



L'aristocratie philosophico-politique de Platon au rebours de la démocratie

1. TEGUEZEM Joseph, Professeur, Université de Dschang-Cameroun

E-mail : tequezemjoseph@yahoo.fr

Tel. 00(237) 699.61.51.54

2. Kuetegho Olivier, Doctorant, Université de Dschang- Cameroun

E-mail : olivierkutegho@yahoo.com

Tel. 00(237) 691.62.10.91

© GSJ

L'aristocratie philosophico-politique de Platon au rebours de la démocratie

Résumé

La critique platonicienne de la démocratie athénienne antique vise l'instauration d'un pouvoir politique philosophiquement aristocratique où la sagacité et la dextérité des gouvernants amélioreront pédagogiquement les âmes et garantiront l'harmonie et la prospérité des citoyens. L'introduction de l'aristocratie permet ainsi de corriger les imperfections du régime démocratique en vigueur, aux fins de sauver le peuple athénien de la déliquescence politique et morale, une expérience politique qui devra nécessairement inspirer les États démocratiques contemporains en panne de succès.

Mots clés : Aristocratie, démocratie, philosophie, politique, Platon.

Abstract

The objective of Plato's critic of ancient Athenian Democracy was the instauration of a political power which is philosophically aristocratic, where in, sagacity and dexterity of the governing will pedagogically ameliorate souls, guarantee harmony and prosperity of the citizens. To Plato, the putting in place of Aristocracy will therefore correct the imperfections of the democratic regime in place. In order to salvage the Athenian population from political and moral delinquency, a political model that should necessarily inspire contemporary democratic states that have difficulties succeeding.

Key words : Aristocracy, Democracy, Philosophy, Politics, Plato

Introduction

Si pour Spinoza « la démocratie est le seul régime qui appelle la paix » (B. Spinoza, p.39), c'est bien parce qu'elle semble être la forme de gouvernance qui assure au mieux la sécurité, la paix, la liberté et la concorde entre les individus. Raymond Aron ne pense pas autrement lorsqu'il affirme que « des régimes connus ou, en tout cas, connus à notre époque, la démocratie est de loin le meilleur » (A. Raymond, p.136). La plupart des États ont, en effet, opté pour le système démocratique espérant qu'il comblera au mieux leurs attentes, contrairement au paradigme totalitaire et tyrannique qui peine à survivre des attaques croisées des défenseurs des droits et des libertés de l'homme. La réalité du monde actuel et l'expérience politique de la plupart des États dits démocratiques sont truffées des crises, des guerres et des violations éhontées des droits de l'homme, toute chose qui remet sur la sellette la crédibilité et la capacité de la démocratie à guérir les plaies et les imperfections des sociétés concernées. Dans cette perspective, Joseph Teguezem est bien fondé d'attirer notre attention sur le fait que « la démocratisation même des États sur laquelle les espoirs d'un monde beaucoup plus humain et paisible sont aujourd'hui fondés ne ressemble qu'à un cul-de-sac » (J. Teguezem, 2007, p. 167). Cet échec nous rappelle fort opportunément le dédain de Platon vis-à-vis de la démocratie dont les dérives étaient légion dans la Grèce antique. En raison des problèmes générés par la démocratie athénienne comme la corruption et le délabrement moral des citoyens, la critique de ce système politique était tout à fait avérée chez l'auteur de *La République*. Ce dernier n'y voyait qu'une source de querelles et d'injustices criardes qui ne pouvaient, en aucun cas, garantir l'harmonie, la stabilité et la prospérité souhaitées par la classe des intellectuels philosophes. Le projet de remplacer cette démocratie viscérale et amoralisée par l'aristocratie est aussitôt né, car maîtrisant parfaitement la science politique et morale, l'art de la dialectique philosophique, les aristocrates géreront la société dans l'esprit de la justice, de l'unité des citoyens et du bonheur partagé. Ce dessein politique de Platon pose cependant le problème de l'érection du pouvoir aristocratique sur les cendres d'un régime démocratique qui a fait date dans la société athénienne. En d'autres termes, si les habitudes ont la peau dure, pourrait-on reconnaître à l'aristocratie, d'une part, la possibilité de défier la cohorte des thuriféraires de la démocratie athénienne et, d'autre part, la capacité de purger les États démocratiques contemporains de leurs incongruités politiques et morales ?

L'économie de la critique platonicienne de la démocratie athénienne (1), des vertus politiques et morales de l'aristocratie (2) et l'aristocratisation des États démocratiques contemporains (3) précéderont la réponse à cette question.

1. La critique platonicienne de la démocratie athénienne

La démocratie athénienne était directe. Les athéniens votaient eux-mêmes les lois politiques et décidaient de ce qui devrait être fait ou non, sans passer par des représentants ou des personnes intermédiaires entre eux et le pouvoir politique. Leur souveraineté politique était ainsi avérée (D. Fokoulou, 2015, p. 26). Mais, selon Platon, une telle souveraineté est plus négative que positive au double plan politique et moral.

Une exploration attentive des méandres de la pensée politique et morale de Platon nous permet, en effet, de comprendre que la démocratie athénienne n'a pas été une sinécure. L'ébullition constante des esprits libertins dans l'espace sociopolitique a provoqué des joutes oratoires assorties des soulèvements et des violences qui ont hypothéqué la réalisation des idéaux de justice, de paix et de bonheur inscrits dans l'agenda de la démocratie sur le sol athénien. C'est avec désolation que Platon rend compte de son jugement sur cette démocratie : « À mon avis, écrit-il, la démocratie s'établit quand les pauvres victorieux de leurs ennemis, massacrent les uns, bannissent les autres et partagent également avec ceux qui restent le gouvernement et les magistratures ; le plus souvent même les magistratures y sont tirées au sort » (Platon, 1968, p. 262). Ce qui veut dire que la démocratie athénienne n'a fonctionné que comme une machine à tuer qui ne pouvait pas cesser de commettre des crimes sans aussitôt cesser d'exister, puisque la guerre et les atrocités perpétrées contre le genre humain constituaient son âme. Aussi le tirage au sort de certains magistrats en dit-il long sur leur médiocrité et leur maladresse politique. Somme toute, la démocratie qui a vu le jour dans la Grèce antique n'aura été, selon Platon, qu'une politique de la corruption, de l'injustice, de l'incompétence, de défiance et de la chasse à l'homme.

Le fait est que le gouvernement démocratique est né de la corruption du gouvernement oligarchique, c'est-à-dire de la gérance des affaires publiques par les riches qui estimaient que nul ne peut accéder au pouvoir politique sans être riche. À en croire Platon, l'oligarchie (la *ploutocratie*) est une forme de gouvernement « où le cens donne le pouvoir » (Ibid., p. 257). Sur ces entrefaites, les masses désireuses d'accéder au pouvoir multiplient des efforts pour s'endetter auprès des riches qui leur accordent, pour ainsi dire, leur soutien. Mais le

surendettement dont ils font preuve les frustre et les transforme, au fil des temps, en potentiels ennemis de leurs créanciers, si bien que pour remédier à cette situation, ils pensent qu'il faut arracher le pouvoir entre les mains des oligarques et instaurer l'égalité et la liberté, comme principes fondateurs du nouveau régime politique démocratique. Cette course vers le pouvoir est très compétitive et s'accompagne d'intrigues, de défiances et de séditions. Platon dénonce et fustige cette démarche politique qu'il désavoue parce qu'elle porte, à sa naissance, les germes de la barbarie humaine. La mise à mort de Socrate, lourdement critiquée par Platon, est une preuve de cette cruauté. Et à travers ce crime politique, « la démocratie athénienne est restée fermement condamnée » (R. Christopher, 2005, p. 319).

