratie apparaît aujourd'hui comme le lieu des conflits entre groupes particuliers – qu'on appelle des lobbys. Le dialogue peuple/Prince, peuple et ses représentants passe de plus en plus aujourd'hui par des représentants de la société civile qui n'a d'existence que si elle est institutionnalisée, ce qui pose un problème philosophique, et un problème pratique qu'on traduit par le terme de « lobbies » ou groupe de pressions. C'est la raison pour laquelle de plus en plus les groupes défavorisés sont représentés par des associations qui défendent leurs droits.

² En particulier depuis que l'Islam manifeste bruyamment voire davantage son obstination à ce que le spirituel régit tout le temporel.

³ Que l'on doit à Augustin, dans la *Cité de Dieu*, première philosophie de l'histoire, et première théorisation de la double société : politique et ecclésiastique, ce dernier mot entendu non pas comme l'Eglise étendue, pas seulement les pasteurs qui ont en garde le dépôt de la foi.

⁴ La piété fait l'objet d'un ouvrage de Platon, elle est l'armature de la Cité pour Cicéron pour qui l'homme vertueux et sage est nécessairement un homme pieux. Le monde chrétien fera du don de piété un des sept dons du saint esprit.

L'apport de saint Augustin sur l'idée de société est évidemment décisif. Pour lui, l'homme n'a en lui-même aucune autorité sur les autres hommes. L'empire que la Genèse lui accorde porte sur le règne végétal et sur les choses inanimées. Il peut donc parfaitement vivre seul et indépendant, là où Aristote pensait que seul un surhomme ou une bête le pouvaient⁵. Cependant, en vertu d'une seconde loi, l'homme est poussé à s'associer pour rechercher la sécurité contre les dangers extérieurs. Augustin parvient donc à l'idée de peuple dont il propose une définition assez proche de celle de Cicéron: « l'association d'une multitude raisonnable qui s'unit pour jouir en commun et d'un même cœur des choses qu'elle aime »⁶.

Mais alors que Cicéron conférait au peuple une dimension essentiellement politique, Augustin le colore d'affectivité. Par ailleurs, en admettant que l'homme peut vivre seul et indépendant, s'il s'unit, c'est donc librement. Il sort ainsi la société de la pure sphère de la nécessité où les Grecs l'avaient enfermée. Augustin appelle l'union de cœurs et des volontés, une « communion de nature », qui engendre un pacte de société dont l'idée fait la première apparition chez lui. La conception d'engagements réciproques, de droits reconnus et de devoirs consentis est exprimée clairement chez l'évêque d'Hippone.

Cette conception affective et essentiellement communautaire du peuple, - de la société - ne laisse cependant pas la question de l'autorité, donc du pouvoir, de côté. Dieu a créé l'homme de telle sorte que la société civile et par conséquent le pouvoir lui soient indispensables. Mais seuls certains faits humains donnent au pouvoir, dans chaque société, sa forme concrète et légitime, ainsi que son sujet. L'autorité est donc indispensable et transcendante mais l'indication du titulaire et l'établissement de la forme concrète sont immanents et prennent l'intermédiaire des faits humains.

Par ailleurs, le pouvoir n'est pas une propriété personnelle, et le considérer comme tel reviendrait à briser le pacte social. Le pouvoir est au service de la justice. L'unité de conquête telle que Rome la concevait est odieuse à Augustin ; il est au contraire en accord avec les penseurs grecs qui mettent au premier rang l'acheminement vers la vertu qu'un chef doit procurer à son peuple. Les mœurs - donc la morale - restent la grande armature de la cité. L'idéal politique d'Augustin, sur le plan terrestre, pour autant qu'il en ait un, est celui d'une humanité unie mais fractionnée en petits Etats, ce qui en modérant leurs prétentions par leur exigüité rendrait plus facile les rapports avec l'Eglise. Comme il y a beaucoup de familles dans les cités, il y aurait beaucoup de royaumes dans le monde, c'est-à-dire beaucoup de sociétés, constituant une société humaine à plus grande échelle.

L'unification de la société humaine semble être un fantasme récurrent chez les hommes, depuis l'épisode de Babel. La masse des hommes est bien trop étendue pour une seule autorité, donc pour qu'une unité soit possible, et elle serait dangereuse.

Le problème qui va hanter la pensée politique est bien sur celui de la source de l'autorité, ou du pouvoir, et donc de la légitimité. Pour Suarez, jésuite espagnol, la communauté politique peut être parfaite sans être universelle. Les hommes préparent le corps politique, - à ce titre il est cicéronien - Dieu l'informe, au sens scolastique du terme, en accordant le pouvoir. Les hommes forment le milieu politique, déterminent les institutions, mais le principe du pouvoir vient de Dieu. Si les hommes n'ont pas préalablement établi la communauté parfaite, il n'y a pas de société politique. Une société déjà formée se donne un roi, il y a alors pacte social.

Si le principe du pouvoir ne vient pas de Dieu, il ne peut venir que d'une nécessité inhérente à ce qu'on appelle l'humanité, ou inhérente au fait de vivre ensemble. Les données du problème se posent toujours de la même manière.

- Soit la nature est l'inspiratrice du pacte social, soit la corruption de la nature (et donc la violence).
- Soit les lois de la morale et de la justice sont contemporaines de l'homme, soit elles apparaissent avec le pacte social, ce qui exclut alors l'idée d'une loi naturelle ou d'un droit naturel. Et en ce cas, les lois de la morale et de la justice ne sauraient être universelles, communes à toute l'humanité, elles dépendraient du pacte social établi.

La nature de la convention établie va faire l'objet de discussions et de positions différentes. Elle peut aller de l'aliénation totale à la communauté de la personne et de ses droits, jusqu'au simple

⁵ *Ethique à Nicomaque*, chap.X. Il y distingue la vie active - ou politique, la vie dans la cité - et la vie contemplative, réservés à quelques-uns, les philosophes. La distinction sera reprise par le monde chrétien, en la modifiant.

⁶ De civitate dei, de la cité de Dieu, XIX, 24.

engagement de suivre une direction commune dans les limites du bien commun, déterminé en raison. Dans le premier cas, on a bien un totalitarisme et une abdication de la volonté individuelle, dans le second, la liberté individuelle peut être reprise, le pouvoir est aliénable si les circonstances l'exigent. Rousseau concevra la souveraineté comme inaliénable tandis que les théologiens la tiennent pour aliénable. Le peuple, dans l'acte de transmission, ne se dépouille pas totalement, il abandonne le pouvoir en acte, mais il le conserve en puissance, de telle sorte qu'il peut le reprendre tout en respectant le droit positif, fondé par la résiliation de sa volonté.

De même qu'aucun individu ne peut renoncer à sa légitime défense, - il a le droit de défendre sa vie - de même aucune collectivité ne peut renoncer à la possibilité de reprendre le pouvoir si sa défense, sa survie ou sa croissance l'exige. Evidemment, la manière - les moyens- utilisés pour reprendre ce pouvoir posent problème. Ils posent le problème de la violence.

