

Université de Montréal

**Vers une interprétation réaliste de la *République* de Platon**

Par

Jean-Michel Gervais

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade M.A. en philosophie  
option recherche

Septembre 2021

© Jean-Michel Gervais, 2021

Ce mémoire intitulé

**Vers une interprétation réaliste de la *République* de Platon**

Présenté par

Jean-Michel Gervais

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

**Elsa Bouchard**

Président-rapporteur

**Laetitia Monteils-Laeng**

Directeur de recherche

**Louis-André Dorion**

Membre du jury

## RÉSUMÉ

La question de l'ordre et de la stabilité sociale a occupé la philosophie politique de Platon jusqu'au réalisme politique contemporain. Néanmoins, depuis la publication des travaux de J. Rawls, cette question semble avoir été reléguée à l'arrière-plan au profit d'une interrogation unilatérale portant sur la nature du gouvernement idéal. Les réalistes critiquent cette approche en affirmant que la politique est trop complexe pour être réduite à une branche de l'éthique appliquée. De surcroît, les enjeux concernant l'ordre et la stabilité sociale sont fondamentaux et doivent être résolus avant même qu'il soit possible d'aborder des questions morales sur « ce que doit être » l'État.

Il est d'usage de faire remonter la méthode idéaliste à la *République* de Platon. On pourrait arguer néanmoins que la notion de justice exposée par le philosophe, comme principe d'harmonie entre les classes sociales, est inextricablement liée au problème de la discorde politique dans la cité (*stásis*). Si cette hypothèse s'avère, est-il envisageable de produire une interprétation réaliste du dialogue ? C'est à cette question que ce mémoire tâchera de répondre.

Mots-clés : réalisme politique, guerre civile, la *République*, Platon, Hobbes

## ABSTRACT

The question of order and social stability has engaged political philosophy from Plato to contemporary political realism. However, since the publication of Rawls' *Theory of Justice*, it seems that this question has been put to the side in order to favour interrogating the nature of an ideal government. Realists attack this approach by arguing that politics is too complex to be reduced to a branch of applied ethics. Moreover, the issues related to social stability are fundamental and must be resolved before it is even possible to tackle ethical questions about "what ought to be" the state.

It is customary to trace the idealist method back to Plato's *Republic*. It could be argued, however, that the notion of justice exposed by the philosopher, as a principle of harmony between social classes, is linked to the problem of *stásis* (political discord). If this assumption is true, is it possible to produce an interpretation of the dialogue from a realist perspective? This is the question that this thesis will attempt to answer.

Keywords : political realism, civil war, the *Republic*, Hobbes, Plato

## Table des matières

Résumé.....	3
Table des matières.....	5
Remerciement.....	7
<b>Introduction.....</b>	<b>8</b>
<b>Chapitre 1 : Le point de vue réaliste en philosophie politique</b>	
1. Introduction.....	14
1.1. Révision de l'appropriation réaliste de Thucydide.....	15
1.2. Le réalisme moderne : Machiavel et Hobbes.....	21
1.3. Le réalisme au XX <sup>e</sup> siècle dans les relations internationales.....	28
1.4. Renouveau du réalisme en philosophie politique contemporaine.....	32
1.4.1. Entre morale et politique.....	32
1.4.2. La légitimité comme valeur interne au politique.....	36
1.5. Conclusion.....	38
<b>Chapitre 2 : Le problème de la <i>stásis</i> dans la Grèce Antique</b>	
2. Introduction.....	40
2.1. La cité grecque : une communauté sans État ?.....	42
2.1.1. Contre argument de l'esclavage.....	47
2.2. La loi de Solon et la balance des factions rivales.....	48
2.3. Le rôle de la <i>stásis</i> dans la <i>metabole politeias</i> .....	52
2.4. Conclusion.....	55
<b>Chapitre 3 : Vers une interprétation réaliste de la <i>République</i></b>	
3. Introduction.....	59
3.1. La justice dans la <i>République</i> .....	61
3.2. Interprétation morale et politique de la <i>République</i> .....	66

3.3. Étude comparative : Hobbes et Platon.....	77
3.4. Lecture réaliste de la <i>République</i> par K. Popper.....	92
3.4.1. La justice totalitaire.....	93
3.4.2. Critique de l'approche de K. Popper.....	98
<b>Conclusion.....</b>	<b>104</b>
Bibliographie.....	108

*À ceux et celles qui m'ont aidé et qui m'ont encouragé à persévérer dans mes recherches,  
Laetitia Monteils-Laeng, George Leroux, Cuauhtémoc Avilés, Camille Gervais, Gabriel J. Lemay  
et Samuel Migneault.*

*Auctoritas non veritas facit legem.*

Thomas Hobbes,

*De Cive.*

Le célèbre tableau de Jacques-Louis David, *La mort de Socrate*, met en scène avec une troublante majesté les derniers moments de l'homme simple qui, après avoir convenu qu'il ne savait rien, avait été déclaré par l'oracle de Delphes le plus sage d'entre les Grecs. Le maître de Platon est représenté dans une position improbable, entouré de ses disciples, pointant de la main droite le ciel des Idées et de la main gauche acceptant la coupe mortelle que lui avait destiné le peuple d'Athènes. Le geste de Socrate évoque une autre peinture célèbre, *L'école d'Athènes* de Raphaël, dans laquelle on peut voir rassembler les plus illustres figures de la philosophie classique. Au centre de la fresque, Platon est engagé dans une dispute avec son disciple Aristote. Il pointe lui aussi le ciel des formes intelligibles, tandis que son jeune élève tend le bras devant lui, la main face contre terre, insistant *a contrario* sur les particuliers sensibles.

Dans l'*Apologie*, Socrate est accusé par ses ennemis de corrompre la jeunesse, de nier l'existence des dieux d'Athènes et de vouloir introduire de nouvelles divinités dans la cité<sup>1</sup>. Pour ces crimes dont il est innocent, le sage est condamné à mettre fin à ses jours par la ciguë. En dépit de cette condamnation injuste, le vieil homme pourtant refuse de s'enfuir et embrasse son destin avec sérénité. Dans le tableau de David, l'index pointé vers le ciel invite à penser que le philosophe choisit de mourir en martyr de la vérité ou à l'aune d'une justice plus haute à laquelle ses

---

<sup>1</sup> PLATON (1994). *Apologie de Socrate et Criton*. Introduction et traduction par Anissa Castel-Bouchouchi. Paris: Pocket, Agora : Les classiques, p. 30-36.



contempteurs auront à faire face. Or, Socrate justifie son choix en déclarant que les lois de la cité sont comme son père et sa mère. Personnifiant les lois, il dit :

Dis-nous, Socrate, qu'as-tu dessein de faire ? Quelle intention as-tu, en tentant un coup pareil, sinon de nous détruire, nous les Lois et l'État tout entier autant qu'il est en ton pouvoir ? Crois-tu que cet État puisse continuer à exister et n'être pas renversé, quand les jugements rendus n'y ont aucune force et que les simples particuliers leur ôtent toute autorité et les annulent ? (...) Voyons, qu'as-tu à nous reprocher à nous et à l'État, pour tenter ainsi de nous détruire ? N'est-ce pas nous, pour commencer, qui t'avons engendré ?<sup>2</sup> (50b-50e)

Le plus juste parmi les hommes va donc mourir au nom de lois injustes, non pour l'amour de la vérité, mais pour préserver l'ordre dans la cité. En ce sens, il aurait été plus judicieux de la part de David de peindre Socrate le bras tendu et la main retournée contre la terre, à l'instar du Aristote de Raphaël.

\*

La question de la concorde et de la stabilité hante la philosophie politique occidentale depuis la discorde dans la cité jusqu'aux guerres de religion de l'époque moderne. Il est remarquable que cette question semble aujourd'hui avoir été reléguée à l'arrière-plan au profit d'une interrogation unilatérale sur la nature du gouvernement idéal, de ce que « doit être » l'État d'un point de vue éthique. Depuis la publication de *Théorie de la Justice* par J. Rawls dans les années soixante-dix, la méthode idéaliste, consistant à bâtir des modèles et des arguments éthiques à l'usage de la sphère politique, est devenue le paradigme dominant dans lequel s'exerce la philosophie politique, du moins dans le monde anglo-saxon.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 95-96.

<sup>3</sup> GEUSS, Raymond (2008). *Philosophy and Real Politics*. Princeton, New-Jersey: Princeton University Press, p. 1.

Un groupe d'auteurs<sup>4</sup> a cependant exprimé des inquiétudes concernant une tendance à la moralisation depuis J. Rawls, ce penchant allant même parfois jusqu'à réduire la théorie politique à une branche de l'éthique appliquée. L'idéalisme contemporain, selon ses critiques, tend malencontreusement à assujettir la politique à des valeurs éthiques qui lui seraient préexistantes. Or, ces auteurs affirment que la politique forme une sphère indépendante de la morale, laquelle obéit à des normes et des valeurs qui lui sont propres. Ces valeurs politiques, comme la sécurité, la stabilité ou même l'intérêt national, peuvent concorder dans certaines situations avec des valeurs éthiques, mais elles peuvent aussi les contredire dans d'autres circonstances, sans nécessairement qu'il y ait possibilité de réconciliation.

Ce mouvement d'opposition à l'idéalisme contemporain emprunte beaucoup aux idées de Machiavel et de Hobbes, tant bien qu'on l'a qualifié de renouveau de la tradition réaliste<sup>5</sup>. Si les nouveaux réalistes<sup>6</sup> s'entendent pour donner une plus grande autonomie à la sphère politique, ils diffèrent néanmoins sur la question du rapport entre morale et politique. Certains théoriciens appartenant à une branche radicale du mouvement refusent complètement l'idée que les jugements moraux puissent avoir une influence sur la scène politique. R. Geuss par exemple dans *Reality and its dreams* avance que l'éthique n'est jamais en politique qu'une manifestation obscure du pouvoir, une forme de « coercition des esprits »<sup>7</sup>. Une autre variante du mouvement propose une critique de l'idéalisme, mais sans pour autant rejeter une approche normative plus sensible aux particularités du politique. Certains auteurs appartenant à cette mouvance, comme B. Williams, estiment que purger la politique de toutes considérations normatives pourrait paradoxalement affecter son intelligibilité. Une évaluation normative est nécessaire pour

---

<sup>4</sup> Pour n'en citer que quelques uns : J. Dunn, B. Williams, R. Geuss, B. Honig, G. Newey, C. Mouffe.

<sup>5</sup> SLEAT, Matt (2014). « Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik », *Political Theory*, Vol. 42 (No. 3), p. 315.

<sup>6</sup> À ne pas confondre avec le néoréalisme dont il sera question dans la troisième section du premier chapitre (*supra*, pp. 28-30)

<sup>7</sup> GEUSS, Raymond (2016). *Reality and its dreams*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 204-217.

distinguer la politique *bona fide* d'une situation de domination réussie ; entre le droit *de jure* de gouverner et l'habileté *de facto* à le faire. B. Williams pose ainsi comme condition de légitimation d'un pouvoir sa capacité à répondre de manière satisfaisante à la question suivante : — comment assurer l'ordre, la protection, la sécurité, la confiance et les conditions de coopération ?<sup>8</sup> Cette variante modérée du réalisme permet de penser une normativité interne au politique, sans pour autant sombrer dans un pur machiavélisme, où l'art de gouverner dégénère en technique de domination.

\*

Ce mémoire se propose d'offrir une modeste contribution au réalisme contemporain en établissant la possibilité d'une interprétation réaliste d'un texte fondateur de l'idéalisme politique<sup>9</sup> : la *République* de Platon. S'engager sur cette voie semble *a priori* contre-intuitif, dans la mesure où il est généralement admis que Platon expose dans la *République* une constitution idéale en vue de l'épanouissement moral de ses citoyens. Cela dit, une lecture contextuelle du dialogue, incluant des éléments historiques et anthropologiques, permet de supposer que le philosophe prenait au sérieux le problème de la discorde dans la cité (*stásis*) et que cette préoccupation se manifeste dans son œuvre indépendamment de sa doctrine éthique. Le philosophe libéral K. Popper affirmait d'ailleurs dans *La Société ouverte et ses ennemis* que la définition de la justice (*dikaíosynē*) proposée par Platon, comme harmonie entre les classes sociales<sup>10</sup>, et parallèlement

---

<sup>8</sup> WILLIAMS, Bernard (2009). *In the beginning was the deed*. Princeton: Princeton University Press, p. 3.

<sup>9</sup> Pour précision, l'idéalisme politique correspond dans ce mémoire à la définition suivante : « Idealism (...) like realism, can lay claim to a long tradition. Unsatisfied with the world as they have found it, idealists have always tried to answer the question of "what ought to be" in politics. Plato, Aristotle, and Cicero were all political idealists who believed that there were some universal moral values on which political life could be based. ». KORABKARPOWICZ, W. Julian (2017). « Political Realism in International Relations », <https://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/>, consulté le 17/06/19. Rappelons au passage que la démarche idéaliste aborde le politique à partir de critères moraux extérieurs et qui lui sont antécédents. Ainsi, une utopie totalitaire, bien que comportant une dimension normative, ne sera pas dite idéaliste, dans la mesure où elle s'appuie sur des valeurs internes à la sphère politique, comme l'acquisition et la conservation du pouvoir, ou même l'ordre et la stabilité sociale.

<sup>10</sup> POPPER, KARL (1962). *La société ouverte et ses ennemis: Tome 1: L'ascendant de Platon*. Paris: Édition du Seuil, pp. 79-104.

sa définition de l'injustice comme mélange et désordre entre les classes, dissimulait une profonde critique de la démocratie et l'ambition de doter la cité d'une constitution qui rendrait impossibles toutes formes de séditions.

La démarche de K. Popper a toutefois été critiquée, notamment au regard du soi-disant totalitarisme qu'il prétend déceler chez Platon. Bien que *La Société ouverte et ses ennemis* trace une première ébauche d'une interprétation réaliste de la *République*, elle met aussi en lumière les risques inhérents à l'interprétation d'un texte antique à partir d'une entreprise philosophique contemporaine. C'est pourquoi le premier chapitre de ce mémoire s'occupera de clarifier le concept de « réalisme » en philosophie politique, en le distinguant de la théorie réaliste en relations internationales, mais aussi d'une forme de cynisme intellectuel, la *Realpolitik*, avec lequel il est souvent confondu. Cet effort de définition aura pour objectif de dégager un outil conceptuel adéquat pour aborder le texte de la *République*<sup>11</sup>. Le second chapitre sera consacré au problème de la *stásis* dans l'Antiquité et plus généralement à la structure anthropologique de la cité. Cet examen permettra d'éviter certains écueils contre lesquels s'est heurtée *La société ouverte et ses ennemis*, comme l'attribution hâtive à Platon d'une conception de l'État moderne qui lui est étrangère. Une fois ces questions éclaircies, il sera possible d'aborder l'hypothèse du réalisme politique dans la *République*.