Platon voit à la fois dans la démocratie la « voie des armes » (Platon, 1968, p. 262) et un facteur de destruction de l'unité, de la stabilité communautaire et de la répartition naturelle du travail, ce qui contraste avec la réalisation de la Cité idéale dont il rêve. Bien observée, la démocratie, telle qu'elle s'est traditionnellement développée à Athènes, est la théâtralisation de la sophistique et de la démagogie politique qui consistent à masquer la vérité et convaincre le peuple sans avoir raison, pourvu que les intérêts basement égoïstes de leurs auteurs soient protégés et pérennisés. Ces auteurs sont généralement des ignorants qui ne maîtrisent pas l'art de la dialectique¹ philosophique nécessaire pour accéder rationnellement au monde intelligible et contempler l'*Idée* de Bien qui, seule, peut fonder une bonne gouvernance politique.

Lorsqu'une politique devient l'affaire des masses ignorantes, avides du pouvoir et réduites à la satisfaction des besoins végétatifs, on ne peut s'attendre qu'au pire. Bâtir une démocratie sur la dictature du plus grand nombre d'ignorants, c'est signer, selon Platon, l'acte de naissance de la bêtise humaine. Socrate distinguait, en effet, trois classes dans le régime démocratique : la première était cette catégorie de personnes méprisables, détestables qui se développe en son sein, en raison de la permissivité qui règne. Il s'agissait, en d'autres termes, « de cette engeance que la licence [...] développe en grand nombre [...] dans l'oligarchie » (Platon, 1968, p. 271). Mais c'est paradoxalement la classe la plus violente, car « c'est elle qui commande à peu près exclusivement, et ce sont les plus violents de ces meneurs qui parlent et qui agissent ; le reste, assis autour des tribunes, bourdonne et ferme la bouche à tout contradicteur » (Idem.). La deuxième classe était celle des plus riches et le peuple constituait la troisième et la dernière classe, celle de « tous ceux qui sont travailleurs de leur métier et ne s'occupent pas des affaires publiques. Ils ne possèdent pas de biens considérables. C'est le

¹ D'après Platon, cette dialectique est la science suprême qui atteint à la connaissance vraie de l'essence des choses et à la vision du monde à la lumière de l'*Idée* de Bien.

groupe le plus nombreux et le plus puissant dans la démocratie quand il se rassemble » (Ibid., Livre VIII, pp. 271-272). Et c'est la raison pour laquelle la puissance de ce dernier groupe amenait souvent ses membres à croire qu'ils avaient raison et que leur voix est prépondérante dans les décisions politiques, alors même que l'arraisonnement de leurs opinions inquiétait la minorité éclairée, parce que leurs idées étaient fausses et dangereuses pour la santé politique et morale de la société.

Or Platon a toujours pensé que la prise des décisions politiques et la gestion des affaires politiques étaient une affaire de la minorité éclairée qui maîtrise parfaitement le savoir en la matière : « c'est au corps le moins nombreux, à la plus petite partie d'elle-même, dit-il, [qu'il faut confier la direction des affaires politiques, parce que c'est lui qui détient la parfaite connaissance de ces affaires » (Ibid., Livre IV, p. 122). En d'autres termes, contrairement à la majorité ignorante, la minorité savante dans son agir, sait mettre entre parenthèses les pulsions négatives du corps, la violence, l'égoïsme, l'arbitraire et l'injustice qui sont de véritables obstacles pour une action politique qui nourrit l'ambition d'être au service de tous et de chacun. Platon se souvient avec désolation que lors de la guerre du Péloponnèse, les Athéniens devaient décider de conquérir la Sicile pour affermir leur puissance maritime et que, pendant les débats y relatifs, l'avis de la masse a dominé sur celle de la minorité, non pas sur la base d'une argumentation solide et fondée sur la raison, mais du seul fait du colossal poids numérique et de l'agitation effrontée de cette masse. À en croire Thucydide, l'« engouement du plus grand nombre faisait que ceux-là mêmes qui n'approuvaient pas [cette décision] craignaient, en votant contre, de passer pour mauvais patriotes » (Thucydide, 1990, p. 91). Or en politique, c'est une erreur impardonnable que de penser, au nom de la démocratie et de l'impudence de la majorité, que la décision de la masse est toujours la meilleure. La valeur numérique des décideurs ne rime pas toujours avec la valeur qualitative de leur décision. Platon ne nous apprend-il pas que la conquête de la Sicile fut un échec fracassant pour les athéniens, la majorité insolente n'ayant pas voulu prêter une oreille attentive aux conseils de la minorité éclairée ?

Dans le régime démocratique en effet, la majorité sulfureuse et incompétente a du mal à comprendre que « la nature n'a pas précisément donné à chacun de nous les mêmes dispositions, mais elle a différencié les caractères et fait l'un pour une chose, l'autre pour une autre chose » (Ibid., p. 56). Ainsi, chaque individu est naturellement doué à faire certaines choses alors que son semblable ne peut pas le faire autant que lui, parce que sa nature l'a destiné plutôt à faire autre chose avec compétence. C'est ce manque de reconnaissance de ce clivage entre nos compétences naturelles qui sème, selon Platon, la confusion et le désordre au sein de la société

démocratique athénienne. Or une telle reconnaissance est déterminante dans la déclinaison de l'égalité des hommes en termes de compétence, si l'on ne veut pas que la société sombre dans la confusion et échoue par manque de boussole proportionnée à la nature de chaque citoyen. C'est d'ailleurs avec conviction que Platon pense que la société ne peut prospérer que dans l'observance d'un minimum de règles sagement établies dans le respect de la nature humaine, acceptées et respectées de tous qui assurent l'unité sociale, la légalité politique et orientent la prise des décisions d'intérêt collectif (R. Muller, 1997, p. 75). Dans *La République*, il précise que si les citoyens en venaient à se « moquer des lois écrites ou non écrites, afin de n'avoir absolument aucun maître » (Platon, 1968, p. 270), ils seraient leur propre maître et n'obéiraient qu'à leur propre conscience, alors même que tous ne possèdent pas la compétence rationnelle nécessaire pour s'autoguides.