Les moyens employés pour garder le pouvoir tout autant, et c'est Machiavel⁷ qui le rappelle avec le cynisme que nous lui savons.

1.4 De Machiavel aux philosophes du contrat social

La Renaissance marque un moment particulier dans l'histoire de l'idée de société, « le moment Machiavel ». Jacques Maritain disait simplement que l'auteur du *Prince* avait projeté la politique en dehors de la sphère de la morale où depuis, elle est restée. Ce qui est vrai. Pour les hommes avant Machiavel, - les Scolastiques, héritiers du stoïcisme et des grecs - le questionnement politique se posait principalement en termes de « bien commun ».

Machiavel va poser la question du mal, mais la poser autrement, et il va lier la question du politique à celle de la violence, violence politique, d'abord, violence étatique, tenue pour structurelle à la nature humaine. De l'idée de bien commun liée à la société, et de la question de son exercice, on va passer à la problématique du pouvoir, et, bien sur, à celle du pouvoir politique, incarné par l'Etat.

L'idée de peuple, qui va constituer le terreau de l'idée de nation, n'existe pas encore. On ne parle guère d'un peuple grec, dans l'Antiquité, à peine d'une société grecque, on parle de la cité. Historiquement, le passage de la Ville-Etat - sur le modèle de la cité grecque - à celui de l'Etat-nation, constitue précisément ce « moment Machiavel ». Cette unification, - et non plus unité - il ne la croit possible que sous un Prince, seul apte à diriger cette unification, et par tous les moyens comme on sait, fût-ce les plus illégitimes et les plus contestables. La société, c'est un Prince (qui représente l'Etat, un chef de guerre également) et un peuple. Ce qui implique l'idée de nation.

Les idées de Machiavel, parce qu'elles entrent en concurrence avec la vision antérieure de la société ne produiront leurs fruits que trois siècles plus tard, lorsque les problématiques de la violence verront leur plein développement.

Entre temps, les questions de la loi et du droit naturel vont continuer à préoccuper les penseurs, mais des propositions nouvelles vont apparaître, qui auront une incidence sur la sphère juridique en particulier. Nous connaissons principalement Rousseau et Hobbes, sans jamais rappeler ce qu'ils doivent à ceux qu'on appelle les « jusnaturalistes », dont le plus grand est Grotius.

L'apport de Grotius est décisif, car il lui revient d'avoir donné les fondements à un « droit naturel » dont Cicéron n'avait eu que l'intuition, sous la forme de la « loi naturelle ». Grotius s'appuie il est vrai sur des idées acquises. L'homme a besoin de la société pour vivre, pour survivre, mais il rappelle que c'est pour l'individu que la société est constituée. La tension entre ces deux pôles, qui marque les sociétés modernes, apparaît véritablement dans l'histoire des idées avec ce penseur. C'est aussi que l'idée de personne, apportée par le monde chrétien a fait son chemin et que l'individualisation a gagné. Ce sera le grand apport de Grotius, pillé par Rousseau sans lui rendre ce qui lui appartient.

Grotius admet que l'homme est un être rationnellement social mais poussé par un mobile inné (*appetitus socialus*) à entrer en société réglée, régulière avec ses semblables. La société est à la fois une œuvre de la nature et une œuvre de la raison : une nécessité raisonnable où la liberté peut intervenir. Ce besoin de vivre en société répond à des nécessités d'ordre physique certes, mais d'abord à la satisfaction d'un sentiment moral de bienveillance pour autrui. Rousseau en fera un sentiment d'empathie et de compassion, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Ce n'est pas l'intérêt pur qui

⁷ Léo Strauss, spécialiste des théories du politique l'appelle « l'apôtre du mal ». Voir aussi Claude Lefort sur la question de Machiavel.

nous meut, ni le seul besoin matériel, mais un sentiment beaucoup plus élevé, l'attire pour un état où nous pouvons à la fois trouver notre satisfaction et assurer celle des autres. C'est poser l'idée d'une socialité innée de type altruiste, sans pour autant qu'elle ne soit sacrificielle. Le droit de la nature qui découle de cette nature sociable puise sa propre autorité dans la nature, et non dans l'intervention d'un législateur positif. Le droit naturel est impliqué par l'existence même de l'homme.

Grotius ne nie pas l'existence d'un droit divin, mais il rend le droit naturel indépendant. La question est alors celle de discerner si une règle est ou non de droit naturel (et donc conforme à une certaine idée de l'homme), deux voies sont proposées :

- La voie directe, par le raisonnement : on peut voir découler de la nature humaine des règles qui seront les normes fondamentales du droit naturel.
- La voie indirecte fait découler les règles du droit naturel de l'observation de l'usage universel des nations.

Tout ce qui dans la vie humaine est régi par le principe de sociabilité est de droit naturel. Respect du tien et du mien, reconnaissance de la propriété, accomplissement des contrats, indemnisation du préjudice causé de son fait à autrui. C'est tout ce qui règle la sphère du droit privé. L'obligation contractuelle – et l'idée de contrat qui va ensuite hanter l'esprit de Rousseau – constitue l'une des conséquences de la sociabilité, et sert ainsi à la construction de la société civile. Si le droit naturel prescrit le respect des contrats c'est parce que pour le maintien paisible d'une communauté, il faut que les hommes aient un moyen de s'obliger mutuellement les uns les autres. La société est formée sur la base d'un contrat volontaire. Mais le bien public reste la suprême règle à suivre et les droits individuels doivent lui céder.

L'œuvre de Grotius est essentielle car sans elle il est impossible de comprendre la réflexion qui apparaît à ce moment de l'histoire sur la nature de cet instinct de sociabilité, fondement de ce qu'aujourd'hui, on appelle le « lien social », fait de nécessité, de raison, mais aussi d'histoire, et pétri par les usages. Le lien social c'est l'idée que les hommes ont des obligations les uns envers les autres, qu'un contrat les lie⁸.

Ce qu'a vu Grotius par ailleurs, c'est le lien entre droit privé et droit public. L'idée de contrat est au fondement de la vie des hommes, car elle constitue l'idée même de droit, et son corollaire: le devoir ou l'obligation. L'Etat pour Grotius est la parfaite union d'hommes libres.

Viendront ensuite les théories du contrat social, et donc du lien social. Pour Hobbes, c'est la peur qui est centrale, l'Etat avant la constitution de la société est un état de guerre de tous contre tous qui génère évidemment l'insécurité, et donc la peur.

Mais c'est Rousseau qui est le grand lecteur de Grotius. On lui doit comme à Platon une sociogénèse, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Il imagine l'humanité dans sa condition primitive, à une époque où elle ne vivait encore que d'après sa constitution première. C'est l'institution sociale et l'invention du droit qui fera naître les inégalités et entrera l'homme dans un second état, dit état de société, marqué par l'injustice et qui impose de recourir à l'autorité d'un État pour sauvegarder la vie et la liberté de chacun. Au cours d'une histoire qui est une fiction, l'homme se socialise, apprend à parler, à aimer ; il s'humanise en s'éloignant de sa première condition, simple, heureuse mais quasi animale.