L'examen du dialogue prendra dans un premier temps la forme d'une présentation de la notion platonicienne de justice puis interrogera le sens profond du projet platonicien que certains interprètes considèrent comme étant de nature essentiellement morale<sup>12</sup>, tandis que d'autres y

---

<sup>11</sup> Comme nous le verrons dans le cas de Thucydide, plaquer sans plus d'égard une grille de lecture réaliste sur un texte classique peut en dénaturer profondément l'esprit.

<sup>12</sup> ANNAS, Julia (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Cornell University Press ; PLATON (1993). *Republic*. Traduction de Robin Waterfield, Oxford: Oxford University Press, p. xvi.

voient une oeuvre à visée surtout politique<sup>13</sup>. Il s'ensuivra une étude comparative des idées de Hobbes et de Platon, laquelle aura pour but de montrer que, par certains aspects, la pensée politique de Platon n'est pas en contradiction avec les principes fondamentaux du réalisme. Finalement, la dernière section du mémoire sera consacrée aux forces et aux faiblesses de l'interprétation poppérienne de la *République*, en s'appuyant sur certaines distinctions importantes mises de l'avant par le réalisme contemporain.

\*

Hobbes estimait que trouver une réponse au problème de la « guerre de tous contre tous » dans l'état de nature était le point de départ du politique et que ce n'était qu'une fois ce problème résolu que pouvait se poser des questions d'ordre moral, comme celle portant sur la nature du gouvernement idéal. L'ambition globale de ce mémoire est de montrer que même un texte canonique de la tradition idéaliste comme la *République*, dans la mesure où il comporte une dimension proprement politique et non seulement éthique, aborde de front la question de l'ordre et de la sécurité. Les dernières pages du *Criton* laissent penser que Socrate, à l'instar de Hobbes et de ses héritiers spirituels, estimait que la philosophie ne pouvait s'affirmer aux dépens de l'harmonie dans la cité. Qu'en est-il de son disciple ? Platon plaçait-il la stabilité sociale audessus de la connaissance philosophique et du bonheur des citoyens de sa « belle cité » (*Kallipolis*) ? Ou bien les considérations morales du philosophe portant sur la justice de l'âme coexistent de manière orthogonale à ses préoccupations politiques, comme celle concernant l'éradication de la *stàsis* ?

---

<sup>13</sup> PLATON (2002). *La République*. Traduction et présentation par George Leroux. Paris: GF Flammarion, pp. 11-15.

# Chapitre 1

## Le point de vue réaliste en philosophie politique

### 1. Introduction

Définir le point de vue réaliste en philosophie politique est une tâche complexe pour au moins deux raisons. Il y a d'abord le fait que le terme réalisme est de nos jours associé à la discipline des relations internationales, une science relativement récente s'étant constituée comme domaine académique vers le début du XX<sup>e</sup> siècle. Les pionniers de cette discipline se sont néanmoins beaucoup inspirés de philosophes du passé, notamment Machiavel, Hobbes et Thucydide. Il existe donc une théorie réaliste propre aux relations internationales, mais aussi une tradition « réaliste » avant la lettre beaucoup plus large en philosophie, laquelle continue d'influencer les auteurs à travers les disciplines. Le réalisme est d'autre part souvent confondu avec la *Realpolitik*, une grille de lecture selon laquelle les acteurs les plus forts en politique l'emportent toujours sur les plus faibles. Or, le réalisme en philosophie ne se limite pas à décrire des rapports de force, mais engage une réflexion normative sur l'exercice du pouvoir, pour autant que cette dernière demeure sensible aux valeurs et plus généralement aux particularités de l'activité politique.

Ce premier chapitre a pour objectif non seulement de présenter, mais aussi de clarifier le concept de réalisme politique au moyen d'un survol historique des mouvements et des penseurs qui lui sont associés. Cette rétrospective comprendra un versant critique, dans la mesure où le réalisme est essentiellement une doctrine issue de la modernité et que considérer un auteur antique, à

savoir Thucydide, comme le fondateur de cette école ne va pas sans entraîner des difficultés. Nous allons donc en un premier temps procéder à une révision critique de l'appropriation de Thucydide par l'école du réalisme classique au XX<sup>e</sup> siècle. Il sera question en un deuxième temps du réalisme philosophique tel qu'il apparaît au XVI<sup>e</sup> siècle chez Machiavel et se constitue en système au XVII<sup>e</sup> siècle chez Hobbes. Nous poursuivrons avec un bref exposé de deux grandes figures du réalisme en relations internationales, H. Morgenthau et K. Waltz, pour conclure par une présentation du renouveau de la philosophie réaliste dans la théorie politique contemporaine.

### **1.1. Révision de l'appropriation réaliste de Thucydide**

L'historien et stratège Thucydide est généralement considéré comme l'un des fondateurs de l'historiographie scientifique, mais aussi de la discipline des relations internationales<sup>14</sup>. La question de savoir si l'auteur de *L'histoire de la guerre du Péloponnèse* est à l'origine de la tradition du réalisme politique est néanmoins un sujet de controverse entre les interprètes, notamment entre M. Doyle, R. Keohane, M. Clark et L. Bagby<sup>15</sup>. Cette première section se propose de croiser différentes interprétations de l'œuvre de Thucydide pour faire un état des lieux sur cette question.

R. Keohane soutient que Thucydide a été le premier à formuler les trois propositions au fondement du réalisme. Tout d'abord, que les États (ou cités-États) sont les acteurs principaux sur la scène internationale. Ensuite, que ces derniers cherchent le pouvoir, soit comme une fin ou comme un moyen pour poursuivre d'autres fins. Finalement, que les cités-États se comportent de

---

<sup>14</sup> Pour la suite, la discipline des relations internationales sera désignée par l'abréviation « RI ».

<sup>15</sup> BAGBY, Laurie M. Johnson (1994). *The Use and Abuse of Thucydides in International Relations*. Massachusetts: The MIT Press, p. 131.

manière rationnelle et compréhensible pour l'observateur extérieur en des termes rationnels.<sup>16</sup> M. Clark insiste en revanche sur les risques d'une appropriation abusive de Thucydide<sup>17</sup>; il souligne que l'auteur de *L'histoire de la guerre du Péloponnèse* se présente comme un historien<sup>18</sup> et que son objectif n'est pas de formuler une théorie des relations interpollades, mais d'offrir un récit fidèle des événements récents et bouleversants de l'histoire d'Athènes<sup>19</sup>. Il affirme en outre que même si l'on admettait que Thucydide exprimait dans son œuvre les rudiments d'une théorie, cette dernière manquerait à tous les critères d'une théorie scientifique, et surtout au critère de l'universalité des énoncés<sup>20</sup>. Or, un objectif important partagé par les réalistes modernes consiste à interpréter le comportement des États à partir de lois universelles. Thucydide procède autrement, d'une part en mettant l'accent sur l'influence de certains individus (Périclès, Alcibiade, Nicias, Cléon, etc.) sur le cours des événements et d'autre part en insistant sur les traits distinctifs des « caractères nationaux », comme l'ambition des Athéniens ou le conservatisme et la prudence des Spartiates.

Une autre question faisant débat parmi les interprètes concerne les convictions morales de l'historien. Embrasse-t-il le cynisme des Athéniens pour lesquels il a combattu ? Ou y a-t-il au contraire une dimension philosophique et morale dans son œuvre ? Le dialogue de Mélos se révèle particulièrement éclairant pour faire le point sur cette polémique<sup>21</sup>. Cette anecdote rapportée dans *L'histoire* relate les négociations entre les généraux de la puissante armée athénienne et les notables de la petite cité Mélos. Les Méliens, desquelles les Athéniens

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 132.

<sup>17</sup> CLARK, Michael T. (1993). « Realism Ancient and Modern: Thucydides and International relations », *American Politics Science Association*, Vol. 26 (No. 3), p. 491.

<sup>18</sup> THUCYDIDE (1966). *Histoire de la guerre du Péloponnèse I*. Traduction par Jean Voilquin. Paris: GF Flammarion, p. 42.

<sup>19</sup> *Ibid*.

<sup>20</sup> Clark 1993, *op.cit.*, p. 492.

<sup>21</sup> Korab-Karpowicz 2017, *op. cit.*, 1.1.2 *The "Melian Dialogue"—The First Realist-Idealist Debate*.



attendent une reddition totale, sont décrits par Thucydide comme des hommes pieux et prêt à défendre leur liberté à tout prix. Les Athéniens quant à eux sont dépeints sous les traits de négociateurs froids et prosaïques ; ils appuient leurs arguments sur une vision du monde « tel qu'il est » et non comme les Méliens sur un monde « tel qu'il devrait être ». En dépit des arguments exposés par les émissaires d'Athènes, notamment au regard de leur supériorité numérique, les habitants de Mélos choisissent de faire confiance aux dieux et de résister à l'envahisseur. Après plusieurs mois de siège, les Athéniens prendront la cité et tous les hommes de Mélos seront massacrés, le reste de sa population réduit en esclavage<sup>22</sup>.

La faveur du général Thucydide va-t-elle à l'héroïsme des Méliens ou au pragmatisme des Athéniens ? J. Bagby avance que malgré le destin tragique de Mélos, le fait que l'auteur de *L'histoire* se donne la peine de rapporter cet épisode, en soi peu significatif, donne une valeur implicite à la mort de ses habitants.<sup>23</sup> D'autre part, le lecteur de *L'histoire* ne manquera pas de remarquer que l'incident de Mélos précède le récit de l'expédition catastrophique des Athéniens en Sicile, une campagne militaire motivée par la seule *hybris* des Athéniens. J. Bagby et J. Corab-Karpowicz avancent que Thucydide voulait par cet enchaînement faire valoir un avertissement contre l'amour démesuré du pouvoir. Bien qu'ignorer les rapports de force au cœur de la politique, comme l'ont fait les Méliens, soit risqué, s'en remettre exclusivement à une logique de la « loi du plus fort » est également périlleux.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Thucydide II 1966, *op. cit.*, p. 81.

<sup>23</sup> Bagby 1994, *op. cit.*, p. 147.

<sup>24</sup> Korab-Karpowicz 2017, *op. cit.*, 1.1.2 *The "Melian Dialogue"—The First Realist-Idealist Debate.*

I. Clark<sup>25</sup> et P. J. Ahrensdorf<sup>26</sup> vont quant à eux identifier la position de l'auteur avec le cynisme des Athéniens. Thucydide soutiendrait donc que les jugements moraux n'ont pas d'influence sur la politique, excepté dans la mesure où ils servent l'intérêt des cités-États. Les généraux de Sparte, même en affirmant mener une guerre juste contre l'impérialisme athénien, sont en vérité guidés par des motifs égoïstes. Thucydide écrit au livre I que les Spartiates ont déclaré la guerre aux Athéniens non pas pour sauver la Grèce d'une tyrannie injuste, mais par peur de la puissance d'une cité rivale<sup>27</sup>. De plus, les Spartiates font preuve à plusieurs reprises d'une cruauté et d'une rouerie similaire, sinon pire, que celle des Athéniens. Cette cruauté, ajoute Thucydide, se manifeste fréquemment contre sa vaste population d'esclaves, les Hilotes, laquelle exige de la part des Lacédémoniens une surveillance constante. L'auteur laisse entendre que c'est justement la tutelle de ce peuple entier qui aurait empêché les Spartiates de vouloir étendre leur empire comme ont cherché à faire les Athéniens.<sup>28</sup>

Mais que faire alors du récit de l'héroïsme des Méliens à partir duquel J. Corab-Corpowitz et L. Bagby relativisent le réalisme de Thucydide ? P. J. Ahrendorf affirme qu'un examen attentif montre que les diplomates méliens ne sont pas des figures aussi exemplaires qu'il n'y paraît au premier abord. Il souligne que ce sont les oligarques de Mélos qui vont négocier avec les Athéniens<sup>29</sup>. En cela, les négociateurs démontrent un certain égoïsme, dans la mesure où les citoyens assemblés auraient pu choisir d'accepter l'offre de l'ennemi, quitte à renverser les oligarques. P. J. Ahrendorf questionne ensuite les motivations réelles des notables de Mélos, lesquelles semblent agir moins en fonction de valeurs morales que par inclinations

---

<sup>25</sup> Clark 1992, *op. cit.*, p. 492.

<sup>26</sup> AHRENSDORF, Peter J. (1997). « Thucydides' Realistic Critique of Realism », *Polity*, Vol. 30 (No. 2), p. 254.

<sup>27</sup> Thucydide I 1966, *op. cit.*, p. 43.

<sup>28</sup> Ahrensdorf 1997, *op. cit.*, p. 249.

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 250.

superstitieuses. Dans les faits, ils expriment surtout l'espoir que les dieux viendront les épauler dans leur lutte contre les Athéniens, en récompense pour leur piété exemplaire. Ils confirment ainsi la thèse de leur ennemi selon laquelle tous et chacun cherchent ce qui est bon pour eux.

Cette propension à l'irrationalité des Méliens pose à nouveaux frais la question du réalisme de Thucydide. Comme le stipule la troisième proposition de R. Kehoane, la tradition du réalisme classique doit être considérée comme « rationaliste » au sens où la poursuite *raisonnable* de l'intérêt est au fondement de son approche des RI. Or, on peut se demander à quel point Thucydide considère les acteurs de son *Histoire* comme des agents rationnels. Comme le déclare Diototos : « Ajoutez l'espérance et la convoitise (*érōs*) ; celle-ci précède, l'autre suit l'une formant des projets, l'autre suggérant les plus grands maux et quoi invisible sont plus redoutables que les dangers manifestes. »<sup>30</sup>. Thucydide exprime ici une idée peu développée par les réalistes du XX<sup>e</sup> siècle, à savoir que les affects peuvent exercer une influence considérable sur la politique internationale. Les acteurs de la guerre du Péloponnèse agissent, toutes choses considérées, rarement en fonction de leurs intérêts rationnels. Même les Athéniens qui se flattent d'épouser une vision lucide de la politique manquent à plusieurs reprises aux critères psychologiques de leur propre réalisme.<sup>31</sup> Par exemple, ses généraux ne décident pas du sort des Méliens et des Scioniens après avoir pesé froidement les conséquences de leur décision, ils donnent satisfaction à une rage aveugle en massacrant les populations des cités vaincues.

Au surplus, à l'instar des Méliens, les Athéniens ne sont pas dépourvus d'inclinations superstitieuses. La condamnation d'Alcibiade, le plus compétent des généraux athéniens selon Thucydide, comprend certes une dimension politique, mais elle a surtout des raisons religieuses. La mutilation des statuts d'Hermès a suscité une grande indignation chez les Athéniens et

---

<sup>30</sup> Thucydide II 1966, *op. cit.*, p. 205.

<sup>31</sup> Ahrens Dorf 1997, *op. cit.*, p. 254.