Par conséquent, l'anomie et la guerre des opinions individuelles verront le jour, sans que l'on n'ait la moindre disposition légale acceptée et respectée de tous, pour évaluer et sanctionner les idées ou les comportements des uns et des autres. En effet, la trop grande liberté accordée au démocrate, transforme le champ social en un vaste lieu de confusion, du libertinage, de l'impunité choquante et de « chacun pour soi » (B. Jean-Marie, 1999, p. 397), selon l'expression de J.-M. Bernard. Car « partout où règne cette licence, il est clair que chacun peut s'y faire un genre de vie particulier, suivant sa propre fantaisie » (Platon, 1968, Livre VIII, p. 262). On peut même y voir « des hommes condamnés à la mort ou à l'exil, [mais] qui circulent en public et se promènent comme des revenants », dans l'indifférence totale du reste de la population. D'où la conclusion d'après laquelle la démocratie athénienne a échoué au regard de son incapacité à maintenir l'ordre, la justice et la paix dans la société. Cet échec donne tout à fait raison à ceux qui considèrent la démocratie, quelle qu'elle soit, comme le creuset des crises politiques. C'est bien dans ce contexte conflictuel que la minorité intelligente se trouve parfois, et par crainte de représailles, obligée de subir passivement les turpitudes et les paradoxes de la masse. C'est ce que Platon semble relater en ces termes :

Mais, repris-je, n'être pas contraint de commander dans cet État, même si l'on en est capable, ni d'obéir, si on ne le veut pas, ni de faire la guerre quand les autres la font, ni de garder la paix quand les autres la gardent, si l'on ne désire point la paix ; d'un autre côté commander et juger, si la fantaisie vous en prend, en dépit de la loi qui vous interdit toute magistrature ou judicature, de telles pratiques ne sont-elles pas divines et délicieuses sur le moment ? (Ibid., Livre VIII, p. 263).

Par ailleurs, Platon est très inquiet par rapport au sort du démocrate. Car l'illimitation de sa liberté, parce que l'exercice de celle-ci n'est pas encadré par une loi rationnellement définie en amont, peut le desservir, le rendre malheureux au lieu de le rendre heureux. Cette liberté

surdimensionnée ne conduit décidément « qu'à un excès de servitude, et dans l'individu et dans l'État » (Ibid., Livre VIII, p. 270). La liberté apparaît comme un impératif catégorique que la conscience du démocrate lui impose de l'intérieur et l'oblige à ne point déroger à son autonomie ontologique. Tout se passe alors comme s'il était l'esclave d'une liberté absolue qui ne daigne pas recevoir des leçons, quelles qu'elles soient, de l'extérieur, dans son déploiement. L'autre conséquence, c'est que, ce démocrate, prisonnier de sa propre liberté, pense qu'en dehors de lui personne n'est à même de le conseiller et de lui indiquer la voie royale qui mène vers la vie bonne. Il ressemble à un enfant qui s'est émancipé prématurément de l'autorité parentale. Et parce qu'il estime, quoiqu'à tort, qu'il a atteint la maturité éducative dont il a besoin pour voler de ses propres ailes, il ne sait pas qu'il ne maîtrise pas les conditions, ni l'itinéraire et la destination d'un vol salutaire. Ce à quoi Platon fait allusion, lorsqu'il écrit : « le père, dit Platon, s'accoutume à traiter son fils en égal et à craindre ses enfants, que le fils s'égale à son père et n'a plus ni respect ni crainte pour ses parents, parce qu'il veut être libre » (Idem.).

Le paradoxe est que l'enfant démocrate ne sait pas et n'est pas conscient de son ignorance. Il a l'illusion de connaître plus que son père qui a plus d'expériences et beaucoup de connaissances des choses de la vie, et notamment de la vie politique et morale. La sagesse recommande pourtant qu'il respecte le droit d'aînesse en évitant de marcher devant son père qui est son guide éclairé. L'esprit libertaire qui prévaut en démocratie, lorsqu'il est poussé à l'extrême dans une société, devient un obstacle à l'effectuation de la mission pédagogique que nos aînés ou nos éducateurs ont auprès de nous en particulier et auprès de notre société en général. Au lieu que l'éduqué craigne l'éducateur et se soumette, par conséquent, à son autorité, c'est plutôt l'éducateur qui craint et flatte même en vain l'élève pour lui inculquer le savoir, le savoir-faire et le savoir-vivre. D'où ce triste et pertinent constat de Platon : « Dans un pareil État, le maître craint et flatte ses élèves, et les élèves se moquent de leurs maîtres, comme aussi de leurs gouverneurs » (Ibid., Livre VIII, p. 269). La conséquence de l'insubordination de l'enfant vis-à-vis de son père ou de l'élève face à son maître, c'est l'échec, l'égarement intellectuel, le crash politique et le naufrage existentiel. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles la société athénienne démocratique avait peu de citoyens vertueux et respectueux des détenteurs du vrai savoir comme Platon et son maître Socrate. L'hyper liberté démocratique individuelle et le non-respect des éclairés des hommes en société, constituent une entorse à la bonne marche des affaires publiques et à la prospérité politique et morale des citoyens. Cette entorse, faut-il le rappeler, a été aggravée par les sophistes à Athènes qui avaient réussi à s'imposer, en marquant la quasi-totalité des jeunes de leur éloquence évidée lors des débats

publics relatifs à l'éducation, à la politique, à la morale et aux choses de la vie courante. Au lieu de leur inculquer l'amour de la vérité et les vertus morales et politiques dont la connaissance et le respect sont très déterminants dans la formation du citoyen et de la gouvernance politique, les sophistes leur ont paradoxalement enseigné l'art de convaincre sans avoir raison, de mentir pour avoir des privilèges qu'ils ne méritent pas.

En plus de la liberté illimitée du démocrate, Bernadi avait alors raison d'inscrire dans le registre des maux de la démocratie, « la perte de la culture et celle de la vertu civique, l'une et l'autre nécessaire à la formation d'une élite légitime, apte au commandement » (B. Bernadi, 1999, p. 58). Il faut également ajouter que dans un pareil registre, la satisfaction des appétits individuels entraîne des rivalités qui exacerbent, dans l'appareil social, la corruption et le pillage illicite de biens publics. En bon arriviste, chacun veut être le plus matériellement nanti pour influencer et assurer son ascendance sur les pauvres. Dans cette logique d'enrichissement illégal, l'individu est, en tout état de cause, mu par ce que le professeur Ayissi Lucien appelle, dans un ton narquois, « l'appétit de jouir, en marge de normes publiques de références » (L. Ayissi, 2011, p. 65). Cette jouissance dérèglée installe le démocrate dans un désordre qui n'obéit qu'à sa propre liberté, écartant ainsi toute normativité extérieure, parce que l'individu « ne connaît ni ordre ni contrainte dans sa conduite » (Platon, Livre VIII, 1968, p. 268). Il s'agit là d'un élément perturbateur de l'ordre social établi qui lui ferme les portes d'accès au Bien suprême dont la contemplation est réservée à une espèce rare des personnes qui ont réussi à transcender leurs pulsions nocives, en confiant la gestion de leur être à la raison.