⁸ La question du lien social demande à être posée clairement. Nous ne réussissons plus à faire la différence entre les obligations « civiles » - liées à l'appartenance à un pays, à une société donnée - et celles liées à la solidarité plus fondamentale de ce qu'on appelle le genre humain. Ce sont deux sphères différentes, mais liées. Il existe des droits civiques afférents au fait d'être ressortissants de tel ou tel pays. Nous sommes au fond victime de la passion de l'universel. Si nous admettons la solidarité du genre humain, nous sommes alors solidaires de toute personne démunie venant frapper aux portes de nos pays riches. Et le monde chrétien admet cette solidarité qu'il appelle charité, même s'il la trahit souvent. Mais cette solidarité se distingue du lien social. La nationalité permet seule d'obtenir ces droits propres aux ressortissants d'un pays, droits qui sont assortis d'obligations, à commencer par celle de l'impôt et du travail, lorsqu'on en trouve. Par ailleurs, une fois muni de la nationalité française, « le lien qui oblige », n'est pas si simple. Il est difficile à des personnes appartenant à un autre pays de cesser de se sentir solidaires prioritairement de ceux qui sont « là-bas », surtout quand ils ne bénéficient pas des mêmes richesses. La question de l'immigration mêle ces deux problématiques. Il est légitime de réclamer assistance aux frères humains plus riches, mais l'admission dans leur communauté est inévitablement assortie de l'adhésion à leurs valeurs et de quelques garanties que ces valeurs seront non seulement acceptées mais intégrées. Et le système de valeurs de l'Islam, à commencer par ce qui oblige les hommes envers les femmes – ou les femmes envers les hommes - entre clairement en conflit depuis quelques années avec celui de l'Europe. La prétention du spirituel à gérer tout le temporel en particulier pose un lourd problème.

Jusqu'au XIX^{ème} siècle, la réflexion sur la nature de la société reste essentiellement dans un paradigme de philosophie politique. Il faut attendre le tournant du XIX^{ème} pour que la société comme telle prenne sa consistance d'objet d'étude, en se désolidarisant de l'analyse philosophique,

1.5 La naissance de la sociologie

Le XIX^{ème} siècle constitue un tournant marqué par le début des sciences humaines et sociales, avec en particulier celui de la sociologie. Ce qui émerge d'abord, c'est la volonté de constituer ce qu'on va d'abord appeler une « physique sociale », c'est-à-dire un savoir aussi objectif que les sciences physiques, mais qui porterait sur le domaine des organisations humaines et des relations sociales. Le premier à proposer une théorie "scientifique" des phénomènes sociaux est le comte de Saint Simon. Il lui donne le nom de *physiologie sociale*, qu'il replace dans une physiologie générale qui comprendrait aussi l'étude des êtres collectifs et de leur organisation. L'emploi du mot sociologie naît d'une petite querelle... C'est Auguste Comte qui invente le mot de Sociologie, et par défection, parce que le terme « physique sociale » qu'il voulait utiliser était déjà utilisée par un belge, qui étudiait statistiquement les phénomènes sociaux.

Dans la civilisation arabo-islamique, c'est Ibn Khaldoun que certains considèrent même comme le véritable père de la sociologie. Ainsi, Ludwig Gumplowicz, professeur de sciences politiques à l'Université de Graz, dans un ouvrage intitulé *Aperçus sociologiques* publié à Paris en 1900, rapporte qu'« un pieux moslem avait étudié à tête reposée les phénomènes sociaux et exprimé sur ce sujet des idées profondes : ce qu'il a écrit est ce que nous nommons aujourd'hui sociologie ». L'ouvrage « *al Muqaddima* » se veut une introduction à l'histoire universelle et assume toutes les sources connues. On y trouve un « sociologie générale de la civilisation » et un chapitre sur la « sociologie de la bédouanité », qui s'ouvre sur un chapitre d'ethnologie. On peut considérer cette œuvre comme la « somme du monde arabo-musulman » de l'époque.

La sociologie française n'existe comme discipline universitaire que depuis Durkheim, en qui elle reconnaît son père fondateur. Il a le premier abordé la sociologie comme une discipline scientifique et il en a distingué les discours concurrents sur son ou plutôt ses objets. Il s'est en particulier attaché à différencier le discours que tient la philosophie qui s'attache à un pur raisonnement et celui de la sociologie, fondé sur ce qu'on appelle aujourd'hui des « méthodes ».

Dans la préface à son premier ouvrage, *De la division du travail social*, il affirme en effet : « Quant à la question qui a été à l'origine de ce travail, c'est celle des rapports de la personnalité individuelle et de la solidarité sociale. Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? Comment peut-il être à la fois plus personnel et plus solidaire ? Car il est incontestable que les deux mouvements, si contradictoires qu'ils paraissent, se poursuivent parallèlement ». Si les sociétés peuvent concilier ordre et liberté, répond Durkheim, c'est grâce à la « division du travail ». Celle-ci doit en effet permettre de passer d'une *solidarité mécanique*, fondée sur la similitude, au développement d'une *solidarité organique*, c'est-à-dire résultant de l'interdépendance qui existe entre des individus aux activités différentes mais ayant besoin les uns des autres pour vivre.

Durkheim, - peut-être le savait-il – est, à cet égard, platonicien. Ce que Platon penserait du platonisme de Durkheim, nul ne le sait. Peut-être le plus grand bien.

II LA SOCIOGENESE DE PLATON

2 1 Platon et l'idéologie tripartite : d'Hippodame de Milet à Georges Dumézil

Platon est un Grec, pour lui, à ce titre, la société n'existe pas. Ce qui existe, c'est la cité. Les manuels d'histoire politique expliquent que Platon divise les citoyens de la cité idéale, en trois classes : les magistrats, les guerriers ou gardiens, et les agriculteurs et artisans. Cette division correspond à une conception de la société qui a fait l'objet de recherches qui ont renouvelé considérablement l'histoire des religions. On la doit aux travaux de l'historien des religions Georges Dumézil qui « inventa »

littéralement la civilisation indo-européenne, en mettant en évidence une structure indo-européenne qui porte aujourd'hui le qualificatif labellisé d' « idéologie tripartite ». L'appartenance de la fonction tient à la nature humaine, polarisée selon trois éléments : la raison, l'irascibilité et les appétits sensuels, (ce que saint Augustin appellera le concupiscible⁹). Elle tient peut-être même à plus que cela, au fait que comme l'a fait justement remarquer Aristote, l'homme est un animal politique et non pas social comme on dit parfois, ce qui affadit sa pensée. Il y a en effet d'autres sociétés que la cité. La société domestique pourvoit à la procréation, à la conservation et à l'éducation de l'enfant, mais elle ne suffit pas, pas plus que d'autres sociétés qu'il rejoindra volontairement ou en fonction des nécessités et obligations sociales de sa vie.