Alcibiade a été identifié comme l'un des responsables derrière ce sacrilège. Son remplacement par Nicias n'interdira pas les Athéniens de « poursuivre leur intérêt » en entamant la campagne de Sicile, mais il les empêchera certainement de poursuivre cet intérêt de façon sage ou rationnelle.<sup>32</sup> En effet, Nicias, après avoir subi une série de revers en Sicile, assiste à une éclipse lunaire qu'il interprète comme un signe de la colère divine. Le général ordonne alors à ses hommes d'attendre plusieurs semaines avant de quitter l'île, ce qui donne le temps à l'ennemi de planifier leur encerclement et de battre les forces athéniennes. P. J. Ahrendorf conclut de ce chapitre que Thucydide, contrairement aux réalistes de l'école classique, accorde une influence aux affects et au phénomène religieux dans la sphère politique.

\*

Après avoir exposé les aspects centraux du débat sur le réalisme de Thucydide, il semble que le risque d'une interprétation abusive de son maître ouvrage soit bien réel. La critique de M. Clark est justifiée dans la mesure où *L'histoire de la guerre du Péloponnèse* éclaire moins des lois de la politique interpolliades qu'elle ne décrit des événements historiques et des traits particuliers de cités et d'individus. Qui plus est, si l'on reprend les trois axiomes du réalisme énumérés par R. Kehoane, force est de constater que Thucydide n'en satisfait aucun. D'abord, les grandes personnalités sont autant, sinon plus que les cités-États<sup>33</sup>, des acteurs déterminants sur la scène interpolliade. Ensuite, ces agents n'agissent que rarement de façon rationnelle et sont emportés à de nombreuses occasions par leurs passions du moment. Finalement, le dernier point de R. Kehoane selon lequel les cités-États cherchent le pouvoir comme une fin ou un moyen pour atteindre d'autres fins est discutable, dans la mesure où Sparte embrasse un réalisme défensif en

---

<sup>32</sup> *Ibid*, p. 257.

<sup>33</sup> On citera l'influence d'Alcibiade ou de Périclès à cet effet.

opposition à l'impérialisme athénien. Thucydide mentionne d'ailleurs que c'est la pusillanimité de Sparte dans les affaires interpoliades qui aurait permis la montée en puissance d'Athènes.

La question des positions morales de l'auteur est plus épineuse. On notera d'abord que Thucydide décrit les souffrances que s'infligent les hommes entre eux avec une grande compassion, mais aussi avec une extraordinaire sérénité. Les Spartiates finiront par avoir le dessus sur l'impérialisme des Athéniens, mais le conflit les aura tellement épuisés en ressources et en hommes que leur déconfiture suivra de près celle de leur ennemi. Il est vrai néanmoins que le récit de la résistance des Méliens et de la défaite des Athéniens en Sicile qui lui succède laisse penser que Thucydide voulait communiquer à travers cet enchaînement, sinon le sentiment d'une justice divine, du moins un avertissement pour celui (individu ou cité) qui voudrait entreprendre une campagne d'expansion territoriale démesurée. La question alors est la suivante : dans la mesure où il existe une dimension morale dans l'œuvre de Thucydide, peut-il être considéré comme un auteur réaliste ? Tout dépend du degré et du type de la normativité qu'il embrasse. Nous y reviendrons plus loin, le but de cette section était de montrer les risques inhérents à une interprétation d'un texte ancien à partir de concepts politiques contemporains. Les précautions qui doivent accompagner ce genre de lectures seront *a fortiori* valides quand viendra le temps d'aborder l'hypothèse du réalisme politique dans la *République*.

## **1.2. Le réalisme moderne : Machiavel et Hobbes**

Il est plus facile de décrire le réalisme moderne de manière négative, dans son rapport d'opposition avec l'idéalisme politique. Comme il a été exposé plus haut, l'idéalisme est une méthode consistant à déterminer « ce qu'il faut faire » en politique à partir de valeurs morales universelles. La démarche idéaliste, à travers la pensée de Platon, Aristote et Cicéron, va

dominer la philosophie politique occidentale de l'Antiquité jusqu'à la Renaissance<sup>34</sup>, si bien qu'il faut attendre la publication du *Prince* de Machiavel (1532) pour assister à une première remise en question de ce cadre intellectuel.

Le genre dans lequel était écrit le *Prince* n'était pas original, dans la mesure où il était fréquent pour les auteurs de la Renaissance de composer des traités politiques à l'usage de la noblesse qu'on appelait les « miroirs aux princes »<sup>35</sup>. Ces traités devaient guider les seigneurs dans la gestion de leurs domaines et leur conseillaient communément d'agir moralement pour assurer d'une part leur légitimité et d'autre part le succès dans leurs affaires. L'originalité de Machiavel est de rompre avec cette tradition moraliste en affirmant que la légitimité et le pouvoir sont des notions équivalentes et que le fait d'agir moralement n'est aucunement une garantie pour le succès des affaires du politique :

Bien des gens ont imaginé des républiques et des principautés telles qu'on n'en a jamais vues ni connues. Mais à quoi servent ces imaginations ? Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre qu'en n'étudiant que cette dernière on apprend plutôt à se ruiner qu'à se conserver ; et celui qui veut en tout et partout se montrer homme de bien ne peut manquer de périr au milieu de tant de méchants.<sup>36</sup>

Machiavel ne déconseille pas unilatéralement à son lecteur de baser ses actions sur la morale traditionnelle. Le prince peut agir moralement selon les circonstances, mais doit être préparé à commettre des actes immoraux s'il le doit. Dans le monde implacable de la politique, tous les moyens sont à la disposition du prince pour atteindre ses fins, c'est-à-dire la prise et la conservation du pouvoir. Machiavel oppose à l'excellence morale héritée de Platon et développée par la doctrine chrétienne la *virtù* des Romains, qu'on pourrait traduire par l'audace ou l'ardeur

---

<sup>34</sup> Korab-Karpowicz 2017, *op. cit.*, 1.2 *Machiavelli's Critique of the Moral Tradition*.

<sup>35</sup> NEDERMAN, Cary. (2019) « Niccolò Machiavelli », <https://plato.stanford.edu/entries/machiavelli/>, consulté le 23/07/21, 2. *The Prince: Analyzing Power*.

<sup>36</sup> Machiavel, Nicolas (2013). *Le Prince*. USA: UltraLetters, p. 49.

du guerrier<sup>37</sup>. Il avise son lecteur qu'il vaut mieux adopter la *virtù* plutôt que la prudence du sage, la première étant un meilleur gage de succès que la seconde pour maîtriser la fortune, le cours changeant des événements : « Je pense, au surplus, qu'il vaut mieux être impétueux que circonspect ; car la fortune est femme : pour la tenir soumise, il faut la traiter avec rudesse, elle cède plutôt aux hommes qui usent de violence qu'à ceux qui agissent froidement (...)»<sup>38</sup>.

L'attitude rude et audacieuse que Machiavel recommande au prince s'appuie en outre sur une conception pessimiste de la nature humaine : « On peut en effet, dire généralement des hommes qu'ils sont ingrats, inconstants, dissimulés, tremblants devant les dangers et avides de gain (...)»<sup>39</sup>. Il découle de ce pessimisme qu'il vaut mieux pour le dirigeant être craint que d'être aimé de ses sujets, de même que la violence et la tromperie sont supérieures à la moralité des lois pour le contrôler. Contrairement aux thèses des auteurs classiques comme Platon, il n'est pas possible pour Machiavel de « moraliser » les individus de manière à garantir la paix sociale : le peuple obéit uniquement par crainte de périr d'une mort violente aux mains de ses maîtres<sup>40</sup>.

Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, la pensée de Machiavel a causé de violentes controverses, allant de l'autorité cléricale de son époque qui place son œuvre à l'Index<sup>41</sup> (1559) jusqu'à la lecture moderne de L. Strauss qui dénonce le diplomate florentin comme un « professeur du mal »<sup>42</sup>. Il est éclairant de convoquer pour une première fois la distinction entre réalisme philosophique et

---

<sup>37</sup> Nederman 2019, *op. cit.*, 3. *Power, Virtù, and Fortune*.

<sup>38</sup> Machiavel 2013, *op. cit.*, p. 83.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>40</sup> Nederman 2019, *op. cit.*, 2. *The Prince: Analyzing Power*.

<sup>41</sup> BIRELEY, Robert (1990). *The Counter Reformation Prince : Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina press, p. 14.

<sup>42</sup> STRAUSS, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, IL: The Free Press, pp. 9-10.

*Realpolitik*<sup>43</sup> qui reviendra à plusieurs occasions au courant de ce mémoire. Le réalisme est une doctrine nuancée accordant une place importante à la description du pouvoir, mais donnant un rôle aux jugements normatifs, pour autant que ces derniers restent sensibles aux particularités de l'activité politique. La *Realpolitik* désigne une position intellectuelle beaucoup plus cynique abordant la politique essentiellement comme un champ de bataille où la seule « norme » qui vaille est le droit du plus fort à régner sur le plus faible.

Certains comme F. Meinecke se sont inspirés de la soi-disant *Realpolitik* de Machiavel pour proposer une philosophie de la « raison d'État » dans laquelle le bien équivaut à ce qui est bon pour l'État<sup>44</sup>. On peut aussi citer à cet effet le tristement célèbre C. Schmitt qui dans *La notion de politique*<sup>45</sup> définit la politique comme activité consistant à forger des distinctions entre amis et ennemis.<sup>46</sup> Il en découle chez l'architecte des lois de Nuremberg une conception apologétique de la guerre, dans la mesure où le conflit devient une composante fondamentale de l'identité nationale, le moyen par lequel se crée le caractère distinctif d'un État grâce à son opposition à un autre.<sup>47</sup>

Faut-il voir Machiavel comme un adepte du réalisme ou de la *Realpolitik* ? Comme chez Thucydide, la question des postulats moraux du diplomate florentin n'est pas résolue. À l'opposé de la lecture straussienne, Q. Skinner affirme que Machiavel considère que le mal que doit

---

<sup>43</sup> SLEAT, Matt (2014). « Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik », *Political Theory*, Vol. 42 (No. 3), p. 314-337.

<sup>44</sup> MEINECKER, Friedrich, (1957), *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, traduction de Douglas Scott, New Haven, CT: Yale University Press.

<sup>45</sup> SCHMITT, Carl (1992). *La notion de politique. Théorie du partisan*. Paris: Flammarion, p. 37.

<sup>46</sup> Cette apologie de la *Realpolitik* a joué un rôle significatif dans l'effort intellectuel visant à légitimer l'impérialisme hitlérien. Elle pose en outre la question des limites du politique : est-ce que la politique existe dans un monde sans morale, analogue à l'état de nature de Hobbes, où règne la loi du plus fort ? Ou n'a-t-elle pas été créée précisément pour nous sortir de cet état ? Ce point sera traité dans la dernière section de ce chapitre portant sur le concept de légitimation chez B. Williams.

<sup>47</sup> Voir aussi sur l'influence de Machiavel sur l'idéologie national-socialiste : Korab-Karpowicz 2017, *op. cit.*, 1.2 *Machiavelli's Critique of the Moral Tradition*.



commettre le dirigeant pour survivre forme la « la dernière bonne option » à sa disposition. Q. Skinner concentre son interprétation<sup>48</sup> sur la proposition du *Prince* rapportée plus haut où il est dit que le dirigeant est libre de faire le bien s'il le peut, mais doit être prêt à commettre le mal si les circonstances l'exigent<sup>49</sup>. Une autre école d'interprétation déduit à partir du désintéret de Machiavel pour les questions éthiques que son effort intellectuel est d'ordre descriptif et scientifique.<sup>50</sup> Cette lecture accorde habituellement au diplomate florentin le statut de fondateur de la science politique moderne, en rupture avec Aristote et sa conception normative de la politique comme science de la vertu. Bien que l'interprétation scientiste faisant de Machiavel une sorte de « Galilée de la politique » ait connu une grande popularité au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, elle est aujourd'hui contestée et demeure minoritaire.<sup>51</sup>

On notera pour terminer que le cynisme du *Prince* est remis en cause par les arguments républicains exposés dans un autre ouvrage moins connu de Machiavel, le *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531). Il s'agit d'un livre beaucoup plus volumineux que *le Prince* et bien que plusieurs des thèses exposées plus haut y soient reprises, Machiavel y démontre ouvertement les avantages d'un gouvernement républicain. Les interprètes sont en désaccord sur la question de la compatibilité doctrinale entre ces deux œuvres, Machiavel désignant à de nombreuses reprises les dirigeants des républiques par le terme de « prince ».<sup>52</sup> Certains commentateurs ont aussi souligné le caractère expansionniste et impérialiste des républiques

---

<sup>48</sup> SKINNER, Quentin (1978). *The Foundations of Modern Political Thought, Volume I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 39.

<sup>49</sup> Machiavel 2013, *op. cit.*, p. 50.

<sup>50</sup> CASSIRER, Ernst (1946). *The Myth of the State*. New Haven, CT: Yale University Press. ; PREZZOLINI, Giuseppa, (1967). *Machiavelli*. New-York: Farrar, Straus and Giroux.

<sup>51</sup> Pour plus de détails sur cette question voir : DYER, Megan K. NEDERMAN, Cary J. (2016). « Machiavelli against Method : Paul Feyerabend's Anti-Rationalism and Machiavellian Political 'Science' », *History of European Ideas*, Vol. 42 (No. 3), pp. 430-445.

<sup>52</sup> MACHIAVEL, Nicolas. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris: Gallimard, p. 66.

décrites dans le *Discours*<sup>53</sup>. Néanmoins, on ne peut nier chez Machiavel la présence d'une réflexion politique axée sur le concept de liberté et exposée de manière beaucoup plus systématique que les considérations réalistes avant la lettre du *Prince*. L'attitude ambiguë des auteurs réalistes vis-à-vis de la normativité est un problème récurrent qui traverse la tradition et dont les raisons profondes ne sont pas évidentes au premier abord. Nous reviendrons bientôt sur cette question. Pour l'instant, contentons-nous d'avoir relevé cette tension chez Machiavel et passons au deuxième fondateur du réalisme politique moderne : Thomas Hobbes.

Pour ce qui est de son influence sur la pensée politique occidentale, la contribution du *Léviathan* (1651) est probablement aussi importante que celle du *Prince*. Hobbes poursuit le mouvement d'émancipation de la sphère politique initié par Machiavel, mais à la différence de son prédécesseur, sa réflexion porte moins sur l'acquisition et la préservation du pouvoir que sur les conditions de la paix entre les hommes au sein d'une même communauté politique. Sa méthode engage un questionnement sur les origines de l'état civil à partir d'une théorie de l'état de nature<sup>54</sup>, notion qu'il hérite de la théologie chrétienne<sup>55</sup> et qui sera reprise par de nombreux penseurs des Lumières pour comprendre les fondements de la société<sup>56</sup>. Hobbes ne donne aucune indication à savoir si cet état de nature aurait pu correspondre à une époque primitive de l'humanité ; l'état de nature est posé dans le *Léviathan* sous une forme négative, comme absence

---

<sup>53</sup> Voir par exemple : HULLIUNG, Mark (2014). *Citizen Machiavelli*. Londres: Routledge.