En effet, le dérèglement de la liberté démocratique et la satisfaction licencieuse des désirs indus exposent l'individu à la tyrannie, à défaut de le confondre avec le tyran ; ce qui fait dire à J.-M. Piotte que « si la démocratie est la domination des désirs de la multitude, la tyrannie est la domination des désirs d'un seul » (J.-M. Piotte, 2005, p. 24). Entre le démocrate et le tyran, la différence est de degré et non de nature. On comprend alors la raison pour laquelle Platon considère la tyrannie comme un avatar de la démocratie, en ce sens qu'elle est la démocratie dans son état le plus dégradé. Dans cet ordre d'idées, l'une et l'autre sont bien loin de satisfaire aux attentes d'une société en quête d'excellence, d'harmonie et de bonheur. Elles rendent impossible la gestion de la société. L'éthique du démocrate, tout comme celle du tyran, est une éthique de jouissance personnelle qui contraste sévèrement avec la morale sociale. Or « il importe que l'âme du gouvernant soit elle-même bien gouvernée, car il ne saurait bien diriger l'État si son éthique est tout à fait en haillons. Cela veut dire que la bonne gouvernance dépend d'abord de l'éthique du gouvernant » (L. Ayissi, 2021, p. 125). La démocratie, tout comme la

tyrannie, ne mérite donc pas l'attention de Platon. Ce sont des systèmes politiques fondés sur l'incompétence, l'hypertrophie de la liberté individuelle, le non-respect des lois et la fougue populaire. C'est se tromper que de considérer la démocratie comme « le seul horizon rationnel de la politique » (J.-F. Mattei, 2001, p. 299). Son irrationalité de fait contredit sa rationalité de principe et exige que l'on explore avec intérêt les vertus politiques et éthiques de l'aristocratie.

2. Les vertus politiques et éthiques de l'aristocratie

Si Platon dresse un tableau aussi sombre de la démocratie dont il a été le témoin oculaire à Athènes, c'est parce qu'il a la ferme conviction que l'aristocratie a, contrairement à ce régime politique qui ne vaut que par la valeur numérique des hors la loi, des vertus politiques et éthiques² favorables à la bonne gestion du pouvoir étatique. Quelles sont alors ces vertus ? En quoi ont-elles une fécondité éthique et morale qui sous-tend l'action de l'aristocrate ?

L'ignorance doit se taire et permettre au savoir de parler, de l'instruire et de l'éduquer moyennant une pédagogie rationnelle proportionnée aux attentes de la belle Cité dont rêve tout athénien éclairé par les lumières de la raison naturelle. Pour atteindre ce noble objectif, Platon pense qu'il n'y a pas meilleur système politique que l'aristocratie, parce qu'elle est par définition le gouvernement des meilleurs, des connaisseurs, c'est-à-dire de ceux qui ont, d'une part, une parfaite connaissance de la société, de son but et des attributs d'un bon prince et, d'autre part, une bonne maîtrise des prérogatives et des droits de chaque citoyen, de la justice sociale et du bien commun. L'aristocratie est donc une affaire des *sophos*, des détenteurs de la science infuse qui tranche avec les élucubrations d'un démocrate ignorant, fougueux et imbu de sa liberté absolue. L'aristocratie, c'est la compétence des compétences, le pouvoir d'une minorité rare et douée des qualités politiques et morales exceptionnelles. Platon compare leur administration avec le gouvernement des dieux dont la mission sur la terre est de présider au destin des peuples malades des faux savoirs et des scories de la tyrannie démocratisée. Ces dieux, ce sont les philosophes-rois ou les rois convertis en philosophes. C'est la raison pour laquelle, dans un esprit prophétique, Platon rappelle à Glaucon la nécessité de fusionner en une seule personne la compétence politique et la puissance philosophique pour que le gouvernement aristocratique qu'il projette se réalise :

À moins, repris-je, que les philosophes ne deviennent rois dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains ne deviennent de vrais et sérieux philosophes, et qu'on ne voie réunies dans le même sujet la puissance politique et la philosophie, à moins que, d'autre part, une loi rigoureuse ne s'écarte des affaires la foule de ceux que leurs talents portent vers l'une ou l'autre exclusivement, il n'y aura pas, mon cher Glaucon, de relâche aux maux qui désolent nos États, ni même, je crois, à ceux du

² Chez Platon, il y a une compénétration entre politique et éthique telle que les vertus politiques sont en même temps les vertus éthiques, et ce, réciproquement.

genre humain ; jamais, avant cela, la constitution que nous venons de tracer en idée ne naîtra, dans la mesure où elle est réalisable, et ne verra la lumière du jour (Platon, Livre V, 1968, pp. 173-174). La signature de l'acte de mariage entre le politique et le philosophe est donc, d'après l'auteur de *La République*, indispensable si l'on espère un jour guérir nos États des maux qui les attristent. En d'autres termes, la réalisation de la *Kallipolis*, de la belle Cité ou de la Cité idéale projetée dépendra du succès d'un tel mariage. Chez Platon, la responsabilité politique du philosophe se présente comme un impératif catégorique, à partir du moment où il considère ce dernier comme le savant des savants, le vertueux des vertueux au sens noble du terme. Avec le philosophe-roi, le peuple cessera de périr d'ignorance et de brandir une liberté politique hors normes qui aggrave plutôt son sort et transforme les hommes en tyrans déguisés, en lions sous la peau d'agneau. Le philosophe qui a réussi en effet, la dure et épineuse épreuve qui consiste à gravir l'échelle de la dialectique ascendante jusqu'au monde des *Idées*, abandonnant ainsi derrière lui la caverne, siège de l'ignorance, du paraître et du mensonge, possède une compétence intellectuelle qui intègre les essences de toutes les choses, et notamment la pédagogie de l'action morale et politique. Le savoir parfait, la maîtrise des *Idées* morales, la rationalisation accrue des actions et des décisions politiques constituent alors quelques-unes des vertus cardinales dont l'aristocrate doit posséder pour administrer une Cité qui nourrit l'ambition d'être la mieux humainement organisée, la plus esthétique, la plus stable et la plus heureuse du monde. Par opposition au démocrate médiocre, le roi-philosophe a l'avantage d'enseigner et de pratiquer, avec objectivité et compétence, toutes les *Idées* divines qu'il a pu contempler lors de son séjour rationnel dans le monde intelligible. Au rang de ces *Idées*, celle de Bien est la plus haute et éclaire toutes celles qui sont sous elle. C'est « le soleil du monde intelligible » (J. Teguezem, 2015, p. 173). Et nos États ont besoin d'un pareil soleil pour sortir de la caverne, de l'ignorance, de la médiocrité, de la tyrannie, du désordre, de l'injustice et de la misère orchestrés par la mise sur pied des mauvais systèmes politiques comme la démocratie et la tyrannie.

C'est l'éclairage de ce soleil qui permet au philosophe, plus qu'à quiconque, d'avoir une vue globale ou totalisante des problèmes et des besoins de la société dont il a la charge. Car on ne peut guérir un mal que si au préalable on l'identifie dans toute envergure clinique. Pour Platon, l'aristocrate, le philosophe est le meilleur médecin de nos États. Pour Somabe Kokou Kouzouahin, le philosophe n'est pas seulement le médecin du peuple, il est aussi l'âme et l'éclaireur de ce dernier, au sens où, dit-il, « La philosophie est pour tout peuple “ la raison, l'*Aufklärung* de son histoire”, telle que son histoire est son âme. Si un peuple sans histoire est un peuple sans âme, un peuple sans philosophie est un peuple sans raison, sans *Lumière* » (K.