L'homme est donc un animal politique en ce sens que pour se développer et se parfaire, - et se parfaire est essentiel - sa vie exige et requiert trois choses : la sécurité contre les ennemis extérieurs et intérieurs, l'ordre légal qui rend à chacun ce qui lui est dû et qui permet l'abondance des ressources matérielles et spirituelles. Trois choses qui correspondent à trois dimensions fondamentales de tout organisme. L'homme participe de la société à raison d'une inclination à la vie sociale que l'on dirait « innée » si le terme n'était disqualifié, inclination acceptée et réglée par la raison. La société est donc pensée comme un fait de nature, mais elle est aussi une œuvre de la raison. Et d'une manière générale, si elle est une nécessité, cette nécessité constitue un bien, puisqu'elle permet aux hommes de vivre, de survivre et de se développer.

L'idée est la suivante : nombre des récits à travers lesquels nous connaissons les religions et mythologies du monde sont organisés selon des structures narratives semblables et les mythes exprimés par ces récits traduisent une conception de la société, cette conception s'organise selon trois fonctions hiérarchisées : la « première fonction » fonction du sacré et de la souveraineté ; la deuxième fonction guerrière – ou militaire-, qui a pour tâche de défendre une société mais aussi d'attaquer ; et la troisième fonction de production et de reproduction, qui implique le nombre. Cette organisation en trois fonctions se retrouve aussi bien dans la mythologie, les récits fondateurs comme ceux de la Rome antique, les institutions sociales comme celles du système de castes en Inde, la segmentation de la société d'Ancien Régime en clergé, noblesse et tiers état.

Cette théorie correspond à une vision anthropologique partagée par la Grèce, et qui apparaît dans le République de Platon, à ceci près que dans sa sociogenèse, l'ordre d'apparition des fonctions est inversé : c'est la fonction de production et de reproduction qui apparaît la première dans la cité platonicienne. A « l'origine », au moment de ce que Platon appelle la formation de la société, il n'en existe qu'une : la troisième fonction, dirait Georges Dumézil, la classe liée à la fécondité, celle des agriculteurs et des artisans (essentiellement les artisans du textile et les agriculteurs).

Mais l'hypothèse que Dumézil fait apparaître comme une structure (et donc comme un invariant, sinon de l'humanité du moins de l'humanité indo-européenne) n'est pas exclusive d'une hypothèse plus « historiciste ». Il existe en effet un personnage peu connu et pourtant essentiel dans l'histoire de l'idée de société : Hippodame de Milet. Son antériorité est certaine par rapport à Platon et Aristote, et il peut être considéré comme le premier écrivain politique véritable, auteur d'une doctrine, et d'une doctrine représentative de l'ensemble des conceptions politiques grecques. C'est un architecte sociologue, ou un urbaniste politique, et tout simplement un constructeur de cités. Il construit Rhodes, les bassins du Pirée et il inventa ...la rue. Il tire intellectuellement la cité au cordeau – donc la société – comme il en a tracé matériellement les rues et il divise tout en trois : les classes, les lois, les propriétés et ainsi de suite. Quand il compose la cité, qui est évidemment la cité idéale, elle est constituée de 10 000 citoyens. Les Grecs ne conçoivent pas de vastes Etats comme ceux d'aujourd'hui. Ils ne sont pas familiers de la notion d'Empire. Trois classes donc :

- La première est celle des hommes d'élite, chargés de l'administration des intérêts communs, qui forment l'ordre délibérant.
- La seconde est celle des *hommes robustes*, chargés de la défense de la Patrie. Platon en fera les *hommes courageux*. Ils constituent l'ordre militaire.
- La troisième classe est celle des hommes laborieux, qui sont les producteurs des biens nécessaires à la cité et qui composent l'ordre industriel. Comme pour Platon, il se divise en

⁹ Et j'ajouterai, dans la République de Platon, ce qui pose un problème, car le fameux idéalisme de Platon est quelque peu malmené par le texte que je vais exposer, commenter et analyser, et qui traduit une réel empirisme.

artisans, commerçants et agriculteurs. Et les commerçants se divisent eux-mêmes – comme pour Platon – en exportateurs et importateurs.

Même bien assise, la cité idéale est menacée de dangers, tant extérieurs qu'intérieurs et la première tâche est la formation de la jeunesse, avec pour but, la modération dans les plaisirs et les peines, idée que Platon va développer. Et d'une manière générale, la cité veillera à la conservation de mœurs, entendre les bonnes mœurs. L'impiété en particulier n'y est pas seulement une faute morale, mais un manquement capital envers les devoirs de l'Etat. Idée que reprendra Cicéron. Idée qui aujourd'hui semblait perdue, mais qui réapparaît à travers les scandales divers qui marquent la vie politique.

Or, ce qui apparaît chez Platon¹⁰, c'est comme chez Hippodame, l'idée que la cité est structurée selon des groupes, et des groupes dits « naturels » pour les raisons que nous avons évoqués, ils sont enracinés dans une anthropologie. Et ce sont les enjeux de ces groupes naturels que je propose d'examiner, car l'enjeu philosophique est tout simplement la nature de la société : fait de nature, fait anthropologique donc, ou fait de culture. Il y a en effet deux moments dans une société : sa naissance, (imaginaire ou historique), sa constitution donc, -moment historique - et le moment où elle s'institue, moment politique par essence.

La société ne fait pas partie de ses interrogations majeures, tout ce qu'il dit sur la société, il le dit dans la République ou dans Les Lois, et il la tient pour un fait de nature.

Sa question centrale, affichée dans le sous-titre de la République, affichée dans l'insistance socratique à la rappeler au cours des dialogues, c'est d'abord celle de la *justice et de l'injustice*¹¹. C'est une question qu'il ne permet pas à ses interlocuteurs, - mais aussi à ses lecteurs d'oublier. De manière récurrente, il rappelle dans le dialogue que c'est cela qui est leur ligne directrice. *La République* ou « à quel moment dans l'histoire de la société la justice ou l'injustice arrive t elle »?

La question de la société s'inscrit donc dans une réflexion plus large qui est celle de la Justice – sous titre du livre-. Socrate est d'abord invité à définir l'essence de la justice, il propose de l'envisager dans le groupe social, et ce, pour une raison simple : « la justice si elle existe pour l'individu, existe pour le groupe social dans son entier »¹². Comme une société est plus grande qu'un individu, une justice de plus d'ampleur doit pouvoir exister dans quelque chose de plus grand, donc on commence par rechercher dans la société quelle est la nature de la justice et ensuite on procède dans un individu à semblable examen¹³.

Le texte central de Platon est extrait de la République, 369 v et suivantes. Ce qu'il y fait constitue ce que lui-même appelle une expérience de la pensée : « si par la pensée nous nous faisons spectateurs de la naissance d'une société politique »... voilà comment cela se passerait. Nous n'en savons bien évidemment rien, ce qui pose un premier problème : c'est avec son imagination que Platon exerce sa pensée, ou plutôt la soutient. Ce qu'il nous dit, c'est tout simplement : imaginons la genèse d'une société, ce que nous appellerons: sa sociogénèse.

2.2 La première étape : naissance de la société, la troisième fonction et la question des besoins

La République pourrait s'intituler : « à quel moment dans l'histoire de la société la justice ou l'injustice arrive t elle »? Et comment faire pour qu'elle n'entre pas dans une société ?