<sup>54</sup> HOBBS, Thomas (2000). *Léviathan*. Paris: Gallimard, pp. 220-228.

<sup>55</sup> MERRIAM, Charles Edward (1906). « *Hobbes's Doctrine of the State of Nature* », *Proceedings of the American Political Science Association*, Vol. 3, pp. 151-157.

<sup>56</sup> Notamment Locke, Rousseau et Kant. Pour plus de détails sur l'influence de Hobbes sur les philosophes du contrat social, voir : HAMPTON, Jean (1986). *Hobbes and the social contract tradition*. New-York: Cambridge University Press.

de l'état civil. Hobbes veut par cette expérience de pensée dévoiler la nature humaine, telle qu'elle se cacherait sous le vêtement des lois et plus généralement du conditionnement social.<sup>57</sup>

L'homme se révèle être, un peu comme chez Machiavel, une créature motivée par son désir d'autopréservation, désir qui s'exprime par une soif de domination insatiable qui ne cesse qu'avec la mort<sup>58</sup>. Les traits caractéristiques du genre humain font en sorte que les hommes dans l'état de nature sont engagés dans une « guerre de tous contre tous ». Il y règne dit Hobbes « (...) une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine y est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève. »<sup>59</sup>. Pour s'arracher à cette condition peu souhaitable, où paradoxalement la liberté illimitée de chacun constitue un danger pour la liberté et la sécurité de tous, les hommes ont fini par se rendre à la nécessité de passer entre eux un contrat. La forme du contrat social est la suivante : « j'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière. »<sup>60</sup>

Il en résulte la création de l'État, ou comme Hobbes l'appelle, du *Léviathan*, ce dieu mortel qui rassemble en lui les puissances de tant d'individus que la terreur qu'il inspire peut garantir la paix civile et l'entraide face aux ennemis venus de l'extérieur<sup>61</sup>. On voit se constituer avec Hobbes la notion de l'État moderne au sens weberien comme « groupement de domination de caractère

---

<sup>57</sup> La question de savoir si l'état de nature doit être comprise sur un plan purement abstrait ou comme une réalité historique fait débat. Pour plus de détails, voir : LESSAY, Frank (1983). « L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire », *Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, pp. 3-14.

<sup>58</sup> Hobbes 2000, *op. cit.*, pp. 187-188.

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 225.

<sup>60</sup> *Ibid*, p. 288.

<sup>61</sup> *Ibid*.

institutionnel qui a cherché (avec succès) à monopoliser (...) la violence physique légitime »<sup>62</sup>. La création de l'état civil à l'échelle locale ne signifie toutefois pas la fin de l'état de nature à l'échelle mondiale, dans la mesure où les États se comportent entre eux comme les individus à l'état de nature. Bien qu'ils ne se fassent pas la guerre en permanence, les États ont toutefois des dispositions belliqueuses et le conflit violent est un moyen auquel ils peuvent recourir quand ils sentent leur sécurité menacée. Mais Hobbes à la différence de Machiavel dans *le Prince* n'invite pas les États à augmenter leur puissance par tous les moyens possibles. Sa philosophie est axée sur la prudence et le pacifisme : les nations, comme les individus, cherchent naturellement la paix, pour autant qu'elles font usage de leur raison.

### **1.3. Le réalisme au XX<sup>e</sup> siècle dans les relations internationales**

Au XX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à récemment, la théorie réaliste a été considérée moins comme une branche de la philosophie politique que de sa discipline sœur, les relations internationales. On peut distinguer deux tangentes au sein de cette dernière : le réalisme classique, dont le représentant le plus éminent est sans doute H. Morgenthau<sup>63</sup> et le néo-réalisme fondé par K. Waltz. Les deux courants ont plusieurs points en commun ; d'abord, la conception héritée de Hobbes selon laquelle les États cherchent avant tout leur sécurité, ensuite que ces derniers agissent de manière rationnelle en fonction de leurs intérêts et finalement que les agents sur la scène internationale s'affrontent pour le pouvoir. Il diffère surtout dans le style des théories qu'ils proposent, le réalisme classique étant très influencé par les philosophies venant d'être exposées et le néo-réalisme par la méthode empirique des sciences naturelles.

---

<sup>62</sup> Traduction libre : WEBER, Max (2004). *The vocation lecture. "Science as a vocation. "Politics as a vocation"*. Cambridge, MA: Hackett pub, p. 47.

<sup>63</sup> On pourrait citer aussi E. H. Carr et R. Niebhuur comme représentants importants de la tradition du réalisme classique.

Au début de *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*, H. Morgenthau reprend les thèses du réalisme politique de Machiavel et de Hobbes, notamment que la philosophie politique doit s'accommoder de la nature humaine (*animus dominandi*)<sup>64</sup> sans chercher à la changer *in foro interno* par une contrainte éthique. Ensuite, que la politique est un monde gouverné par des normes et des valeurs qui lui sont propres, comme l'acquisition et la conservation du pouvoir. La théorie de H. Morgenteau innove dans les champs des RI en cela qu'elle produit une définition de l'intérêt national où tous les enjeux stratégiques sont plus ou moins confondu avec la recherche du pouvoir<sup>65</sup>. Cette définition, en plus de conférer une grande autonomie à la sphère politique vis-à-vis des autres sphères de l'activité humaine (économique, éthique, esthétique religieuse), ouvre une perspective universelle sur les RI, dans la mesure où elle fait abstraction de la particularité des États et des politiciens. Ce principe de l'intérêt national compris comme recherche du pouvoir n'implique pas cependant que les jugements normatifs sont complètement inopérants sur la scène internationale. Seulement, ils dépendent du contexte dans lequel ils sont énoncés et sont toujours reliés d'une manière ou d'une autre à l'intérêt prudentiel des États :

Universal moral principles cannot be applied to the actions of states in their abstract universal formulations, but (...) they must be filtered through the concrete circumstances of time and place (...) there can be no political morality without prudence; that is, without consideration of the political consequences of seemingly moral action<sup>66</sup>.

La prudence pour le philosophe a toujours la priorité sur la morale en politique internationale. Mais même si la recherche du pouvoir ne peut pas être remplacée par l'éthique, H. Morgenthau affirme que la politique ne peut pas non plus se passer de morale, au moins dans un sens

---

<sup>64</sup> « Human nature, in which the laws of politics have their roots, has not changed since the classical philosophies of China, India, and Greece endeavoured to discover these laws. », MORGENTHAU. J. Hans (2006). *Politics among Nations*. New-York Mc Graw Hill: Higher Education., p. 4.

<sup>65</sup> « The main signpost that helps political realism to find its way through the landscape of international politics is the concept of interest defined interns of power », *Ibid*, pp. 4-16.

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 12.

minimal. La politique internationale a pour objectif d'abord la survie de la nation, mais la protection effective de la vie des citoyens ne peut pas être vue seulement comme un exercice de coercition physique, elle a aussi une dimension prudentielle et morale<sup>67</sup>. On retrouve ainsi la même ambivalence au sujet de la normativité dans le réalisme classique que chez Thucydide, Hobbes et dans une certaine mesure Machiavel. Cette tension est particulièrement problématique chez H. Morgenthau, car elle finit par entraîner plusieurs incohérences dans son système qui lui seront reprochées par ses successeurs<sup>68</sup>.

Une manière d'éviter le problème de la normativité sans tomber dans la *Realpolitik* est d'adopter une attitude strictement positiviste, à l'instar du néo-réalisme. Ce courant, né dans les années soixante, s'est constitué en partie comme une réponse au réalisme classique. K. Waltz dans son livre *Theory of international Politics* développe une approche structuraliste ayant pour but de donner des bases scientifiques à la discipline des RI qui auparavant était plutôt axée sur l'histoire, le droit et la philosophie.<sup>69</sup> K. Waltz fait l'économie d'une théorie anthropologique en identifiant les États à des firmes dans le cadre d'une analyse microéconomique<sup>70</sup>. Les États, comme les firmes au sein d'une économie domestique, partagent le même intérêt fondamental pour la survie, qu'ils vont prioriser par rapport à d'autres intérêts à court terme<sup>71</sup>. K. Waltz cherche à remplacer l'attention traditionnelle du réalisme à l'état individuel par une étude du système international dans son ensemble.

---

<sup>67</sup> Korab-Karpowicz 2017, *op. cit.*, 2.2 *Hans Morgenthau's Realist Principles*.

<sup>68</sup> Pour plus de détails sur cette question, voir : BAIN, Williams. « Deconfusing Morgenthau: moral inquiry and classical realism reconsidered. », *Review of International Studies*, Vol. 26. pp. 445–464 ; MURRAY, A.J.H. (1996) « The Moral Politics of Hans Morgenthau », *The Review of Politics*, Vol. 58 (No. 1), pp. 81-107.

<sup>69</sup> WALTZ, Kenneth (1979). *Theory of international politics*. Boston: TheAddison-Wesley Pub. Co.

<sup>70</sup> « Just as economists define markets in terms of firms, so I define international political structures in terms of states. », p. 94.

<sup>71</sup> *Ibid*, pp. 93-97.

Sa théorie prétend uniformiser le comportement des États à travers l'histoire en prenant pour point de départ les contraintes imposées à tous par le système international. K. Waltz définit la structure du système selon trois critères : d'abord le principe par lequel il est organisé, ensuite la différenciation de ces unités et finalement la distribution des capacités (de la puissance) entre lesdites unités.<sup>72</sup> L'anarchie est paradoxalement pour K. Waltz le principe organisateur du système international et les États en constituent les unités. Tous les États ont en commun un même désir d'autopréservation, mais différent du point de vue de leur capacité à remplir cette fonction. Le néo-réalisme se distingue en cela du réalisme classique, dans la mesure où, chez H. Morgenthau par exemple, la règle du jeu international est d'accumuler pour chaque État le plus de pouvoir possible.<sup>73</sup> K. Waltz en revanche considère que la sécurité étant l'intérêt fondamental des États, la politique mondiale sera plutôt déterminée par une logique de la distribution du pouvoir (*balance of power*).<sup>74</sup>

L'approche très abstraite de K. Waltz permet de dégager certains déterminants fondamentaux de la politique internationale, mais limite considérablement le champ de sa théorie. Le néo-réalisme n'est d'aucune utilité pour un État qui voudrait développer sa politique étrangère, et le fait qu'il ignore les caractères individuels des États fragilise ses résultats dans bien des cas locaux. Néanmoins, son style général inspiré des sciences empiriques en a fait une théorie populaire dans la discipline des RI. À tel point que M. Williams, un adepte du néo-réalisme contemporain, résume l'opinion de ses pairs sur le réalisme de H. Morgenthau de la manière suivante : « an interesting and important episode in the history of thinking about the subject, no doubt, but one scarcely to be seen as a serious contribution of the rigorously scientific theory »<sup>75</sup>. Bien que de

---

<sup>72</sup> *Ibid*, pp. 88-103.

<sup>73</sup> Morgenthau 2006, *op. cit.*, p. 29.

<sup>74</sup> Waltz 1979, *op. cit.*, pp. 102-129.

<sup>75</sup> Williams, Michael C. (2007). *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*, Oxford: Oxford University Press, p. 1.

nombreuses critiques aient pu être formulées depuis à l'encontre du néo-réalisme, il demeure encore aujourd'hui l'une des deux approches les plus influentes dans l'étude des RI, aux côtés du néo-libéralisme.

#### **1.4. Renouveau du réalisme en philosophie politique contemporaine**

Comme il a été mentionné dans l'introduction de ce mémoire, la philosophie politique dans le monde anglo-saxon fonctionne à bien des égards comme une branche de l'éthique appliquée. Cela dit, depuis quelques années, une approche alternative s'est constituée en réponse à l'hégémonie de la méthode rawlsienne, que certains ont qualifiée de résurgence de la tradition réaliste<sup>74</sup>. Cette section s'occupera en un premier temps de présenter le mouvement du réalisme contemporain, ou « nouveau réalisme », en identifiant les points qui unissent et séparent ses adhérents. Il sera question dans un second temps de l'idée d'une normativité et de valeurs propres au politique, en s'intéressant tout spécialement aux travaux sur la légitimité du philosophe B. Williams.

##### 1.4.1. Entre morale et politique

Une distinction importante à faire d'entrée de jeu est celle entre philosophie politique et RI. Posons de manière un peu simpliste que la première discipline s'occupe des relations entre les *individus* et la seconde des relations entre les *États*<sup>75</sup>. On pourrait s'étonner du fait que la critique contemporaine de l'idéalisme politique se soit faite en grande partie dans l'ignorance de la

---

<sup>74</sup> Sleat 2014, *op. cit.*, p. 315 ; SIGWART, Hans-Jörg (2013). « The Logic of Legitimacy: Ethics in Political Realism », *The Review of Politics*, Vol. 75 (No. 3), p. 408.

<sup>75</sup> SLEAT, Matt (2011). « Liberal Realism: A Liberal Response to the Realist Critique », *The Review of Politics*, Vol. 73 (No. 3), p. 469.



discipline des RI<sup>76</sup>. Une cause probable de ce manque de considération est la montée du néoréalisme dans les années quatre-vingt, lequel s'est fait au détriment du réalisme classique, plus près de l'héritage philosophique de Hobbes et Machiavel. Comme on l'a vu, le néo-réalisme est une théorie très inspirée par le modèle des sciences naturelles. Son ambition est de produire une analyse structuraliste des relations internationales basées sur l'intérêt national et l'équilibre des rapports de force. La méthode positiviste du néo-réalisme, en plus de certains airs de famille avec la *Realpolitik*, a sans doute joué pour beaucoup dans le désintérêt des philosophes politiques à son endroit.

Après avoir distingué le réalisme en philosophie politique du champ des RI, il devient plus difficile d'en restituer le contenu, car ce mouvement est relativement récent et s'est surtout manifesté de manière négative, comme critique du libéralisme politique. Ce courant est apparu après la publication de l'ouvrage posthume *In the beginning was the deed* (2007)<sup>77</sup> de B. Williams et de *Philosophy and Real Politics* de R. Geuss (2008)<sup>78</sup>. Ces deux ouvrages ont servi de catalyseurs pour un malaise ressenti par plusieurs théoriciens politiques au regard d'un penchant à la moralisation en philosophie depuis la publication dans les années soixante-dix de *Théorie de la justice*<sup>79</sup>. *Grosso modo*, les deux auteurs dénonçaient dans leurs ouvrages respectifs une tendance depuis J. Rawls à assujettir la politique à des valeurs éthiques qui lui seraient préexistantes, ces valeurs étant en outre considérées par les rawlsiens comme indépendantes des forces politiques et au fondement de l'organisation sociale, dans la mesure où elles détermineraient les objectifs et les limites du pouvoir.