K. Somabe, 2019, p. 29). L'un des objectifs même de la création de l'*Académie* était de combler le vide des savants susceptibles de conduire valablement nos États, d'animer des débats politiques et moraux constructifs sur la base de la justice et du bien commun, « d'exercer les fonctions gouvernementales » (J.-F. Pradeau, 2008, p. 188) avec zèle et dextérité. Pour Platon, l'espace politique n'est pas réservé aux non-philosophes ou à ceux qui ont la philosophie en aversion, car c'est cette discipline savante qui confère à celui qui exerce une fonction politique la sagesse requise (M. Vegetti, 2001, p. 275). Dans les *Lois*, il est radical lorsqu'il déclare : « [le philosophe est] celui qui enjoint à celui qui est dépourvu de savoir de suivre, et l'homme réfléchi de diriger et de commander » (Platon, 2008, p. 492). C'est le philosophe qui doit donc donner des ordres, parce qu'il est l'homme intelligent. Or il est regrettable de constater qu'en contexte démocratique, ce sont les masses ignorantes qui réclament le commandement et l'obéissance des sages. Ce genre de réclamation est pourtant contre nature et nuit gravement à la bonne conduite des affaires politiques, « la légitimation du pouvoir par le savoir des gouvernants » (G. Haarscher, 2015, p. 119) étant la règle.

C'est donc avec raison que « Platon propose que l'on subvertisse le régime démocratique pour lui substituer une [*politéia*] savante et vertueuse » (J.-F. Pradeau, 2008, p. 187). L'aristocratie doit nécessairement remplacer la démocratie, parce qu'elle incarne le savoir et la vertu politico-morale dont la démocratie n'a pas. Ce manquement de la démocratie constitue la racine de « l'objet de la haine inextinguible de Platon » (C. Cornelius, 2007, p. 229) contre elle. L'aristocratie se définit contre le désordre, l'anomie et le libertinage qui caractérisent la démocratie. Elle s'affirme comme l'incarnation de l'ordre, du respect des lois établies et de la liberté encadrée par ces lois, car ces lois sont rationnelles et se prêtent naturellement au respect des hommes qui savent taire leurs passions pour faire de voix de la raison leur guide privilégié. Parce qu'elles sont savamment élaborées par des têtes pleines et bien faites, l'adhésion de toutes les têtes bien faites devient un acquis. La haute hiérarchie de l'État peut dès lors les divulguer en expliquant, par des techniques pédagogiques simples et efficaces, au peuple le bienfondé des lois auxquelles ils devraient se soumettre pour faciliter la réalisation du bien commun. L'aristocratie obéit en effet, à un schéma holistique d'après lequel c'est le tout qui commande la partie. Elle contraste avec le paradigme individualiste qui voudrait que ce soit plutôt la partie qui commande le tout. Dans l'aristocratie, faut-il le souligner, la valeur du tout est perçue en termes qualitatifs et non en termes quantitatifs, comme c'est le cas en démocratie. En contexte aristocratique, c'est en préférant la qualité à la quantité des dirigeants qu'on pense que « la première chose à faire, sans aucun doute, serait de dresser une

liste de tous ceux qui sont capables à remplir la charge des gardiens, en vertu de leur âge, de leur capacité dans le domaine des connaissances, de leur dispositions morales et de leur habitudes » (Platon, 1968, p. 617).

En outre, la liberté de la partie n'est totalement absorbée par la puissance du tout, elle est plutôt limitée, parce que la partie doit l'exercer dans le respect de la loi. C'est dans cette perspective que l'aristocratie peut être entendue comme une monarchie éclairée et tempérée. La liberté du citoyen n'est donc pas totalement absente dans l'aristocratie, elle y survit, mais purifiée de son absolutité et de son caractère illimité. La liberté de l'individu s'apprécie par sa capacité à respecter religieusement les lois élaborées par l'élite savante, à l'image des lois divines. Il faut se convaincre d'ailleurs avec Platon qu'il n'y a rien de plus légitime que de refuser de défier l'autorité de Dieu ou de ses missionnaires philosophes sur la terre. Vivre relativement sa liberté sous l'autorité des connaisseurs est nettement conseillé que de la vivre absolument sous le commandement des ignorants. Ce qui rejoint le point de vue de J.-M. Piotte selon lequel le « régime aristocratique combine au mieux l'intelligence propre à la royauté et la liberté propre à la démocratie » (J.-M. Piotte, 2005, p. 26). Dans cet ordre d'idées, Platon pense que l'exemplarité constitutionnelle et aristocratique combine monarchie et démocratie. C'est du moins, nous semble-t-il, l'esprit qui prévaut dans le texte suivant :

On peut dire avec raison, écrit-il, qu'il y a en quelque sorte deux espèces de constitutions politiques mères, d'où naissent toutes les autres ; l'une est la monarchie et l'autre la démocratie. Chez les perses, la monarchie, et chez nous autres Athéniens la démocratie, sont portées au plus haut degré, et presque toutes les autres constitutions sont, comme je le disais, composées et mélangées de ces deux-là. Or il est absolument nécessaire qu'un gouvernement tienne de l'une et de l'autre, si l'on veut que la liberté, les lumières et la concorde y règnent ; et c'est là que j'en voulais venir, lorsque je disais qu'un État où ces trois choses ne se rencontrent point ne saurait être bien policé (Platon, 2008)

En somme, la définition progressive de l'aristocratie et des attributs du philosophe-roi dans les lignes qui précèdent, met tout à fait évidence les vertus politiques et morales de l'aristocratie. En tant que telles, ces vertus sont l'ensemble des qualités dont dispose l'aristocrate ou le philosophe-roi au double plan politique et moral pour agir avec droiture, pour faire du bien selon l'ordre de la raison, du savoir parfait, du savoir-faire, du savoir-être, de la loyauté et non selon l'ordre de l'irrationnel, de l'ignorance, de l'incompétence, du libertinage, du mal et du non-respect de la loi établie. Dans leurs principes, ces vertus sont nobles, savantes et fécondes pour assurer la liberté relative, le droit, le devoir, la justice, l'harmonie et la quête du bien commun au sein de la société. Au regard donc de leur noblesse, de leur sagacité et de leur fécondité politique et morale, ne serait-il pas judicieux d'aristocratiser les États démocratiques contemporains en panne de succès ?

3. L'aristocratisation des États contemporains

L'aristocratie, telle qu'elle est pensée par Platon, a tout ce qu'il y a de vertueux pour gouverner une société dont le dessein est de promouvoir la justice, la vérité, l'honnêteté, l'ordre, la beauté, l'intelligence, la sagesse et le salut de tous. De là à penser logiquement que l'aristocratie est le régime politique qui peut barrer la route à l'ignorance, au libertinage, au désordre, à l'égoïsme et à la tyrannie qui pourrissent la gouvernance politique de nos États en contexte démocratique. Autrement dit, l'aristocratie n'est-elle très séduisante de par ses vertus au point de nous amener à penser, à la suite de Platon, que les États démocratiques contemporains doivent s'aristocratiser s'ils veulent combattre efficacement les maux qui freinent leur évolution ?