Le premier geste philosophique de Platon (c'est-à-dire de Socrate) va consister à chercher le fondement d'une société¹⁴. Il est simple : c'est le besoin. Il n'y a pas chez lui l'idée d'un passage d'un état de nature à un état de société, passage dont historiquement nous ne savons rien et que l'idée

¹⁰ Platon s'occupe des questions qui relèvent de la méthode d'enquête philosophique : la *Rhétorique*, du faux (*le petit Hippias*) et le disputeur (*Euthydème*), des questions du langage, de la rhétorique ou *le Gorgias*, *le Cratyle* ou de la rectitude des mots, *Ion* ou de l'Iliade, *Phèdre*, *le grand Hippias*, des théories du politique qui l'intéressent, *Les Lois* et *la République* ou de la justice, à l'anthropologie avec *le Phédon* ou de l'âme ; de l'inspiration, *Ion*, *Phèdre*, sans compter un inclassable : *Menexène* l'oraison funèbre, mais il revient à la chasse aux essences quand il s'interroge sur la nature de l'homme (*Alcibiade*). Et avec *le Timée* il nous donne sa vision de la nature, *le Sophiste* traite des problèmes de l'être, et dans *le Parménide* ou des idées, il analyse le statut de l'un.

¹¹ C'est moi qui souligne.

¹² Platon, *la République*, p. 915 collection la Pléiade.

¹³ *Idem*, p. 914-915

¹⁴ Les deux versions proposent des traductions différentes : *principe* dans la Pléiade, *cause* dans la collection Garnier-Flammarion.

d'évolution ne permet plus de penser. Il n'y a pas non plus l'idée d'une sociabilité naturelle en l'homme. Au fond c'est assez sommaire : parce que les hommes ne peuvent se suffire à eux-mêmes, et parce qu'ils ont des besoins variés, ils ont besoin les uns des autres pour répondre à ces multiples nécessités. Le fondement du vivre ensemble est donc un fondement économique, et non politique (contrairement aux hommes des Lumières). C'est le marquage naturel de ces besoins qui ancre le fait de société comme « fait de nature », on dirait aujourd'hui, comme un fait anthropologique. Mais il ne s'y réduit pas.

Si les hommes se constituent en société, c'est parce qu'aucun d'eux ne peut se suffire à lui-même. C'est pour Platon le principe de la fondation d'un groupe social. L'institution sociale est un fait de nécessité.

Le deuxième point important, c'est que si les hommes se constituent en groupe social, c'est pour vivre en communauté « et entraide »¹⁵. L'idée d'une violence constitutive de l'homme, « innée », génétique, indéracinable donc, semble étrangère à la pensée grecque. En revanche, ce qui est central, c'est la question de l'injustice¹⁶, tout se passe comme si Platon devait faire le détour par l'analyse de la société. Si on réussit l'exercice sur le plus grand on doit pouvoir le réussir au niveau de l'individu. C'est l'idée bien connue et centrale dans *la République* d'une isomorphie entre l'âme parfaite et la cité parfaite.

L'idée fondamentale de Platon, c'est que les différences naturelles des gens entre eux révèlent les rôles complémentaires et différents que ceux-ci jouent dans et pour la communauté considérée comme un tout. L'individu trouve selon Platon sa place naturelle dans une association coopérative : si nul ne peut suffire à soi-même, chaque individu a donc besoin d'une place dans la société pour mener une vie qui réalise son potentiel. Ce principe fonde sa pensée politique, basée sur l'idée qu'il faut sauvegarder l'unité et l'harmonie de la cité - seule garantie de justice, (on dirait aujourd'hui l'ordre) -, et cela à partir du principe de spécialisation, selon lequel chacun ne doit pas suivre d'une manière égoïste ses inclinations personnelles mais exercer plutôt l'activité sociale pour laquelle il est le mieux adapté. Tout se passe comme si le bien de la cité et le bien de l'individu entraient en complémentarité. L'idée que le bien de la cité pourrait entrer en conflit avec les désirs de la personne ne semble pas appartenir à Platon. Elle est résolument moderne. L'homme de la cité parfaite platonicienne est soumis à la société. C'est sur ces présupposés que Platon va esquisser sa théorie de l'État idéal. Une véritable cité forme une unité indivise. Une cité est un groupe où règne une unité¹⁷ : c'est pourquoi seul l'État est une cité, parce que c'est le seul endroit où les citoyens sont unis comme un seul homme en trouvant l'harmonie entre les intérêts de la cité considérée comme un tout, et leurs intérêts propres, en tant qu'ils sont membres d'un groupe particulier.

Première question d'organisation sociale : un seul homme doit-il exécuter chacune de ces tâches, (métier dirions nous aujourd'hui) ou plusieurs. Un seul homme par tâche est meilleur, car il acquiert une spécialisation qui lui donne facilité : les produits s'accroissent plus facilement. Aujourd'hui, on dirait tout simplement que c'est plus rentable. Platon l'idéaliste est ici on ne peut plus réaliste et argue de deux raisons. La première est la beauté : la tâche exécutée est plus belle¹⁸ lorsqu'on est seul. Si on veut de la qualité pour parler en termes modernes, il faut une spécialisation, seule garantie de produits de qualité. Les biens seront donc produits en plus grande quantité et de meilleure qualité si le cuisinier n'est pas dérangé pour aller donner un coup de main au cordonnier si la tâche l'exige.

Requise par et pour la cité, la spécialisation est un bien pour la personne : l'homme ne peut s'épanouir que s'il obéit à une sorte de vocation. La spécialisation permet un accomplissement humain. Ce qui pose tout de même un problème lorsqu'il évoque ceux qui par manque d'intelligence sont voués à aller faire les marchés ou aux travaux qui ne demandent que de la force physique.

La division du travail est donc pour Platon une nécessité, un fait de nature, un fait anthropologique.

La deuxième séquence du raisonnement de Platon (l'interlocuteur est alors Adimante) c'est celle qui porte sur les besoins, à commencer par les besoins fondamentaux. Pour Platon, il en existe trois, et aujourd'hui encore, on peut faire l'accord des esprits sur ce point : la nourriture, qu'il qualifie de

¹⁵ *La République*, collection la Pléiade, op.cit., p. 914.

¹⁶ Qui est par ailleurs une violence. Mais il faut maintenir tout de même la distinction entre la violence et l'injustice.

¹⁷ La nature de cette unité pose évidemment un problème : unité d'intérêts, unité de langue, unité d'idéal, unité dictée par la nature ou par la raison, par l'alliance des deux...

¹⁸ La traduction proposée dans la version GF est « réussite ».

besoin le plus impérieux, le premier¹⁹, (la famine endémique en témoigne) puis le logement (se ménager un gîte) – le drame des SDF en témoigne aussi dans nos sociétés, la maison, le toit sur la tête sans lequel un homme peut difficilement le rester – et enfin, le troisième, c'est le vêtement et à tout ce qui est du même ordre – nappes, napperons, mouchoirs etc... (il nous laisse là livré à notre imagination domestique et ménagère). Les Grecs n'étaient pas une société de nudistes, tout ce qui touche au textile, vêtement compris fait partie des besoins fondamentaux. C'est de cette analyse empirique, de ce constat de bon sens que Platon cherche alors à détailler les fonctions élémentaires. La société se composerait « de quatre ou cinq hommes », fondateurs d'un corps de métier : le cordonnier, le tisserand, le maçon et le cultivateur.