---

<sup>76</sup> ROSSI, Enzo et SLEAT, Matt (2014). « Realism in Normative Political Theory », *Philosophy Compass*, Vol. 9 (No. 10), p. 697.

<sup>77</sup> Sleat 2011, *op. cit.*, p. 469.

<sup>78</sup> Sleat 2014, *op. cit.*, p. 316.

<sup>79</sup> Geuss 2008, *op. cit.*, p. 1.

On associe au réalisme contemporain des auteurs comme R. Geuss, B. Williams, J. Dunn, B. Honig, C. Mouffe, W. Connely, G. Hawthorne et J. Waldron<sup>80</sup>. Ces derniers estiment que la théorie libérale, basée sur l'idée du consensus sur des valeurs éthiques, est profondément contradictoire avec le réel du politique, traversée par l'insécurité, le conflit, et un dissensus irréductible. Les conclusions que tirent les nouveaux réalistes de cette base théorique diffèrent néanmoins. On peut, à fin de simplification, les diviser en deux camps ; d'un côté les *réalistes radicaux* qui se caractérisent par leur refus intégral de la philosophie politique normative et de l'autre les *réalistes modérés* enclins à une critique de l'idéalisme, mais qui ne rejettent pas une approche normative plus sensible aux particularités de la politique.

La discussion sur l'autonomie de la sphère politique est éclairante pour distinguer ces deux approches. Les réalistes contemporains s'entendent pour donner plus d'indépendance à la sphère politique de l'activité humaine, mais diffèrent sur l'ampleur de cette autonomie et sur la nature de la relation entre morale et politique<sup>81</sup>. Alors que les idéalistes associent les jugements politiques à un phénomène analogue à la morale privée, les réalistes modérés mettent l'accent sur les considérations proprement politiques, comme l'ordre, la sécurité ou la stabilité sociale. Ils soulignent en outre que certains éléments constitutifs de l'activité politique, comme les conflits, les intérêts et les passions, témoignent de ce que la politique ne peut pas être réduite à une extension de la philosophie morale.

Les radicaux vont plus loin en inversant le rapport de subordination entre morale et politique propre à l'idéalisme contemporain. Dans son ouvrage *Reality and its dreams*, R. Geuss écrit dans un style qui rappelle les textes de Nietzsche : « Ethics is usually dead politics : the hand of a

---

<sup>80</sup> STEARS, Marc (2007). « Liberalism and the Politics of Compulsion », *British Journal of Political Science*, Vol. 37 (No. 3), pp. 534-535.

<sup>81</sup> Rossi et Sleat 2014, *op. cit.*, p. 690.

victor in some past conflict reaching out to try to extend its grip to the present and the future. »<sup>82</sup>. Il affirme plus loin que la moralité n'a pas de substance propre, mais exprime plutôt une attitude liée à des affects comme le ressentiment, l'amertume, le désir de vengeance, etc.<sup>83</sup>. Mais le scepticisme de R. Geuss ne se contente pas de réduire la moralité à une pâle expression de la volonté de puissance. D'un point de vue formel, sa démarche intellectuelle entreprend aussi de relativiser la distinction kantienne entre fait et valeur :

Kantians, (...) will think I have lost the plot from the start; and that only confusion can result from failure to make these essential, utterly fundamental divisions between Is and Ought, Fact and Value, or the Descriptive and the Normative in as rigorous and systematic a way as possible, just as I think they have fallen prey to a kind of fetishism, attributing to a set of human conceptual inventions a significance that they do not have. By doing this, (...) they condemn themselves to certain forms of ignorance and illusion, and introduce into their cognitive and political practice a rigidity and deformation it need not have.<sup>84</sup>

L'auteur de *Philosophy and Real Politics* défend qu'il n'existe pas une méthode canonique pour produire des théories politiques. Dans certains contextes, une distinction relative entre les faits et l'évaluation de ces faits peut être utile, mais cette division n'a de sens qu'au regard d'un certain contexte et ne peut en être extraite pour être érigée en absolu.

Les modérés ne partagent pas ce scepticisme. B. Williams, bien qu'il veuille lui aussi donner une plus grande autonomie à la sphère politique, estime que la purger de toutes considérations normatives<sup>85</sup> pourrait paradoxalement affecter son intelligibilité. Une évaluation normative est nécessaire pour distinguer la politique *bona fide* d'une situation de domination réussie ; entre le droit *de jure* de gouverner et l'habileté *de facto* à le faire. Même si les réalistes contemporains s'accordent sur le fait que la politique ne peut pas relever *uniquement* de la morale, les modérés

---

<sup>82</sup> *Ibid*, p. 692.

<sup>83</sup> Geuss 2016, *op. cit.*, pp. 204-217.

<sup>84</sup> Geuss 2008, *op. cit.*, pp.16-17.

<sup>85</sup> Qui dépasse la simple logique de pouvoir.

estiment que des concepts politiques peuvent servir de valeurs dans un contexte où règne un désaccord irréductible entre les parties. Alors que leurs confères radicaux remettent en cause l'idée même de morale, les modérés croient en la possibilité d'une normativité interne au politique. Toutefois, cette normativité ne doit pas être un pur machiavélisme, sans quoi l'art de la politique équivaut à une technique de domination. Comment et pourquoi la gouvernance nous apparaît-elle comme autre chose qu'un acte de coercition ? B. Williams répond que la politique commence quand la coercition des sujets est justifiée par les détenteurs du pouvoir et cette justification (quand elle est acceptée) s'appelle *légitimité*.

#### 1.4.2. La légitimité comme valeur interne au politique

L'auteur de *In the beginning was the deed* n'est pas le seul à avoir défendu une position visant à réajuster la théorie politique sur le concept de légitimité. D'autres, comme C. Larmore, M. Sleat et J. Waldron<sup>86</sup>, ont souligné que si l'on admet que la raison ne peut pas conduire à l'unanimité, autant dans le domaine moral que politique, alors la création et le maintien d'une autorité légitime deviennent une préoccupation centrale pour la philosophie. La réflexion de B. Williams sur la légitimité commence par poser une première question politique : — comment assurer l'ordre, la protection, la sécurité, la confiance et les conditions de coopération<sup>87</sup> ? Cette question est première. La résoudre est la condition pour passer aux autres questions politiques, comme celle du bon gouvernement. Elle n'est pas première malheureusement au sens où il suffit d'y

---

<sup>86</sup> LARMORE, Charles (2013). « What is Political Philosophy ? », *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 10. pp. 276–306 ; SLEAT, Marc (2013). *Liberal Realism: A Realist Theory of Liberal Politics*. Manchester: Manchester University Press ; WALDRON, Jeremy (1999). *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>87</sup> « I identify the “first” political question in Hobbesian terms as the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation. It is “first” because solving it is the condition of solving, indeed posing, any others. », Williams 2009, *op. cit.*, p. 3.

répondre une fois afin de pouvoir passer aux autres questions politiques : une solution à cette question est requise *en tout temps*<sup>88</sup>.

Hobbes pensait que les conditions pour résoudre cette première question politique étaient si difficiles à remplir qu'elles suffisaient à justifier n'importe quel type de régime.<sup>89</sup> B. Williams exprime son désaccord avec l'auteur du *Léviathan* sur ce point ; tous les types de gouvernements, même dans des circonstances historiques particulièrement critiques, ne sont pas légitimes. Si le père du réalisme moderne est conséquent avec lui-même, il ne peut pas défendre une situation politique où règne la terreur en permanence, dans la mesure où tout l'idée de son système est de soustraire le genre humain à la terreur régnant à l'état de nature. Comme l'écrit B. Williams, il ne faut pas que la solution devienne une partie du problème<sup>90</sup>.

Cette première question politique en produit ainsi une autre qui s'adresse cette fois plus spécifiquement aux philosophes politiques : – quel système politique peut offrir une réponse « acceptable » au problème de l'ordre et de la stabilité sociale ? B. Williams affirme que le libéralisme politique centré sur l'idée de justice peut servir de réponse appropriée à cette question, mais seulement dans *une situation particulière*<sup>91</sup>. La légitimation politique est une affaire contextuelle à laquelle il peut exister (et a déjà existé) des réponses différentes. La justification d'un pouvoir coercitif dépend de critères qui sont relatifs à une situation déterminée, comme l'objet de la justification, à qui cette dernière s'adresse et quelles raisons vont être jugées pertinentes par les sujets. Il n'est pas exclu que ces raisons soient d'ordre moral, mais elles peuvent aussi bien relever d'un souci d'efficacité, de la stabilité économique, ou même d'un désir

---

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*

de préserver la tradition<sup>92</sup>. On voit comment chez Williams, la légitimité se constitue de manière interne au politique, comme activité pratique, et non au regard de la satisfaction de critères éthiques qui lui seraient antécédents. Toutefois, contrairement aux réalistes radicaux, sa méthode ne va pas réfuter de but en blanc le libéralisme politique, mais le relativiser pour en faire un dispositif de légitimation parmi d'autres.

## 1.5. Conclusion

Après avoir exposé le point de vue réaliste en philosophie politique contemporaine et ses racines dans la tradition philosophique et la discipline des RI, nous sommes prêts à aborder le monde antique. Il reste cependant encore une étape avant de pouvoir traiter de la *République*, dans la mesure où interpréter un texte ancien à partir d'une entreprise philosophique contemporaine comporte certaines difficultés, comme la controverse autour de l'héritage réaliste de Thucydide en témoigne. La question qui va nous intéresser dans notre lecture de la *République* est celle de l'autonomie de l'argument politique que présente Platon par rapport à sa doctrine psychologique et éthique. Dans sa préface à sa traduction au dialogue platonicien, G. Leroux écrit :

Le contexte historique constitue l'arrière-plan essentiel de la *République*, dans la mesure où le dialogue est non seulement une réflexion sur la justice de l'âme individuelle et le bonheur qui lui est associé, mais aussi sur la justice dans la cité et la possibilité d'une réponse philosophique aux tourments de la *stásis*, de la discorde politique.<sup>93</sup>

C'est ce contexte historique qu'il s'agit d'examiner pour répondre à deux questions : y a-t-il une dimension politique indépendante de la sphère éthique dans la *République* ? Si oui, dans quelle mesure la politique de Platon est-elle concernée par le problème de la discorde dans la cité ? Trouver une réponse à l'une et l'autre de ces questions est absolument nécessaire pour procéder à

---

<sup>92</sup> Rossi et Sleat 2014, *op. cit.*, p. 693.

<sup>93</sup> Leroux 2002, *op. cit.*, p. 12.

une lecture réaliste de la *République*. Cela dit, avant d'y arriver, une dernière précaution herméneutique s'impose, car le conflit semble avoir joué un rôle important dans la politique des Grecs de l'Antiquité, et la guerre civile considérée par Hobbes comme le pire des maux était peut-être un moment certes difficile, mais politiquement utile dans la vie de la cité. C'est cette question du statut politique de la *stásis* qui sera l'objet du prochain chapitre.

## Chapitre 2

### Le problème de la *stásis* dans la Grèce Antique

#### 2. Introduction

Selon son origine étymologique, le mot grec *stásis* (de *histemi*) désigne l'acte de se lever ou de se tenir fermement en position debout<sup>94</sup>. Dans la tragédie, *stasimos* est le moment où le chœur se tient immobile et parle ; le mot *stas* renvoie à celui qui prête serment tout en restant debout. Néanmoins, la *stásis* évoque pour un Grec du V<sup>e</sup> siècle surtout la réalité sinistre du meurtre familial et de la discorde dans la cité. On peut s'étonner qu'un mot à l'origine plutôt neutre, voulant dire simplement « position/station », se charge dans un contexte politique d'un sens beaucoup plus complexe et essentiellement négatif. Dans les textes politiques classiques, on le rencontre généralement pour désigner une « faction », mais il peut aussi bien signifier un « parti avec des intentions séditeuses », ou alors une situation de « tension populaire », quand ce n'est pas la « guerre civile » et la « révolution ».<sup>95</sup> La « position » au sens politique est ainsi considérée par les Grecs comme un élément hautement indésirable, une menace à l'harmonie de la cité et un signe de son déclin.

Néanmoins, en dépit de sa condamnation quasi-unanime par les poètes et les philosophes, la *stásis* occupe une place importante dans la vie de la cité. Cette place est évidente quand on pense au fait que la *stásis* n'était pas illégale à Athènes, mais qu'au contraire, il était un droit et un

---

<sup>94</sup> AGAMBEN, Giorgio (2015). *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Stanford: Stanford University Press, p. 23.

<sup>95</sup> BERENT, Moshe. (1998). « « Stasis », or the greek invention of politics », *History of Political Thought*, Vol. 19 (No. 3), p. 332.



devoir pour les citoyens de s'engager dans la guerre civile. La « loi contre la neutralité », que l'on attribue traditionnellement à Solon, obligeait les citoyens à participer à la *stásis* et punissait d'*atimia* (perte des droits civils) ceux qui refusaient de prendre parti durant les hostilités. Cette loi pourrait avoir eu comme objectif de dissuader l'opportunisme de certains citoyens se tenant volontairement en retrait de la chose publique pour ne pas s'aliéner les bonnes grâces des puissants. Certains commentateurs comme N. Loraux et G. Agamben<sup>96</sup> ont adopté une approche plus radicale pour expliquer l'ambivalence de la *stásis* ; ils considèrent la discorde comme une donnée fondamentale de l'équation politique des Grecs de l'Antiquité, au même titre que la *polis* (sphère publique) et l'*oikos* (économie/famille). L'anthropologue J-P. Vernant écrit en ce sens : « (...) aux yeux des Grecs, il était impossible de dissocier les forces de la discorde de ceux de l'union, ni dans la toile des relations humaines ou dans leur conception du monde<sup>97</sup> ».

L'analyse anthropologique de la structure de la cité ouvre une perspective intéressante sur ce problème. Certains chercheurs comme M. Berent<sup>98</sup> et P. Cartledge<sup>99</sup> ont qualifié la cité de « communauté égalitaire sans État », une forme sociale intermédiaire entre la communauté tribale et l'État agraire. Cette hypothèse, surtout dans les travaux de M. Berent, explique la « semi-légitimité » de la *stásis* par l'absence d'institutions coercitives dans l'organisation de la cité. À défaut de moyens publics pour restreindre les ambitions d'un parti séditieux, l'unique moyen pour empêcher une faction de prendre le contrôle de la cité était de le contrebalancer par une autre. La guerre civile aurait par ailleurs servi en l'absence d'un État moderne au sens de Weber

---

<sup>96</sup> LORAUX, Nicole. (1997). « La guerre dans la famille », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, No. 5, Guerres civiles, p. 21-62 ; Agamben 2015, *op. cit.* p. 76.

<sup>97</sup> VERNANT, Jean-Pierre (2007). *Mythe et société en Grèce antique*. Paris: La Découverte, p. 67.