Dans son *Traité théologico-politique*, Spinoza disait que si tout le monde se laissait guider par la raison, il y aurait moins de désordre, de rivalité, de corruption, de guerre dans la société. Par-là, il rejoint la vision platonicienne de l'aristocratie qui est entièrement ordonnée à l'autorité de la raison philosophique. Or lorsque les promoteurs de la rationalité politique, qui est elle-même chevillée à la rationalité philosophique, se retrouvent devant une cohorte des gens mus par leurs pulsions corporelles et digestives, ils sont aussitôt désarmés et combattus par les masses qui les considèrent comme des rêveurs qui les empêchent d'utiliser les moyens irrationnels qui sont les leurs pour assouvir leurs désirs au sein de la société. Et ce, d'autant qu'ils sont plus nombreux et ne daignent pas se soumettre aux conseils ou à l'éducation des aristocrates numériquement faibles. On se souvient de la morne expérience de Socrate, aristocrate talentueux, qui a été voué aux gémonies par une foule de citoyens issus du moule de la sophistique triomphante, encouragés dans cette violence par les autorités politiques qui voyaient en lui, non seulement un corrupteur de la jeunesse, mais une menace de leur pouvoir et de tous les avantages que ce pouvoir implique. Socrate était, pourrait-on dire, le seul voyant au pays des borgnes, le seul homme éclairé devant une bande d'ignorants fougues à la mine patibulaire ; d'où sa condamnation à mort.

La mort de Socrate apparaît, nous l'avons relevée à maintes reprises, comme l'échec du savoir face au non-savoir, de la rationalité face à l'irrationalité, de l'aristocratie face à la démocratie. À la suite de son maître, Platon va entreprendre la déconstruction de la démocratie athénienne pour des raisons évoquées plus haut, aux fins d'amener le pouvoir en place à la remplacer par l'aristocratie philosophique qui, seule peut sortir son peuple de la barbarie politique et de la déliquescence très avancée des valeurs morales. L'aristocratie philosophique

a, en plus du savoir et de la sagesse dont elle est l'incarnation par excellence, une dimension éthique qui manque à l'homme politique pour gouverner humainement. D'où la nécessité d'adjoindre la philosophie à la politique, de confier le pouvoir au philosophe-roi ou au roi-philosophe. C'est dans cette optique combinatoire du philosophique et du politique que les propos de Joseph Teguezem qui suivent, trouvent toute leur pertinence :

Pour Platon, écrit-il, la philosophie politique est inséparable de la philosophie morale. Exposer l'une signifie bien exposer l'autre. C'est pourquoi, dans la *République* de Platon, les lois de la Cité ne sont pas seulement des règles juridiques, elles sont aussi des règles éthiques, si bien que le châtement par la répression juridique a une valeur éthique. En effet, le juge est ici comme un médecin, il guérit les hommes de l'injustice en les châtant. Car Platon pense que le redressement moral passe nécessairement par l'expiation. La Cité est pour lui le symbole par excellence de la justice, l'expression de la justice en soi. L'État devrait fonctionner par conséquent comme un esprit, c'est-à-dire comme une âme vertueuse qui exerce sur la communauté le même pouvoir qu'elle exerce sur le corps humain pour soumettre les passions à l'autorité de la raison (J. Teguezem, 2008, p. 193).

Ce texte nous renseigne suffisamment sur le statut juridico-éthique de l'aristocratie dont Platon souhaite la réalisation de tous ses vœux sur le sol athénien. À travers le couplet droit-éthique, il voit la légitime machine-broyeuse de la trop grande liberté, des injustices, des passions, des irrationalités et du non-respect de la règle qui infestent la démocratie. Parce que la rationalité juridico-éthique de l'aristocratie est en soi vertueuse et juste, les athéniens, pense Platon, devraient en principe l'accepter et l'appliquer avec conviction s'ils veulent gouverner ou vivre désormais sous l'égide de la vertu et de la justice. Ils devraient accepter que les justes, les sages, les philosophes occupent le sommet de la hiérarchie sociale, parce que c'est à eux que revient le commandement. Ils définissent rationnellement les devoirs à accomplir par tous et par chacun réduits à l'obéissance de la règle et à la jouissance des droits légitimes. Voilà qui est bien pensé. Mais comment réussir à convaincre ces ignorants, laudateurs de la démocratie caricaturale, qui ont longtemps influencé ou exercé le pouvoir à leur propre compte, en tirant illicitement tous les avantages personnels, sur le bien-fondé de l'aristocratie naissante ? En d'autres termes, comment amener les thuriféraires de la démocratie classique défailante à accepter l'aristocratie lorsqu'on sait que « l'exercice du pouvoir est un sacerdoce au service des *desirata* du peuple et non un prétexte pour torturer et exploiter ce dernier et satisfaire des intérêts basement égoïstes » ? (J. Teguezem, & C. Bamou Bakeu, 2019, pp. 236-237)

La résolution de ce problème est bien difficile et problématique. Mais on peut commencer par amender le système éducatif gangrené par les sophismes. L'homme heureux, dira Aristote, n'est pas un sauvage heureux, mais un homme moralement et politiquement bien éduqué. C'est dans cette optique que Platon s'était lui-même engagé dans une mission pédagogique auprès du

tyran Denis de Syracuse. Mais c'est avec désolation qu'il tire les leçons de l'échec de sa mission durant son séjour aux côtés de ce tyran furibond. S'adressant à son bourreau, il écrit amèrement :

Durant tout ce temps que j'ai passé auprès de vous, et pour administrer votre autorité, entre tous investi de votre haute confiance, moi, tandis que vous en récoltiez les avantages, j'ai dû endurer des calomnies malgré leur cruelle injustice, puisque aucun de vos actes inhumains ne sera, je le savais bien, tenu pour une œuvre dont j'aurai été complice ! Tous ceux en effet qui ont été, à vos côtés associés au gouvernement sont à même d'en témoigner pour moi, ce grand nombre d'hommes que j'ai aidés à lutter pour se défendre et que j'ai délivrés d'un châtement qui n'eût pas été peu de chose ! Or après avoir eu maintes fois une autorité absolue pour la bonne marche de votre Cité, voilà que vous m'avez chassé ignominieusement qu'il ne convient de chasser un mendiant, en me bannissant, en m'enjoignant de faire voile loin d'ici, après tout ce temps que j'ai passé auprès de vous ! Dans ces conditions, je prendrai de mon propre chef le parti de mener dorénavant un genre de vie qui m'éloigne davantage des hommes, tandis que toi, tout tyran que tu es, tu vivras seul (Platon, 1966).

Cette triste expérience du philosophe Platon auprès de l'homme politique, Denys de Syracuse, rend problématique non seulement la conversion du roi en philosophe, mais également la réalisation de l'aristocratie philosophique au sein de l'État. La beauté morale, la parfaite connaissance de la société, la maîtrise de la gestion des hommes et des biens, le sens très prononcé de l'intérêt général, le souci accru de la justice, de la paix et de l'unité sociale sont, nous l'avons dit à maintes reprises, des vertus inscrites dans l'agenda de l'aristocratie. Pour ce faire, et conscient de ce qu'il est nécessaire aux membres d'une Cité de se donner des lois et de vivre selon ces lois, ce qui les distingue d'ailleurs des animaux sauvages, l'aristocrate prend soin d'élaborer rationnellement ces lois dans l'intérêt de tous. Puisqu'il est convaincu qu'« un art politique vrai [doit] se préoccuper, non pas de l'intérêt individuel, mais de l'intérêt commun, car l'intérêt commun fait la cohésion des États, tandis que l'intérêt individuel les désagrège brutalement » (Platon, 1968, p. 991).