Mais les hommes ont besoin d'outils. Exemple : le cultivateur qui nourrit a besoin du « forgeron-métallurge » pour fabriquer les outils dont il a besoin, de même le tisserand. A ces hommes, il faut adjoindre les bouviers, les pasteurs, les autres pâtres. Première née, l'agriculture s'adjoint ensuite le monde des troupeaux ; le monde des pasteurs. Quand arrive la seconde dans l'histoire des hommes, comment, Platon ne s'en soucie guère.

Le mouvement philosophique doit être bien compris, Platon procède par adjonction successive, il agrège. Comment effectivement cultiver la terre sans outils ? Qui est donc premier dans l'histoire des hommes, le forgeron ou l'agriculteur ? Platon ne résout pas le problème qu'il soulève sans peut-être le voir.

A ce stade de sa démonstration, Platon nous contraint d'admettre qu'aucune société ne peut vivre sans ce qu'on appellerait aujourd'hui : l'exportation. Il faut des membres qui s'occupent d'écouler les biens ainsi produits. Puisqu'ils doivent se déplacer pour écouler ces produits, il leur faut éviter de se déplacer à vide : et il convient d'emporter les produits dont les acheteurs potentiels auront besoin (ajustement au marché dirait-on aujourd'hui). Toutes les sociétés d'import-export le savent. La production ne doit pas satisfaire les seuls besoins intérieurs mais aussi les besoins extérieurs. Par ailleurs si ce transport doit se faire par mer, il faut un nouveau groupe d'hommes : les spécialistes de la mer. A besoin nouveau, personnel spécialisé nouveau.

A ce stade de constitution de la société, que faut-il ? Il faut la monnaie, signe de convention destiné à l'échange. Platon ne s'y attarde guère.

Avec une subtilité digne d'un élève de l'ISC, Platon opère là une nouvelle distinction dans le monde des marchands, du commerce donc : les marchands, ce sont ceux qui vendent au détail, les trafiquants, ce sont ceux qui doivent transporter les produits, on dirait aujourd'hui, « le commerce de gros ». il faut aussi des gens qui vendent leur force de vente, et que Platon appelle des salariés. Marx avant Marx.

Naissance et croissance sont pensées sur un modèle de type organique (le modèle d'un corps qui grandit avec des étapes qui marquent des sauts qualitatifs et non plus quantitatifs), mais ce jusqu'à un certain point. La société est certes conçue comme une matrice qui génère de nouveaux besoins qui à leur tour déterminent l'apparition de nouvelles fonctions.

Mais ce, jusqu'à un certain seuil qui fait jouer la liberté humaine, dans une philosophie qui reste une philosophie morale.

2.3 l'argument de Glaucon : Société vicieuse, société vertueuse : cité primitive, cité luxueuse

Une société ainsi aménagée, quel sera son genre de vie ? Tout simplement, **le bonheur**, car la société est suspendue chez Platon à un eudémonisme²⁰. Son but alors sera précisément de produire de quoi satisfaire les besoins vitaux. Ce que décrit Platon ressemble à un âge d'or. Ils auront « du pain, du sel, des olives, des oignons, des légumes, des pois chiches, des fèves, de baies ». Bref de quoi manger, frugalement certes, mais à satiété. Il ne s'agit nullement de recettes de cuisine ni de cuisine bio, il s'agit du problème philosophique des désirs naturels et des autres et d'une racine anthropologique à l'injustice que Platon révèle et qui chez lui, constitue la racine de la guerre (donc d'une forme de violence dont ainsi il réussit à rendre compte).

¹⁹ *La République, op.cit.*, p. 914

²⁰ Eudémonisme dont nous gardons la trace puisque le bonheur est un droit du citoyen.

Glaucon intervient alors et remarque que l'état de société évoqué par Socrate (répercuté par Platon) est une société vertueuse mais qu'il faut prendre en compte la cité parvenue au luxe, et non pas seulement la cité telle qu'elle se développe (sous-entendu) selon une ligne idéale définie par Socrate, ligne de tempérance principalement.

Le problème philosophique soulevé ici est de taille : comment distinguer en effet les désirs naturels des besoins, et les désirs naturels de ceux qui ne sont pas nécessaires. La question avait été posée par les épicuriens²¹. Ce moment de l'analyse est décisif, car c'est en examinant une cité parvenue à cet état que l'on pourra saisir comment la justice et l'injustice prennent racine dans les *cités à un moment donné*²². De quel état s'agit-il ? De l'état d'une société capable de nourrir ses habitants. Tout se passe comme si à ce moment de sa croissance, la cité était placée devant un choix, soit celui de se développer selon une ligne idéale et vertueuse, - tempérante au sens que les chrétiens ont donné ensuite à cette vertu, qui est la capacité à se modérer et de se réguler dans ses appétits sensibles - soit celui de se développer de manière vicieuse, intempérante, pour devenir une cité luxueuse.

Socrate distingue donc alors deux types de cité, - ou de société - celle qui correspond à un état sain, la cité tempérante, frugale, et la cité raffinée, qu'il décrit à travers une énumération chaotique, « mets parfumés, parfums, essences à brûler, friandises (tout cela dans une grande variété de formes). Ce choix n'est pas dépourvu de conséquences fort regrettables: c'est la cité intempérante qui invente l'ornementation et la peinture. Conséquence : il faudra se procurer l'or et l'ivoire²³. La cité à ce moment là admet en son sein toute une foule de métiers qui vont la parasiter.

Ce qu'il faut souligner, c'est que la cité « vicieuse » n'est pas liée à un mauvais gouvernement mais à une intempérance, qui commence par l'intempérance du ventre (les banquets). Cette cité luxueuse, et même luxurieuse va s'emplier de fonctions et d'êtres inutiles²⁴: voici alors les chasseurs et les imitateurs, rhapsodes, acteurs choreutes, entrepreneurs de théâtre (les fabricants d'accessoires de toutes sortes, aujourd'hui on dirait des gadgets. Il faudra alors des nourrices, des porchers, des bouchers, et des médecins, car la société sort de ce qu'on pourrait considérer comme un état de nature premier, et le nouveau régime, moins frugal, est source de maladies. La société primitive, - la cité saine - est végétarienne.

La question des besoins trouve ainsi une solution philosophique à partir de cette idée d'une société primitive ; les besoins sont distingués en fonction de trois catégories : besoins de base, fournisseurs d'outils, pasteurs. L'intervention postérieure du commerce constitue une séquence différente, qui pose problème dans la mesure où elle sort le groupe de la situation d'autarcie primitive, et le fait entrer dans une économie d'abondance, qui seule permet de vendre le surplus, mais Platon ne fait pas l'analyse. Tous les autres besoins semblent participer du non nécessaire, sans les distinguer du luxe²⁵.