<sup>98</sup> BERENT, Moshe (2000). « Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis ». *The Classical Quarterly*, Vol. 40 (No. 1), pp. 257-289 ; BERENT, Moshe (1998). « « Stasis », or the greek invention of politics » *History of Political Thought*, Vol. 19 (No. 3), p. 331-362.

<sup>99</sup> CARTLEDGE, Paul (1999). « Laying Down Polis Law », *The Classical Review, New Series*, Vol. 49 (No. 2), p. 465-469.

d'expédient pour arriver à des réformes constitutionnelles (*metabole politeias*)<sup>100</sup>. L'hypothèse de la cité sans État comporte toutefois des lacunes plus ou moins importantes qu'il s'agira de soupeser au regard des solutions qu'elles apportent au problème de l'ambiguïté de la *stásis* chez les Grecs de l'époque classique.

Pourquoi faire ce détour par la structure de la cité avant d'en arriver à la *République* ? La réponse simple est de pointer, comme chez Thucydide, les risques d'une interprétation abusive d'un texte antique. Le réalisme politique moderne s'est constitué dans un paradigme social et humain très différent de celui dans lequel Platon a vécu. Hobbes considérait la guerre civile dans son pays natal comme un problème si important que son éradication devait mobiliser l'attention des meilleurs esprits. Sous un certain angle, il semble néanmoins que les désordres politiques dans la cité antique étaient presque normalisés, au contraire de la guerre civile dans la société du XVI où l'État commençait à s'organiser, en grande partie pour y mettre un terme<sup>101</sup>. Ce chapitre a donc pour objectif d'une part d'élucider l'ambivalence de la *stásis* et d'autre part de déterminer si oui ou non il est possible de faire correspondre le conflit dans la *polis* avec le concept moderne de guerre civile, entendu dans un sens réaliste comme une situation non pas complémentaire, mais contraire à la politique.

### **2.1. La cité grecque : une communauté sans État ?**

Qu'est-ce que la cité ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord revenir sur la structure politique de la modernité : l'État. Pour Hobbes, l'État signifie l'établissement d'un « pouvoir commun » capable d'inspirer la terreur à ses membres et par le fait même la concorde civile et la

---

<sup>100</sup> Berent 1998, *op. cit.*, p. 333.

<sup>101</sup> Voir à ce sujet : RAWLS, John (2016) . *Libéralisme politique*. Paris: PUF, pp. xiv-xxxii.

solidarité face aux ennemis venus de l'étranger. La définition hobbsienne de l'État est devenue pratiquement un lieu commun de la modernité. Elle est reprise par le sociologue Max Weber dans une autre définition de l'État devenu célèbre : « l'État moderne est un groupement de domination de caractère institutionnel qui a cherché (avec succès) à monopoliser, dans les limites d'un territoire, la violence physique légitime comme moyen de domination et qui, dans ce but, a réuni dans les mains des dirigeants les moyens matériels de gestion ».<sup>102</sup> D'un point de vue anthropologique, la forme étatique semble toutefois une invention tardive dans l'histoire de l'humanité. Quelle était la structure politique des communautés humaines avant sa création ? La plupart des anthropologues répondront la tribu, une organisation sociale acéphale formée par un agrégat de groupes de parenté. Qu'en est-il de la cité ?

Au premier abord, la *polis* semble ne pas satisfaire aux critères de définition de l'État proposé par Hobbes et Weber. À l'exception de Sparte et de la flotte navale athénienne, les cités grecques ne possédaient pas d'armée de métier. Qui plus est, il ne s'est jamais développé de corps de police dans la *polis*, la chose s'y apparentant le plus était un groupe d'esclaves de propriété publique mis à la disposition des magistrats.<sup>103</sup> A. Lintott relève que les charges de police que nous connaissons aujourd'hui, comme les enquêtes et la protection des individus, étaient assurées par les citoyens eux-mêmes. En règle générale, ces derniers assuraient leur sécurité par l'autodéfense et l'entraide (entre voisins, amis, familles) et les ordres rendus par les tribunaux étaient directement exécutés par les partis concernés.<sup>104</sup> Le défaut d'une force publique possédant

---

<sup>102</sup> Weber 2004, *op. cit.*, p. 47.

<sup>103</sup> À Athènes par exemple, un groupe de trois cents esclaves scythes avait pour vocation de maintenir l'ordre, contrôler les foules et se charger des arrestations. Néanmoins, l'historien E. Badian affirme que ce corps de police avait probablement une fonction plus décorative qu'autre chose. Pour plus de détails sur la « proto police » de Athènes, voir : BADIAN, E. (1970). "Police" in Hammond and H. H. Scullard : *The Oxford Classical Dictionary*, p. 851. ; HUNTER, Virginia J. (1994). *Policing Athens : Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*. Princeton, NJ: Princeton UP, p. 3.

<sup>104</sup> LINTOTT, Andrew. (1982). *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City: 750-330 B.C.* Londres, p. 26.

le monopole des moyens de coercition, en plus des limites importantes de son système judiciaire, donne à penser que la cité était dépourvue d'un appareil d'État.

Plusieurs anthropologues ont conclu de cette absence d'institutions coercitives que la *polis* était essentiellement une tribu sous une forme plus complexe. Cette tradition semble soutenue par l'existence à Athènes des *phylai*, *gene* et phratries qui dans une certaine perspective ressemblent beaucoup à un système de parenté (*kinship system*)<sup>105</sup>. *A contrario*, les anthropologues D. Roussel et F. Bourriot rejettent la notion d'une tribu grecque archaïque en indiquant qu'il n'y a aucune trace dans la littérature homérique et archaïque de propriété clanique, de religion clanique, de familles élargies vivant sous un même toit ou de ce que l'assistance dans les vendettas restait à l'intérieur des familles élargies. Dans la *polis*, les associations et l'assistance mutuelle en temps de crise étaient plus ou moins *ad hoc* et dépassaient le cadre familial pour intégrer des relations d'amitiés, d'affaire, de voisinages, etc. La cité résiste ainsi au modèle tribal, dans la mesure où la composition des groupes sociaux y est plus complexe que dans une tribu où les divisions sociales ne font que refléter les séparations entre les groupes de parenté.

Il existe cependant une autre forme de société entre l'État et la tribu que les anthropologues appellent des « communautés égalitaires sans État »<sup>106</sup>. On peut citer en exemple le nomadisme pastoral ou certaines formes de paysannerie située sur des terrains difficiles. Ces sociétés sont caractérisées par un très haut ratio de participation militaire, c'est-à-dire que pratiquement tous les membres de la communauté portent les armes en temps de guerre.<sup>107</sup> Un autre trait important des communautés sans État est qu'elles sont *relativement* égalitaires et que les conflits internes y sont horizontaux plutôt que verticaux, c'est-à-dire entre des groupes similaires ou égaux.

---

<sup>105</sup> La *phylè* est une subdivision du peuple (*Ethnos*). Le terme grec *genos* désigne un groupe de parents et *phratrie* une entité sociale plus large groupant les hommes se revendiquant d'un ancêtre commun.

<sup>106</sup> SCOTT, John. MASHALL, Gordon (2009). *A dictionary of Sociology*. Londres: Oxford University Press, p. 75.

<sup>107</sup> Berent 2000, *op. cit.*, p. 258.

L'anthropologue E. Gellner identifie la présence de stratifications sociales et le conflit vertical (entre riches et pauvres par exemple) comme les qualités propres à l'État agraire :

In the characteristic agro-literate polity, the ruling class forms a small minority of the population, rigidly separated from the great majority of direct agricultural producers, or peasants. Generally speaking, its ideology exaggerates rather than underplays the inequality of classes and the degree of separation of the ruling stratum. This can turn into a number of more specialized layers: warriors, priests, clerics, administrators, burghers.<sup>108</sup>

E. Gellner ne pense pas que ce modèle s'applique à la société grecque qu'il va même jusqu'à qualifier de société sans domination (*domination free society*)<sup>109</sup>. Le sociologue M. Berent reprend cette explication de E. Gellner pour proposer une explication de l'ambivalence de la *stásis* dans la cité sans État. Il souligne la relative égalité de la société grecque par un passage des *Politiques* où Aristote expose une règle de la « classe » moyenne :

Il est donc clair aussi que la communauté politique qui est gouvernée par des gens moyens est la meilleure, et que les cités qui peuvent être bien gouvernées sont celles dans lesquelles la classe moyenne est nombreuse et au mieux plus forte que les deux autres, ou au moins que l'une des deux, car son concours fait pencher la balance et empêche les excès contraires. (IV. 11, 1295b34—39)<sup>110</sup>

Dans cet extrait, le caractère horizontal du conflit entre les classes est mis en évidence. La nature égalitariste et décentralisée de la communauté mise en évidence par le fait que chaque classe peut commander et, comme il faut s'y attendre dans une communauté égalitaire, la force est directement corrélée à la grandeur de la classe.<sup>111</sup> M. Berent insiste sur l'idée que la classe moyenne l'emporte parce qu'elle est suffisamment imposante en nombre, et non parce qu'elle établit un rapport de force avec les autres groupes sociaux. Dans les faits, même si une classe minoritaire voulait prendre le dessus sur les autres, elle n'aurait pas les moyens institutionnels

---

<sup>108</sup> GELLNER, Ernest (2009). *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 9-10.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> ARISTOTE (2015). *Les Politiques*. Traduction et présentation de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, p. 325.

<sup>111</sup> Berent 1998, *op. cit.*, p. 337.

pour parvenir à ses fins<sup>112</sup>. Les groupes engagés dans la *stásis* étaient composés de soldats citoyens et ils n'existaient qu'aussi longtemps que le conflit persistait. Toutefois, il était possible que le parti victorieux choisisse d'imposer un régime tyrannique au reste de la cité. L'installation d'une tyrannie, selon M. Berent, consistait en une tentative militaire pour conserver et centraliser le pouvoir, ce qui revient en termes weberiens à former un État<sup>113</sup>. Il affirme en outre que la *stásis* était redoutée non seulement à cause son caractère explosif et potentiellement violent, mais aussi parce qu'elle pouvait aboutir à l'établissement d'un régime tyrannique. Une ère tyrannique avait pour effet de mettre fin, du moins temporairement, au modèle égalitaire et décentralisé de la cité.

Cependant, il semble y avoir un problème dans l'interprétation proposée par le sociologue de ce passage des *Politiques*. Bien que la notion de « classe moyenne » ait été un véritable sujet de débat entre les philosophes, jusqu'à prendre la place qu'on lui connaît dans l'œuvre politique d'Aristote, cela ne veut pas dire pour autant qu'elle fut une réalité historique. Selon J. de Romilly, la *polis* a de tout temps été profondément divisée entre riches et pauvres, et la notion de classe moyenne n'a jamais servi à désigner une réalité sociale, mais correspondait à une « espérance pour échapper aux maux des guerres civiles »<sup>114</sup>. Toutefois, comme le souligne l'historienne, cela n'empêche pas de penser que l'évolution de la société commençait à donner une certaine consistance à l'idéal des philosophes. Il y avait à Athènes des citoyens qui n'étaient ni très riches, ni très pauvres, mais leur nombre restait marginal et leur pouvoir politique en tant que « classe » était pratiquement nul. Certains auteurs grecs, comme Aristote et Euripide, ont appelé à son

---

<sup>112</sup> Dans la mesure où il n'existe pas une instance du pouvoir (police, armée) qu'elle pourrait accaparer pour écraser les autres classes plus nombreuses.

<sup>113</sup> C'est ce qui arriva deux fois à Athènes dans les dernières années de la guerre du Péloponnèse (411 et 404 BC) où la démocratie fut renversée par une poignée d'oligarques soutenus notamment par Sparte. Voir : MOSSÉ, Claude (1971). *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris: Édition du Seuil, pp. 99-127.

<sup>114</sup> DE ROMILLY, Jacqueline (1987). « La Notion de « Classes moyennes » dans l'Athènes du Ve s. av. J.-C. », *Revue des Études Grecques*, Vol. 100, pp. 1-17.

développement en importance et en nombre, mais cette ambition n'a jamais fait l'objet d'un véritable programme politique. Le concept philosophique de *mesos* selon J. de Romilly avait d'abord et avant tout une signification morale, et ce n'est qu'en ce sens qu'on a pu l'appliquer au monde social. On pourrait ainsi juger à la lumière de ces considérations que M. Berent confond un idéal avec une réalité historique.

### 2.1.1. Contre-argument de l'esclavage

La présence très répandue de l'esclavage dans le monde hellénistique semble contredire la thèse de la *polis* conçue comme une communauté égalitaire sans État. L'historien I. Morris suggère d'appliquer le modèle de l'État agraire proposé par E. Gellner à la cité antique et de la séparer en deux classes, l'une dominante et l'autre dominée. Il y aurait en haut de l'échelle sociale la classe des citoyens et tout en bas celle des esclaves. M. Berent répond que concevoir la classe des citoyens comme un groupe dominant contredit le modèle de E. Gellner, dans la mesure où sa vision de société agraire implique une division du travail. Or, les citoyens n'étaient ni des soldats de métier ni des administrateurs et s'adonnaient plus ou moins aux mêmes travaux que les esclaves. De plus, les esclaves étaient possédés par des individus privés, mais surtout, le *contrôle* des esclaves était assuré par des groupes privés et non par un pouvoir public.<sup>115</sup>

Il n'existait pas dans la cité de milices prêtes à écraser les révoltes d'esclaves pour la raison que ces derniers ne formaient pas un groupe cohérent, comme on pourrait s'y attendre dans une société stratifiée. M. Berent prétend même qu'il n'y a pas d'exemples connus de révoltes

---

<sup>115</sup> Berent 1998, *op. cit.*, p. 338.

d'esclaves dans le monde hellénistique, à l'exception de Sparte<sup>116</sup>. P. Cartledge souligne à cet effet que les esclaves de Lacédémone n'étaient pas un groupe spécifique à l'intérieur de Sparte, mais un peuple entier réduit en servitude. Les Hilotes pouvaient se rebeller parce qu'ils formaient un groupe ethnique cohérent qui pouvait s'appuyer sur le sentiment d'une destinée commune. Aristote écrit d'ailleurs dans *Les Politiques* au sujet des esclaves et de la meilleure manière de les contrôler : « Telle est donc la manière dont le territoire doit être divisé pour les raisons qu'on a dites. Pour les paysans, le mieux, si l'on doit décider selon nos vœux, c'est que ce soient des esclaves qui ne soient ni de même race ni courageux (ainsi seront-ils utiles pour leur tâche et sûrs parce qu'ils n'innoveront en rien) »<sup>117</sup> (7.10, 1330a24-9). La division ethnique entre les esclaves était donc considérée comme une stratégie chez les Grecs pour empêcher les révoltes dans la *polis*, en l'absence d'un pouvoir coercitif. Du reste, les propriétaires assuraient le contrôle de leur main-d'œuvre servile par leurs propres moyens ou bien, en cas de force majeure, grâce aux relations d'entraide entre les citoyens libres.