Mais la mise en pratique de l'aristocratie avec ses vertus et ses lois se heurte malheureusement à la résistance farouche de ceux qui voient en l'exercice du pouvoir politique une chance inédite de satisfaire leurs intérêts personnels, en réduisant au silence tous ceux qui osent penser le contraire par les moyens les plus irrationnels et inhumains, dans la violation permanente des règles établies. La déception, la calomnie, l'ignominie et l'éviction dont Platon a été sujet auprès de Denys de Syracuse sont des traitements que certains chefs d'États contemporains infligent aux laudateurs de l'aristocratie telle que pensée par Platon.

Rarissimes, les aristocrates sont constamment redoutés, inquiétés et combattus par beaucoup de démocrates placés à la tête de nos États contemporains. Ils sont considérés arbitrairement par ces derniers comme une grave menace à la paix et à la déstabilisation des

institutions républicaines. Ils ne peuvent échapper à la chasse à l'homme que s'ils se prêtent aux jeux de ces chefs d'États véreux, en devenant leurs complices idéologiques et en se niant eux-mêmes comme des aristocratiques. Médiocres qu'ils sont, ces chefs d'États iconoclastes exploitent des masses elles-mêmes médiocres lors des différents suffrages pour se maintenir au pouvoir. La précarité et l'indigence de ces masses qui ne suivent que la voie de la nourriture ou des plaisirs éphémères constituent les terreaux de la brisure de l'expertise aristocratique à elles proposée. Le malheur de la démocratie étant de s'adosser sur le nombre de votants et non sur la qualité de ces derniers, les aristocrates sont mis en minorité et ont de la peine à convaincre une foule affamée et en panne de connaissance politique adéquate. Aussi les fraudes électorales qui écument les démocraties contemporaines démontrent-elles que les lois dont le respect est déterminant, comme le dit Platon, pour la distinction des hommes et des animaux, sont bafouées par nos États contemporains. Démocratiques pour la plupart, ces États contemporains sont dans une situation anémique qui n'est pas de nature à garantir leur cohésion et leur prospérité. Les lois, si elles existent, sont arbitrairement et constamment amendées au gré des intérêts du chef politique ou d'une minorité tribale. Ce qui nous amène à donner raison à Raymond Aron lorsqu'il écrit à propos des démocraties occidentales : « Entre la démocratie que nous avons tous rêvée sous la tyrannie et le système des partis tel qu'il s'est instauré dans l'Europe occidentale, le décalage n'est pas mince. Cette déception est pour une part inévitable. Car toute démocratie est oligarchie, toute institution est imparfaitement représentative » (A. Raymond, 1973, p. 20).

Ce triste constat de Raymond Aron conforte les vues de Platon qui a perçu très tôt les incongruités de la démocratie à partir de l'expérience de la Grèce antique. Les mêmes incongruités sont légion dans nos États contemporains, même si certains sont passés de la démocratie directe à la démocratie indirecte. De l'un à l'autre mode, la démocratie est demeurée cet instrument politique qui sert les intérêts d'une poignée d'individus au grand dam des masses souffrantes dont les soulèvements sont parfois très violents, mais généralement contrés par les appareils répressifs des démocrates au pouvoir. Le paradoxe de ces masses révoltantes est que, au moment d'élire leurs représentants, elles sont beaucoup plus portées à se faire convaincre par des démagogues, leurs futurs fossoyeurs, que par les hommes éclairés qui n'ont pour arme que la raison et le discours de la vérité chers aux aristocrates. Pour Platon, c'est en substituant le discours aristocratique au discours démocratique obsolète que nous pouvons inscrire au sein du politique, une nouvelle méthode capable d'humaniser, d'accroître l'efficacité de l'administration des hommes et des biens dans une société donnée. Cette inscription

aristocratique de la politique se justifie par le fait qu'il revient aux sages d'orienter l'action politique de sorte qu'elle s'imprègne de justice et d'humanisme. Aussi revient-il aux aristocrates, à défaut de gouverner eux-mêmes, de se mettre aux côtés des gouvernants pour aider ceux-ci, soit à prendre des décisions efficaces et moins rigoureuses en ce qui concerne l'avenir de la société en général ou le destin d'un individu en particulier, soit à désigner ceux qui sont censés incarner une parcelle de leur pouvoir.

Sous la démocratie courante, les États sont devenus plus que jamais corrompus, injustes et violents. Que ce soit en Occident ou en Afrique, les États démocratiques sont constamment aussi contestés et méprisés, parce qu'ils sont devenus « le labyrinthe des rivalités sanglantes entre les intérêts de classe ou de groupes généralement incompatibles » (J. Teguezem, 2019, pp. 234-235). C'est ainsi que l'histoire politique des sociétés occidentales, et notamment des sociétés africaines contemporaines, est révélatrice de l'échec de la démocratie, de l'incapacité où cette démocratie se trouve à améliorer le vivre-ensemble et les conditions d'existence de tous et de chacun. Où trouver alors la source de la sagesse et du bonheur collectif ?

Au regard de l'échec des démocraties classiques et courantes, de l'aversion entretenue par les thuriféraires de ces démocraties en panne de justice, nous pensons que nos États contemporains doivent prendre conscience de leur échec, et s'aristocratiser dans la perspective platonicienne. Les critiques des démocraties modernes et contemporaines sont légion dans l'histoire des idées et des régimes politiques actuels. Aucun paradigme démocratique (direct, représentatif, libéral, néolibéral, social, etc.) ne satisfait parfaitement aux exigences de justice, de paix, d'unité et de bonheur collectif. Parmi les causes d'un tel échec démocratique, on peut noter entre autres l'égoïsme, la volonté de puissance, le cynisme, l'esprit matérialiste, la passion hégémonique et l'incompétence d'une minorité politique fortement argentée qui a exclu la morale des philosophes de son agenda politique. Les solutions contractualistes (Locke, Rousseau) et consensualistes (Habermas et habermassiens), par exemple, sont restées jusqu'ici des réponses palliatives aux maux des démocraties contemporaines. Cet échec n'est pas le fait d'une fatalité, mais celui de la volonté des hommes. Nonobstant le fait que l'habitude ait tout l'air d'une seconde nature, il suffit que les humains fassent violence sur eux-mêmes pour revenir au bon sentiment qui les conduira vers les arcanes de l'aristocratie, car dans celle-ci, politique et Bien Public sont rattachés à une espèce de totalité organique où le second fonde la première. C'est sur la raison (*logos*) et non plus sur les désirs qu'il faut dorénavant penser et fonder la politique et la prise du pouvoir. Ce pouvoir doit être un modèle exemplaire incarné par le magistrat choisi pour sa sagacité et sa dextérité et non mu par sa volonté de puissance.