Le pays, qui se suffisait à lui-même et qui va se trouver agrandi de toutes ces bouches inutiles et de tous ces fabricateurs de gadgets va devenir trop petit et ne se suffira plus. Dès lors, il faudra découper à l'usage de cette cité gloutonne une partie du territoire voisin, qui eux-mêmes connaîtront la même tentation s'ils connaissent ce même type de développement. Résultat : les cités entrent en guerre.

Le texte présente cependant une ambiguïté sur l'origine de la guerre²⁶. Celle-ci semble liée à un désir de possession illimitée de richesses, à un dévoiement du concupiscible²⁷, à un manque de tempérance et de modération. Mais elle peut se produire aussi comme la rencontre de deux sociétés tempérantes mais en croissance. Platon ne parle pas de guerre juste ou injuste, mais de guerre inévitable dans la mesure où les deux sociétés qui se rencontrent sont toutes deux des sociétés en développement.

²¹ Voir la lettre à Ménécée dans laquelle Epicure établit une distinction entre les différents types de désirs : les désirs vides : basés sur des désirs vains qui ne doivent pas être satisfaits s'opposent aux désirs naturels qui ne sont ni nécessaires ni vides mais simplement présents (comme le désir sexuel). Il faut distinguer parmi ces désirs naturels ceux qui sont nécessaires : la faim et la soif. Ces désirs doivent être satisfaits car ils sont nécessaires mais dans la modération afin de ne pas produire un manque, qui serait source de servitude. La liberté pour Epicure se conçoit comme un affranchissement.

²² C'est moi qui souligne.

²³ Les commentateurs soulignent généralement la critique de cette société athénienne, face à l'austère Sparte conquérante et victorieuse.

²⁴ « ceux qui ne concourent dans les cités à rien de nécessaire » p. 144 GF

²⁵ La lettre à Ménécée est plus subtile, car elle distingue les besoins naturels nécessaires des besoins non nécessaires. Mais qui peuvent être naturels. Epicure pose le problème de la frontière du besoin et du désir sans la théoriser.

²⁶ P. 145

²⁷ Le terme est plutôt utilisé à partir de saint Augustin.

Le franchissement de la limite des biens nécessaires constitue donc pour Platon un mal premier, un mal originaire, une première source d'injustice. Pire, c'est une première dégénérescence de la cité en cours de formation. C'est ce désir effréné du toujours plus qui conduit les hommes à la guerre, dont les motifs semblent essentiellement économiques, non politiques (comme la soif de domination et de pouvoir). Si la cité demeurerait tempérante et se contentait des oignons, des fèves, des baies, alors la guerre intérieure serait évitée.

Rien ne dit en revanche que la rencontre avec une autre société tempérante serait évitable... La guerre est inévitable entre des sociétés intempérantes, mais rien ne dit qu'elle serait évitée en cas de croissance vertueuse. Tout se passe comme si Platon évitait les problèmes au fur et à mesure qu'il les soulève.

2.4 La deuxième étape, la deuxième fonction: la société de guerrier

La guerre étant admise, il faut protéger la cité (la société) de cette agression possible. Il faut donc une armée, qui puisse se mobiliser pour protéger la cité et combattre les envahisseurs. Or, à ce stade, les habitants, spécialisés dans la production et la fabrication ne sont pas qualifiés, car le combat exige des qualités particulières, et des plus hautes. On ne devient pas expert dans l'art militaire en attrapant un bouclier ou quelque autre arme de combat. Cela s'apprend d'une part, mais d'autre part, et c'est là-dessus que le texte appuie, cela demande des dispositions spéciales. Qualités de l'âme et qualités du corps. Il faut donc grossir le groupe social d'une armée complète, d'un corps de spécialistes.

Ce corps du deuxième groupe est décisif. Il garantit la liberté de la cité. Le mandat fondamental de ceux que Platon appelle les « gardiens » c'est d'être les « ouvriers de la liberté », et en tant que tels ils doivent posséder les qualités de l'homme libre, non pas politiquement libre mais d'une liberté plus fondamentale, celle qui atteint un idéal grec, idéal de vertu.

Si la vertu fondamentale des hommes du troisième groupe est la modération – que nous appelons tempérance – la vertu fondamentale des hommes du deuxième groupe est le courage, associé à la force. Même l'expression du sentiment constitue une faiblesse en tant qu'obstacle à la vertu et à cette vertu cardinale des gardiens que constitue le courage. La réflexion sur la société est donc pour Platon fondée sur une doctrine des vertus. Elle requiert des dispositions naturelles, ce qu'on appelle des vertus : une vue perçante pour voir l'ennemi, le courage de le combattre, la « colère » ; mais il doit être doux pour n'attaquer que si cela est nécessaire.

Le gardien de la cité doit avoir l'humeur impétueuse, mais il doit aussi avoir un naturel philosophe, car il doit savoir faire preuve de discernement et identifier l'ennemi et l'ami. Ce qui relève à la fois d'un jugement sûr mais aussi d'une sorte d'instinct. Or, il est impossible rappelons-le que soit pratiquée de belle façon par un homme unique une pluralité de métiers, la spécialisation est une nécessité dans la Cité platonicienne. Plus haute est la tâche de ces gardiens plus elle exige de latitude par rapport aux autres tâches. La fonction de gardien requiert d'être libérée des servitudes des tâches de la première fonction, c'est-à-dire des activités liées à la satisfaction des besoins fondamentaux.

Pour le courage, celui qui fonde tout est la crainte devant la mort. Il faut donc les libérer de cette crainte foncière. Ils ne doivent exprimer ni douleur ni joie violente. Ils doivent être capables de résister au rire. La maîtrise des émotions, des sentiments constitue un élément foncier. Après avoir brossé sommairement le profil du gardien du temple, Platon pose la question de la formation de ces êtres d'exception.

C'est le point clé de la société chez Platon, et de sa capacité à durer, c'est-à-dire à se protéger, de deux dangers, les dangers intérieurs, et les dangers extérieurs. Or, les conditions d'acquisition de ces vertus nécessaires à l'idéal du deuxième groupe dépendent des lois de la cité. Qui décident de ces lois ? Platon le dit clairement : nous sommes dit Socrate à Adimante « des fondateurs de cité (ou « fondateurs d'Etat » selon les versions) et donc des « prescripteurs pour les gardiens ». Ce sont eux qui vont prescrire les lois conditions mêmes de la formation des gardiens de la cité.

Mais comment sont-ils formés, ces prescripteurs, qui sont des législateurs ? Il y a là un « vide » dans la pensée platonicienne.