## 2.2. La loi de Solon et la balance des factions rivales

L'anthropologue R. Cohen affirme qu'un État, pour être considéré comme tel et se distinguer d'un groupe tribal, doit pouvoir se prévaloir d'une hiérarchie stable capable de supporter les effets des luttes de succession. Le chercheur affirme que l'État est un système politique conçu pour empêcher la fission du corps social : « All political systems except true states break up into

---

<sup>116</sup> Contrairement à ce qu'affirme le sociologue, plusieurs révoltes d'esclaves ont été recensées par les historiens de la période hellénistique. On sait par exemple qu'au moins deux soulèvements serviles ont secoué le complexe des mines du Laurion. L'une en 134, est évoquée par P. Orose citant un passage perdu de Tite-Live ; l'autre, plus sérieux, vers 100 av J.-C. est connue grâce à Athénée citant le philosophe Posidonius, qui rapporte « que s'étant révoltés, ils égorgèrent les officiers préposés à la sûreté des mines ; en outre, qu'ils s'emparèrent de la forteresse de Saunion, et fourragèrent longtemps l'Attique ». HABICHT, Christian (1999). *Athènes hellénistique*, Paris: Les Belles Lettres, p. 322. Qui plus est, il existait de nombreux esclaves publics en Grèce ancienne, voir sur ce sujet : ISMARD, Paulin (2015), *La Démocratie contre les experts, Les esclaves publics en Grèce ancienne*. Paris : Seuil.

<sup>117</sup> Aristote 2015, *op. cit.*, p. 489.



similar units as part of their normal process of political activity (...) The state is a system specially designed to restrain such tendencies. »<sup>118</sup>

La tribu en effet a une tendance naturelle à se fragmenter en unités similaires (clan, sous-clan, etc.), mais l'étude du conflit dans la tribu montre qu'à la différence de la *stásis*, l'affrontement horizontal entre les groupes de parenté n'a pas besoin d'être nuisible pour l'ensemble de la communauté. Les processus de fission et de fusion sont en fait des étapes naturelles de son fonctionnement politique. L'anthropologue E. E. Evans-Pritchard observe au sujet de la tribu des Nuer :

The tendency of tribes and tribal sections towards fission and internal opposition between their parts is balanced by a tendency in the direction of fusion, of the combination and allegation of groups. This tendency toward fusion is inherent in the segmentary character of Nuer political structure, for although any group tends to split into opposed parts, this part tends to fuse in relation to other groups.<sup>119</sup>

Il semble ainsi que le conflit soit inscrit au cœur de l'agrégation des groupes de parenté (*relative group*) formant la tribu, sa fonction étant, paradoxalement, de conserver un ordre relatif grâce à une balance entre les factions rivales. E. Gellner, observe :

(...) the order which was there to be found in an anarchic, ungoverned social environment was produced by balanced opposition, by a balance of power... in this kind of society units of different sizes are, as it were, nested in each other; the tribe divides into clans, clans into sub-clans and so on.... No particular level of size is in fact much more important than any other. At each and every level, there is opposition between groups of that particular scale, and the rivalry and opposition of two sub-clans, which keep each of them internally cohesive, does not preclude co-operation as fellow units of the full clan. Balanced opposition can only be sometimes like an adequate explanation of order, if units do exist at every level of size at which conflict is liable to arise.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> COHEN, Ronald (1978). « Introduction » in *Origins of the State: the Anthropology of Political Evolution*, ed R. Cohen and E. Service, p. 4.

<sup>119</sup> EVANS-PRITCHARD, E.E (1940). « The Nuer of the Southern Sudan », in *African Political Systems*, ed. M Fortes and E.E. Evans Pritchard, Oxford, p. 284.

<sup>120</sup> GELLNER, Ernest (1981). *Muslim Society*. Londres: Cambridge University Press, pp. 189-90.

Toutefois, selon les thèses de M. Berent et P. Cartledge, la cité grecque occupe une place ambiguë sur le plan de la classification anthropologique, dans la mesure où elle n'est pas une tribu ni un État. Elle n'en demeure pas moins un système politique au sens de E. E. EvansPritchard, lequel, sans le pôle unificateur de l'État, incline naturellement à la fragmentation. Toutefois, à la différence d'un groupe tribal, la fission (ou *stásis*) n'est pas une étape normale de son activité politique. Comme il a été vu dans la section précédente, la cité était divisée de manière beaucoup plus arbitraire qu'un agrégat de groupes de parenté, elle ne possédait donc pas un réseau de divisions internes préétablies qui en temps de guerre civile pouvaient réguler le conflit et ainsi assurer une stabilité grâce à une balance des opposants.<sup>121</sup> C'est pour cette raison que les troubles politiques chez les Grecs pouvaient se montrer particulièrement dévastateurs.

Ces considérations sur le conflit dans la cité permettent de formuler une hypothèse au sujet de la loi de Solon contre la neutralité. Cette loi, qui menaçait de frapper d'*atimia* les citoyens qui avaient refusé de participer à la *stásis*, n'est pas nécessairement contradictoire avec la réprobation (presque<sup>122</sup>) universelle de la guerre civile. Elle vise une situation où la cité est déjà secouée par des troubles politiques, ce qui implique en quelque sorte que le mal est déjà fait et qu'une faction a déjà entamé son activité destructrice.<sup>123</sup> Dans un contexte d'agitation populaire, seule une autre faction pouvait tenir tête à un regroupement des séditeux en l'absence d'une police ou d'une armée permanente au service du pouvoir en place. La punition d'*atimia* voulait

---

<sup>121</sup> Berent 1998, *op. cit.*, p. 346.

<sup>122</sup> Aristote par exemple soutient que que la *stásis* tenait une place importante dans la dynamique politique de la cité, tout en relevant les risques de la *stásis* et ses dérapages occasionnels, il semble par moment l'identifier à ce qu'aujourd'hui nous appellerions la « désobéissance civique ». E. Rogan écrit : « [la désobéissance civique] constitue un "comportement politique au sens fort du terme, destiné à reconstituer les bases symboliques de l'État" (Balibar, 1998. p. 10). Sans constituer l'essence de la citoyenneté, la désobéissance civique apparaît néanmoins comme une référence nécessaire pour les citoyens, dont ils pourront éventuellement se saisir afin de rétablir la démocratie lorsque celle-ci est menacée ». ROGAN, Esther (2018). *La Stásis dans la politique d'Aristote : La cité sous tension*. Paris: Classiques Garnier. p. 222.

<sup>123</sup> Berent 1998, *op. cit.*, p. 347.

dire que c'était à la fois un privilège et un devoir pour les citoyens de s'engager dans la *stásis*, la réponse à la sédition devant idéalement être une contre-association de citoyens hautement motivés à défendre le bien public. La loi de Solon était donc moins destinée à lutter contre la neutralité que contre l'apathie des citoyens ; quand l'indifférence régnait sur la *polis*, il était probable que le regroupement des insurgés trouve sa contrepartie dans une faction mue par des intérêts privés et non par le souci du bien public, ce qui augmentait considérablement son degré de dangerosité<sup>124</sup>. Ainsi, on aurait tort de penser que la loi de Solon avait pour fonction de légitimer la *stásis* dans la cité comme si elle était une institution politique, à l'instar du service militaire par exemple. Son statut était probablement analogue *ceteris paribus* à celui de l'état d'exception chez les anciens Romains (*senatus ultimum consultum*) ou des clauses sur l'état d'urgence que l'on trouve dans plusieurs constitutions modernes : elle donnait la marche à suivre en cas de troubles civils.<sup>125</sup>

À l'inverse, G. Agamben, sans aller jusqu'à affirmer que la *stásis* était considérée comme un bien public, soutient néanmoins dans son essai *Stasis : Civil War as a Political Paradigm* que la loi de Solon témoigne du rôle fondamental que jouait la *stásis* chez les Grecs. Faisant écho aux thèses structuralistes de la philologue N. Loraux, le philosophe affirme que le conflit, la famille et la cité s'entrelaçaient chez les Grecs de l'Antiquité pour former le tissu de la politique. Les institutions athéniennes comme la loi de Solon et l'amnistie<sup>126</sup> (*amnēstíā*) témoignent de ce que l'attitude des Hellènes vis-à-vis du conflit était à l'opposé de celle des modernes. Les premiers la

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>125</sup> Pour une étude approfondie de l'histoire du concept d'état d'exception, voir les travaux de C. Schmitt, surtout : SCHMITT, Carl (2005). *Dictatorship*. Malden, MA: Polity Press.

<sup>126</sup> Après la guerre civile de 404, Archinus, chef des Athéniens libérés, proclame la réconciliation en recourant à un décret et une prestation de serment interdisant de « rappeler les malheurs ». G. Agamben interprète le serment de l'amnésie moins comme une invitation à « ne pas se rappeler » qu'à « ne pas faire un mauvais usage de la mémoire », autrement dit de ne pas poursuivre les individus pour des crimes commis durant la *stásis* : « [*stásis*] is the unforgettable which must remain always possible in the city, yet which nonetheless must not be remembered through trials and resentments. Just the opposite, that is to say, of what civil war seems to be for the moderns: namely, something that one must seek to render impossible at every cost, yet that must always be remembered through trials and legal persecutions. » Agamben 2015, *op. cit.*, p. 69.

considéraient comme un moment certes difficile, mais inévitable et qui, somme toute, faisait partie de l'aventure politique. Les seconds l'envisageaient comme une situation absolument contradictoire avec la vie civilisée, comme un phénomène contingent et appelant à une solution radicale. Néanmoins, plusieurs indices laissent penser que les thèses de G. Agamben et de N. Loraux, même si elles se situent sur un terrain différent de celui de l'anthropologie, embrassent une conception tribale de la société grecque. Cette conception tribale de la *polis* est particulièrement flagrante dans l'essai de N. Loraux la *Guerre dans la famille* sur lequel se base G. Agamben pour proposer ses propres théories : « (...) Puisse l'historien de la parenté y trouver une occasion de réexaminer l'idée reçue d'un irrésistible dépassement de l'*oikos* par la cité. [...] Il faut, avec les Grecs, s'essayer à penser la guerre dans la famille. Poser que la cité est un *phylon* : il s'ensuit que *stásis* est son révélateur. »<sup>127</sup>. Or, si le statut de la cité comme une société égalitaire sans État est hypothétique, il est probable, comme en témoigne l'organisation complexe de sa structure interne, qu'elle était autre chose qu'une tribu évoluée<sup>128</sup>. Dans la mesure où la *polis* n'était pas un groupe tribal, il devient plus vraisemblable que la guerre intestine se présentait pour Platon et pour Hobbes en des termes similaires : comme un élément en contradiction avec la vie politique, hautement dangereux, et qu'il s'agissait, non pas d'intégrer, mais d'éradiquer par tous les moyens possibles.

### **2.3. Le rôle de la *stásis* dans la *metabole politeias***

L'auteur marxiste G.E.M. de Ste. Croix, dans son ouvrage *Class Struggle in the Ancient Greek World*, développe une conception de l'État grec très proche par certains aspects du modèle de

---

<sup>127</sup> Loraux 1997, *op. cit.*, p. 62.

<sup>128</sup> Nous restons dans le paradigme de la tribu établi par E. E. Evans -Prichard comme comme agrégat de groupe de parenté . Toutefois, cette définition et la notion de tribu en général a été contestée et demeure aujourd'hui dans un certain vague conceptuel : « as an anthropological term, the word *tribe* fell out of favour in the latter part of the 20th century. Some anthropologists rejected the term itself, on the grounds that it could not be precisely defined. » BRITANNICA, The Editors of Encyclopaedia (2021). "Tribe". <https://www.britannica.com/topic/tribe-anthropology>. Consulté le 17/08/21.

l'État agraire proposé par E. Gellner. Il y rajoute cependant une composante marxiste, dans la mesure où l'État équivaut, dans sa perspective, au pouvoir organisé d'une classe en vue d'en exploiter une autre<sup>129</sup>. Selon M. Berent, la représentation de l'État agraire comme instrument pour l'appropriation du surplus de production ne se limite pas à la grille d'analyse marxiste. Plusieurs anthropologues acceptent aujourd'hui que l'invention de l'État agraire a joué un rôle important dans l'exploitation des producteurs via la taxation, la conscription et les travaux obligatoires.

Or, l'absence d'un système de taxation direct dans la *polis* est un fait avéré par plusieurs historiens.<sup>130</sup> En fait, non seulement la taxation n'était pas imposée aux pauvres d'Athènes, mais il était un devoir pour les riches de prendre en charge des *liturgies*, des services publics par lesquels ils portaient le poids financier de la vie publique en échange d'honneurs.<sup>131</sup> Le service militaire, par exemple, était une liturgie pour les classes plus aisées. G.E.M. de Ste Croix rétorquerait à cela que le fardeau économique tombait indirectement sur les pauvres, dans la mesure où les riches utilisaient les plus démunis comme main-d'œuvre. Néanmoins, comme dans le cas des esclaves, il s'agissait d'exploitation individuelle basée sur des coutumes ancestrales plutôt qu'une « exploitation d'État » en bonne et due forme, au sens mis de l'avant dans *Class Struggle in the Ancient Greek World*.

Il semble donc que la *stásis* n'était pas un moyen pour acquérir des richesses par l'appropriation directe du surplus de production. Pourtant, dans les *Politiques*, Aristote donne lui aussi une cause

---

<sup>129</sup> DE STE CROIX, Geoffrey E (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. N-Y: Cornell University Press, p. 287.

<sup>130</sup> Il existe toutefois un débat entre les historiens sur cette question : « It is commonly argued in the modern literature that the classical Greeks regarded taxation of citizens or their property as degrading and as a sign of tyranny (Möller, 2007), and that they tried to avoid it whenever possible. Gabrielsen (forthcoming) sees this as a myth, and Migeotte (2003) has collected evidence to show that direct taxes were used in various *poleis* » LYTTKENS, Carl Hampus (2015). *Economic analysis of institutional change in ancient Greece*. Routledge, p. 106.

<sup>131</sup> Berent 2000, *op. cit.*, p. 267.