Sous l'éclairage de l'*Idée de Bien*, la *Justice* oriente son action comme l'idée de chaise oriente la main du menuisier quand il rabote ses planches. C'est pourquoi l'aristocrate doit gouverner et indiquer de gré ou de force au reste de la population la rude et escarpée voie de la justice qui est le chemin qui conduit tout le monde au bonheur.

En effet, un gouvernement aristocratique est empreinte, nous l'avons vu, des vertus politiques et morales sans lesquelles l'action politique n'est que mascarade et perpétuations des rivalités intergroupes dont le but est la satisfaction des intérêts personnels. Le mérite, la justice, le savoir, l'unité et le sens de l'intérêt commun doivent retrouver leur lettre de noblesse au sein des administrations politiques contemporaines. Bien que l'adoption d'une telle aristocratie soit difficile à cause de l'ignorance et surtout de l'égoïsme et de la cupidité de certaine catégorie de personnes dans l'espace politique contemporain, nous ne saurions conclure qu'elle est vouée à l'échec. Le monde évolue et se nourrit de ses échecs. Le jour où les hommes comprendront que le bonheur n'est authentique que s'il est partagé et régulé, non pas par les passions, mais par la raison incarnée par nos dirigeants, l'aristocratie entrera en vigueur au sein de nos États. Institutionnaliser l'aristocratie, c'est faire de la raison naturelle la gérante de nos États. Cela pourra, certes, prendre du temps au regard du travail pédagogique qui reste à faire pour purger certains esprits en mal d'action de leur ignorance, de leurs passions viscérales, de leur égoïsme notoire et de leur cupidité légendaire. Pour nous, il n'y a pas de raison de désespérer. Pleins de subjectivité et de relativité dans leurs jugements et leurs choix politiques, les démocrates contemporains pèchent par leurs incompétences et leurs contradictions. Cependant, loin d'inhiber nos pensées et forces révolutionnaires, cette situation chaotique nous interpelle et nous impose le devoir de la dépasser vers l'aristocratie, symbole de la perfection, de la stabilité politique et morale. Le refus de l'aristocratie aura toujours des répercussions néfastes dans la gestion des hommes et de leurs biens. Refuser l'aristocratisation des États démocratiques contemporains, c'est devenir complice de cette poignée de tyrans qui se sont déjà auto-proclamés maîtres du monde. L'esprit aristocratique nous contraint plutôt à les dénoncer pour que l'autorité compétente les défère au tribunal et les sanctionne. Cette dénonciation doit être érigée en devoir de tous, non par goût de la diffamation mais par émulation de la justice.

Conclusion

Traitant la question de savoir si l'on devrait reconnaître à l'aristocratie, d'une part, la possibilité de défier la cohorte des thuriféraires de la démocratie athénienne et, d'autre part, la

capacité de purger les États démocratiques contemporains de leurs incongruités politiques et morales, nous avons répondu par l'affirmative en nous appuyant respectivement sur la critique de la démocratie telle que Platon l'a vécue à Athènes et les vertus éthico-politiques de l'aristocratie qu'il a lui-même exposées dans sa pensée. L'actualité politique des États contemporains, sous l'égide de la démocratie, n'est guère réjouissante au regard des injustices et des violences politiques dont la régularité sur la scène internationale est avérée. D'où la nécessité d'aristocratiser ces États en sacrifiant pédagogiquement la résilience des ennemis de la justice, du bien commun, de la paix et du vivre-ensemble harmonieux.

Références bibliographiques

- [1] B. Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, trad. Madeleine Francès, Paris, Gallimard.
- [2] A. Raymond, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*. Paris, Editions de Fallois, 1997
- [3] J. Teguezem, « L'action politique et l'éthique de la responsabilité », in *Éthiopiques*, Revue négro-africaine de littérature et de philosophie, n° 78, Dakar, 1^{er} Semestre 2007.
- [4] D. Foloukou, *L'universalisation de la démocratie. Vers la théorie habermassienne de la démocratie ?*, Paris, Harmattan, 2015.
- [5] Platon, *La République*, Livre VIII, Introduction d'Auguste Diès, Paris, Gonthier.
- [6] R. Christopher, « Mettre Socrate à mort. La position de Platon sur la démocratie dans les derniers dialogues », in Brisson et Dimitri El Murr, *La philosophie de Platon*, tome 2, Paris, Harmattan, 2005.
- [7] Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. Jacqueline De Romilly, Paris, Robbert Laffont, 1990.
- [8] B. Jean-Marie, *De l'écriture à l'oralité. Lecture des lois de Platon*, Paris, Publication de la Sorbonne, 1999.
- [9] B. Bernadi, *La démocratie, textes choisis et présentés*, Paris, Flammarion, 1999.
- [10] L. Ayissi, *Rationalité prédatrice et crise de l'État de droit*, Paris, Harmattan. 2011.
- [11] J. M. Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Éditions Fides, 2005.
- [12] M. René « Platon et le problème du pouvoir », in *Le pouvoir / Sous la dir. de Geneviève Dewulf*, Préface de Régis Debray, Nancy, Presses Universitaires de Nancy.
- [13] L. Ayissi, *Méditations philosophiques d'un confiné sur le coronavirus. Suivies de dix méditations supplémentaires*, Paris, Harmattan, 2021.

- [14] J.-F. Mattei, « Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie », Lire Platon, tome 1, Paris, l'Harmattan, pp. 299-319, 2001.
- [15] J. Teguezem, « Le soleil du monde intelligible : essai d'interprétation astrale de l'Idée de Bien dans l'onto-épistémologie de Platon », in *Les astres dans les discours postcoloniaux*, S/D. Alain Cyr Pangop Kameni et Joseph Ngangop, coll. Entredire transculturel, Paris, L'Harmattan, 2015.
- [16] K. K. Somabe, « Philosophie au-delà de l'espace européen : Enjeux épistémopolitiques en Afrique contemporaine », in *Cahiers de l'IREA, Débat philosophique*, n°33, Paris, L'Harmattan, 2019.
- [17] J.-F. Pradeau, *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, Paris, Jean Vrin, 2008.
- [18] M. Vegetti, « Le règne philosophique » trad. David Bouvier, *La philosophie de Platon*, tome 1, Paris, Harmattan, 2001.
- [19] Platon, *Œuvres Complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- [20] G. Haarscher, *Philosophie des droits d l'homme*, Paris, Éditions du Cerf, 2015.
- [21] C. Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.
- [22] J. Teguezem, « Éthique et droit », in *Annales de la Faculté des sciences juridiques et politiques*, t. 12, Université de Dschang, 2008, pp. 176-197, p. 193.
- [23] J. Teguezem, et C. Bamou Bakeu, « Philosophie politique et science politique. De l'exclusion méthodologique à l'inclusion téléologique », *Cahiers de l'IREA, Débat philosophique*, n°33, Paris, L'Harmattan, 2019.
- [24] Platon, « Lettre, I, 309 », in *Œuvres complètes*, T. 2, Bibliothèque la Pléiade, Paris, Gallimard, 1966.
- [25] Platon, *Les Lois*, Livre IX, Bibliothèque la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968.
- [26] A. Raymond, « Introduction », in Max Weber, *Le savant et le politique*, coll. 10/18, Paris, Plon, 1973.