2.5 Les lois fondamentales : l'intervention du législateur

On quitte la sociogenèse pour entrer dans un autre statut. En tant que fondateurs de cité, Socrate et Adimante sont capables de décider de ce qui est bon ou pas en matière d'éducation. L'idée platonicienne (ou socratique) est simple : comment sont transmis les schèmes culturels, (on dirait aujourd'hui les valeurs) sur lesquels une société se fonde ? Elle est transmise par les mythes, donc par les poètes. S'il n'appartient pas aux fondateurs de composer des récits, il leur appartient en revanche de fournir les modèles et de décider des lois qui gouvernent la production de ces récits fondateurs de culture. C'est donc à eux de définir les conditions de création des poètes. Il convient donc de procéder à un examen critique des normes de compositions des récits.

La musique et la gymnastique constituent deux matières essentielles. Contrairement à ce que le bon sens moderne voudrait, c'est par la musique qu'il faut commencer. Pourquoi ? Il ne faut pas là se limiter au seul texte de *la République*. Il ne faut pas oublier l'idée profondément grecque, que les philosophes ont hérités de la religion, que la musique apaise et ordonne, révèle à l'homme ses affinités avec la nature des choses et un ordre universel, source de contentement pour l'esprit et de paix pour le cœur. L'ordre social, la société parfaite se veut le reflet de cet ordre universel.

Mais le texte ne fait guère apparaître cette conception, il s'appuie sur une autre idée : la musique admet des discours, - on dirait de la parole, du texte - et le discours peut être vrai ou faux. On raconte des histoires aux enfants, avant de leur faire faire du sport. C'est pourquoi il faut d'abord s'occuper de musique, car les récits homériques écrits en vers contiennent du rythme. Or, en racontant des histoires aux enfants on forme déjà leur esprit, il faut donc contrôler les fabricateurs d'histoires, et exhorter les mères et les nourrices à raconter les « bonnes histoires ». Et abandonner les récits homériques ou d'Hésiode, c'est-à-dire les mythes, car ils ne disposent pas à la vertu. Pour cela il faut des lois.

La première loi est liée à la représentation transmise par les poètes à partir de l'histoire des Dieux, histoire de trahisons, de mensonges, de turpitudes diverses. Un gardien rappelons-le, doit apprendre à ne pas considérer un autre citoyen comme son ennemi. Or les Dieux, qui constituent pourtant une société, se traitent comme des ennemis, se mentent, trichent, se trompent et se comportent, Zeus le premier, comme des soudards ou des casseurs²⁸. Ils ne sauraient donc être pris comme modèle. Le Dieu ne saurait être cause que des Biens, ils ne sauraient être responsable des maux, tout récit prétendant le contraire doit être proscrit. Erreur que commet Homère.

La première loi interdit donc de produire des récits laissant entendre que le Dieu peut être responsable ou cause de malheurs des hommes Tant les conteurs que les poètes²⁹

La deuxième loi examine les métamorphoses que connaissent les dieux grecs. Socrate refuse ces métamorphoses car le dieu ne saurait être un magicien apparaissant sous des figures diverses. Il ne peut que « demeurer dans sa forme propre et éternellement ». Dieu est simple, véridique en actes et en paroles, sans tromperie. Le second modèle auquel conformer le langage et la composition au sujet des dieux c'est qu'ils ne sont pas de magiciens qui se transforment. Le mensonge est formellement proscrit, et il n'est permis qu'aux hommes qui gouvernent la cité, et seulement quand il s'agit de l'intérêt de la Cité³⁰.

Le dieu est indépendant de ces changements, car ce qui est libre est libre de tout changement. Enfin, le dieu ne saurait être cause du malheur et des maux des hommes contrairement à ce que prétendent Homère ou Hésiode. Le Dieu est cause de bien.

C'est donc de nouvelles croyances qui sont proposées aux gardiens du temple – une nouvelle forme de piété – et même une nouvelle croyance. Qui vaudra à Socrate de boire la ciguë.

Les gardiens ne peuvent imiter, ni les méchants, ni les injustes, ni les injurieux, ils ne sauraient donc être acteurs, puisque l'acteur imite.

Conclusion

La cité platonicienne peut se décrire comme une matrice auto-génératrice, matrice régulée et ordonnée par des structures législatrices, fondées elles-mêmes sur une certaine idée de la divinité. A ce titre, on

²⁸ Voir par exemple Orphée aux enfers par Offenbach, qui montre Platon enlevant Proserpine comme un vulgaire séducteur. La cocasserie n'empêche pas que Platon eût certainement aimé la vision du compositeur de cet Olympe d'opérette.

²⁹ *La République*, collection Garnier Flammarion, p. 157.

³⁰ En quoi Platon rejoint Machiavel, dans une version très adoucie.

peut dire que Platon pense la société d'abord comme un fait de nature, puis comme une œuvre de raison, ce qui est au fond une évidence, même si les évidences ont une exigence de formulation.

Les deux moments constitutifs de la société, son institution et sa constitution sont clairement distincts. Le regroupement des hommes de la troisième fonction sur le mode du besoin et de la spécialisation correspond au moment de l'institution de la société humaine. Ce n'est ni un acte de liberté, puisque le besoin dicte cette première étape, ni non plus un acte arbitraire ou contraint.

Le deuxième moment de la société, celui de sa « constitution », est pensé comme un acte hors du temps, avec l'intervention d'un législateur qui n'a pas d'autre légitimité que celle que lui donne Platon. L'effort d'un peuple – ou d'une collectivité – pour mener le pouvoir politique à sa perfection n'entre pas dans cette conception. Certes, les hommes de la troisième fonction ont un choix de tempérance ; certes l'élite que constitue la deuxième fonction doit faire porter sa perfection sur la vertu de courage, mais c'est l'intervention du législateur qui est décisive car c'est lui qui fixe les conditions de possibilité de « produire » des êtres conformes à cet idéal de vertu. Idéal qui ne vient ni de la nature, ni de la raison, mais d'une conception nouvelle de la divinité, donc de la religion.

Dans son premier moment, la société parfaite platonicienne est une œuvre de la nature, dans son second moment elle œuvre de la piété passée au crible de la raison.

Mais elle n'est pas une œuvre de la liberté...

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, livre de poche, 1992
Les Politiques. Paris, G. F., 1993. Nouvelle traduction par Pierre Pellegrin
- Baudart Anne
Platon, *Naissances de la philosophie politique*, Paris, 2006, Pommier
La République in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, volume I.
La République, Collection Garnier Flammarion, Paris, 2002, traduction et présentation par Georges Leroux.
Les Lois, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1984, « Bibliothèque de la Pléiade », volume II.
- Epicure, *Lettres et Maximes*, Paris, PUF, collection Epiméthée, 2003.
- Machiavel, *Le Prince*, éditions Ivrea, 2001.
- Prélot Marcel, Lescuyer Georges, *Histoire des idées politiques*, Précis Dalloz, Paris, 1992, 11^{ème} édition
- Saint Augustin, *la Cité de Dieu*, Œuvres complètes, vol. II, Lucien Jerphagnon (éd.), Paris, Gallimard, bibl. de la pléiade, 2000.
- Saint Thomas d'Aquin, *La Tempérance*, 2a 2ae, Q. 141 à 154, tome premier ; 2a 2ae, Q. 155 à 170, tome 2^{ème}, 2a 2ae, Q. 171 à 175. tome 2^{ème}, 1970.