économique à la *stásis*. Le philosophe y suggère que l'objet de la discorde politique est le profit et l'honneur (V. 1, 1301b36)<sup>132</sup>. Plus précisément, il met en valeur le fait que la *stásis* est une lutte pour l'imposition d'une constitution par laquelle les insurgés veulent obtenir profit et honneur. Mais comment un parti séditieux jugerait-il profitable de précipiter la cité dans la guerre, si ce n'est pour en sortir possesseur du pouvoir d'État ? En quoi le changement de constitution était-il un enjeu économique si important dans le monde décentralisé de la cité grecque ? La conséquence la plus importante du renversement de constitution, selon M. Berent, résidait dans l'augmentation ou la diminution du corps des citoyens. Or, la citoyenneté, en plus des honneurs civils et religieux, apportait des gains économiques considérables ; seuls les citoyens pouvaient posséder des terres ou accéder au trésor public<sup>133</sup>. D'autre part, la constitution établissait les différents offices publics et leur distribution entre les grandes familles. Certains offices pouvaient être accompagnés d'une rémunération (comme celui des jurés athéniens) mais d'autres, simplement considérés comme honorables, pouvaient aussi être l'objet de dispute. Aristote écrit que parfois, le but d'une faction rebelle n'est pas de renverser une constitution, mais de s'accaparer ses offices les plus prestigieux.<sup>134</sup>

Suivant l'hypothèse de la cité sans État, la *stásis* semble même avoir été un mal nécessaire pour procéder à des changements constitutionnels (*metabole politeias*). En effet, en l'absence d'un pouvoir public capable de contraindre les individus, de quelle façon une majorité de citoyens à l'assemblée pourrait-elle imposer sa décision à une minorité ? L'absence d'un « Léviathan » grec implique *de facto* que les réformes constitutionnelles devaient être adoptées presque à l'unanimité. Le consensus entre les membres (*homonoia*) était absolument nécessaire dans une communauté sans État, dans la mesure où la plus petite minorité pouvait précipiter la cité dans

---

<sup>132</sup> Aristote 2015, *op. cit.*, p. 356.

<sup>133</sup> WILL, Édouard (1971). *Le Monde grec et l'Orient, Le Ve siècle (510-403)*. Paris: PUF, p. 421.

<sup>134</sup> Berent 1998, *op. cit.*, pp. 341-342.

les tourments de la guerre civile.<sup>135</sup> Ainsi, toute division à l'assemblée était vue comme dangereuse, en tant qu'elle pouvait annoncer les débuts de la *stásis*. N. Loraux relève ainsi cette « étrange contradiction » par laquelle la politique chez les Grecs va de pair avec son déni implicite.<sup>136</sup>

M. Berent affirme que la *stásis* n'impliquait pas nécessairement la violence, mais que parfois, il ne s'agissait que d'une menace latente dans l'esprit des citoyens.<sup>137</sup> Dans certaines situations où l'issue de la guerre civile pouvait être prédite à l'avance, la menace d'un affrontement pouvait être suffisante pour qu'une réforme constitutionnelle soit décidée en faveur du parti le plus fort. Dans l'éventualité d'un conflit violent, la faction victorieuse imposait par la force ses préférences constitutionnelles au reste de la cité. Ainsi, la *stásis*, malgré sa condamnation par de nombreux auteurs grecs, pouvait servir de moyen semi-légal pour en arriver à des réformes dans la cité, sous réserve bien sûr que le parti le plus puissant ne cherche pas à imposer une tyrannie. Une fois les troubles politiques terminés, ce n'est pas un gouvernement au sens de Hobbes qui devait assurer la concorde, mais la mémoire douloureuse du conflit passé en plus des nouvelles dispositions constitutionnelles<sup>138</sup>.

## 2.4. Conclusion

Pour conclure ce chapitre, procédons à une synthèse des éléments les plus importants de la thèse de la cité égalitaire sans État, tout en tâchant de critiquer ses aspects les plus problématiques. La comparaison entre la conception moderne de l'État et le modèle de la cité grecque s'avère tout

---

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> LORAUX, Nicole (1987). « Le Lien de la division », *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, No. 4, p. 104.

<sup>137</sup> Berent 1998, *op. cit.*, p. 343.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 344. — Agamben 2015, *op. cit.*, p. 69. — LORAUX, Nicole (1997). *La cité divisée: L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot, pp. 147-172.

d'abord particulièrement éclairante. Il semble en effet que la *polis*, en l'absence d'institutions coercitives, soit par le fait même dépourvue d'État. Néanmoins, la qualification d'une communauté sans État comme « relativement exempte de stratifications » mériterait d'être nuancée avant de pouvoir être appliquée à *polis*, surtout si ces stratifications sont entendues dans un sens économique. Comme le fait remarquer J. de Romilly, le clivage entre riches (*oligarkos*) et pauvres (*demos*) était une cause fréquente de *stásis* dans la *polis*.<sup>139</sup> Ce clivage avait d'ailleurs déjà été signalé par plusieurs philosophes, dont Aristote, ce dernier ayant proposé comme solution la création d'une solide classe moyenne. Comme il a été vu dans la première section, il semble que cette classe sociale chez le Stagirite ait le statut d'un idéal à atteindre et non celui d'un trait propre à la société grecque. Platon lui aussi fait grand cas de l'écart entre riches et pauvres dans sa philosophie politique. Dans un passage de la *République* sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, le fondateur de l'Académie va même jusqu'à affirmer la première division dans la cité est d'ordre économique. (422e-423a).

De surcroît, même si certains esclaves effectuaient plus ou moins les mêmes travaux que les citoyens et étaient culturellement intégrés dans la cité, un nombre significatif d'entre eux étaient politiquement marginalisés et astreints à des tâches extrêmement pénibles. Par exemple, les mines du Laurion étaient exploitées exclusivement par une main-d'œuvre servile ; si des hommes libres pouvaient côtoyer ces esclaves, c'était uniquement en tant que propriétaires de petites concessions, et essentiellement dans des fonctions de direction<sup>140</sup>. Il y avait donc dans certains secteurs de l'économie de la cité antique une division du travail et même, pour reprendre la terminologie de G.E.M. de Ste Croix, des cas flagrants d'exploitation d'une classe par une

---

<sup>139</sup> De Romilly 1987, *op. cit.*, p. 16.

<sup>140</sup> « Les travaux de mine et de métallurgie au Laurion étaient exécutés par des esclaves. Les hommes libres, citoyens ou étrangers, se bornaient à les diriger ; souvent même ils remettaient ce soin à des intendants. Cependant, il arrivait que des Athéniens, peu fortunés, travaillaient de leurs propres mains dans leurs concessions » ARDAILLON, Édouard (1897). *Les mines du Laurion dans l'Antiquité*. Paris: Ancienne librairie Thorin et fils, p. 90.



autre<sup>141</sup>. La présence de stratifications apparaît ainsi comme un fait trop massif pour être minimisée comme le font M. Berent et les partisans de la thèse de la cité égalitaire. Pour autant que l'on accepte le modèle anthropologique de E. Gellner, il vaudrait sans doute mieux à l'instar de I. Morris catégoriser la *polis* comme une société agraire, même si cette dernière était d'un genre probablement plus égalitariste que celles décrites par l'auteur de *Nations and Nationalism*.

Cela dit, un fois cette correction faite, la perspective ouverte sur la société grecque à la lumière de la définition weberienne de l'État demeure très pertinente. Elle a pour avantage d'expliquer l'ambivalence de la *stásis* de deux manières. D'abord, la *stásis* aurait servi de moyen semi-légal pour arriver à des réformes constitutionnelles dans un système politique où l'unanimité était la norme. Ensuite, la fameuse loi de Solon, laquelle frappait d'*atimia* les citoyens qui avaient refusé de participer à la guerre civile, s'explique aisément dans l'optique proposée par M. Berent. En l'absence d'une force coercitive publique ou d'une balance des factions rivales à chaque degré de la société, une faction séditeuse n'avait en effet d'autres freins que l'opposition d'une autre faction, idéalement formée de citoyens bien intentionnés.

D'autre part, la théorie segmentaire de E. E. Evans-Pritchard montre que les conflits internes dans la tribu n'ont pas besoin d'être délétères. Ils semblent même faire partie de son fonctionnement normal, paradoxalement en vue d'assurer la cohérence interne des clans et l'ordre dans la tribu. Si l'on pense que la cité n'est pas une tribu, alors les conflits entre les groupes sociaux ne sont pas naturels et deviennent une menace pour l'ordre politicoéconomique. Contrairement à une représentation de la *polis* axée sur la dimension familiale, comme celle de N. Loraux, de G. Agamben ou de J.-P. Vernant, la thèse d'un dépassement de l'*oikos* dans la *polis* semble essentielle pour comprendre la particularité anthropologique de la cité et le rôle que

---

<sup>141</sup> « The forms of exploitation which I have called indirect, on the other hand, were applied by the state (...) for the collective benefit of (mainly) the propertied class, above all to persons of at least nominally free status who were small independent producers. », De St. Croix 1981, *op. cit.*, p. 205.

jouait la *stásis*. La composition des groupes sociaux dans la cité excédait de beaucoup la logique d'un système de parenté pour intégrer les dimensions économiques, culturelles, religieuses et politiques propres à la vie civilisée. C'est pour cette raison que les affrontements entre les factions dans la cité pouvaient s'avérer extrêmement chaotiques, jusqu'à menacer la survie de la communauté politique. Il s'ensuit que la *stásis* était probablement un problème aussi grave et significatif pour Platon que la guerre civile l'était pour Hobbes.

## Chapitre 3

### Vers une interprétation réaliste de la *République*

#### 3. Introduction

Après nous être penché sur la tradition réaliste contemporaine et le problème de la *stásis* dans l'Antiquité, ce dernier chapitre aura pour objectif de montrer la possibilité et la pertinence d'une interprétation réaliste de la *République* de Platon. Le réalisme en philosophie politique contemporaine, pour rappel, est une doctrine considérant la politique comme une sphère indépendante de l'activité humaine, fonctionnant à partir de normes et de valeurs qui lui sont propres. Le réalisme s'oppose à la méthode idéaliste consistant à construire des systèmes éthiques sur lesquels les politiciens devraient baser leurs actions : *politics is applied ethics, as the saying goes*. On a l'habitude de faire remonter l'idéalisme politique à la philosophie de Platon, c'est pourquoi une interprétation réaliste de la *République* semble *a priori* une entreprise contreintuitive.

Rappelons le double objectif de la première partie de mémoire : en un premier temps, clarifier le concept de réalisme en philosophie politique en le distinguant d'une part du sens qu'il prend dans la discipline des relations internationales et d'autre part d'une attitude cynique vis-à-vis des affaires humaines avec lequel on l'a souvent confondu, la *Realpolitik* ; en un second temps, montrer qu'il n'est pas pertinent d'appliquer ce « nouveau réalisme » à la pensée politique de Platon. B. Williams, à la suite de Hobbes, pose comme point de départ de la politique la question de l'ordre et de la stabilité sociale. Comme il a été vu dans le chapitre précédent, il est fort

probable que cette question se présentait avec la même urgence pour les Grecs de l'Antiquité que pour les Modernes.

Dans la *République*, Platon se propose de partir à la recherche du concept de justice. La définition à laquelle il aboutit se présente au premier abord comme le principe d'harmonie entre les différentes fonctions de l'âme. Néanmoins, le philosophe en arrive à cette définition après de longues considérations qui vont de l'origine de la vie en société jusqu'aux détails de l'organisation de la cité idéale, dans laquelle la justice se présente sur le plan politique comme un principe d'harmonie entre les classes sociales. Certains interprètes comme G. Leroux<sup>142</sup> et K. Popper<sup>143</sup> ont vu dans la conception platonicienne de la justice politique une tentative de réponse philosophique aux tourments de la *stásis*, ce qui n'est pas sans faire écho avec la première question politique de B. Williams. D'autres comme J. Annas<sup>144</sup> et R. Waterfield<sup>145</sup> considèrent en revanche que la *République* est d'abord et avant tout un dialogue moral, proposant en son cœur un argument eudémoniste sur le bonheur de la vie du juste.

Ce chapitre s'efforcera donc en premier lieu de présenter et de mettre en contexte la notion de justice telle qu'elle apparaît dans le texte de la *République*. En second lieu, les arguments en faveur d'une interprétation morale du dialogue seront confrontés à ceux qui défendent une lecture politique et contextuelle du dialogue. Nous tenterons de démontrer que l'argument politique de Platon est irréductible à la dimension morale de son œuvre et qu'il y a même de bonnes raisons de penser qu'il existe dans la *République* une réflexion politique au sens réaliste

---

<sup>142</sup> Leroux 2002, *op.cit.*, pp. 14-15.

<sup>143</sup> Popper 1962, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>144</sup> Annas 1999, *op. cit.*

<sup>145</sup> Platon 1993, *op. cit.*, p. xvi.

du terme autonome de sa pensée éthique<sup>146</sup>. Cette hypothèse sera approfondie dans une troisième section par une étude comparative entre les idées de Platon et de Hobbes, lesquelles, malgré leurs différences importantes qu'il ne s'agit pas d'ignorer, montrent à certains égards d'étonnantes similitudes. En conclusion, la distinction entre réalisme et *Realpolitik* sera approfondie à travers l'essai controversé de K. Popper *La société ouverte et ses ennemis*, lequel, en dépit des nombreuses critiques qu'il a pu recevoir, offre néanmoins ce qui, dans l'érudition considérable produite autour de l'œuvre de Platon, se rapproche le plus d'une lecture réaliste de la *République*.

### 3.1. La justice dans la *République*

La recherche de l'essence de la justice est, comme chacun sait, le grand thème de la *République* (qu'on retrouve classiquement sous-titré *De la Justice*). Le mot grec *dikaiosynē* recouvre un vaste champ sémantique incluant à la fois la justice comprise comme droiture morale et « l'équité et l'égalité dans le système des droits et la répartition sociale de la richesse »<sup>147</sup>. La justice s'oppose chez Platon à la *pleonexia*, l'appétit du gain, un dérèglement de l'âme d'où procède la quasi-totalité des comportements immoraux. Dans le *Timée*, cette cupidité insatiable est liée à la partie la plus basse de l'âme, l'*epithumia*, que Platon situe sur le plan physiologique dans les environs du ventre et du bas ventre (70b-71a)<sup>148</sup>. Au livre IX de la *République*, Socrate utilise une métaphore bovine pour décrire l'homme en proie à la *pleonexia* :

Ils ne sont comblés par l'être qui existe réellement, ils ne goûtent jamais un plaisir qui soit ferme et pur. Bien au contraire, le regard constamment tourné vers le bas, à la manière du bétail, ils sont penchés vers le sol et ils vont pâturant de table en table, s'engraissant et copulant. Ils se querellent

---

<sup>146</sup> Déterminé par une normativité et des valeurs internes au politique, comme l'ordre, la sécurité et la stabilité sociale.

<sup>147</sup> Leroux 2002, *op. cit.*, p. 55.

<sup>148</sup> PLATON (2017). *Timée - Critias. Traduction et présentation par Luc Brisson*. Paris: GF Flammarion, p. 184.

pour obtenir ces choses-là, ils s'encornent mutuellement, ils se blessent à-coup de sabots de fer, ils se tuent avec leurs armes, emporté par leur insatiabilité. C'est qu'ils ne sont pas remplis d'êtres réels ni ce qui en eux existe réellement ni la demeure qui le contient. (586a-586b)

Comme Socrate le mentionne à la fin de l'extrait, l'appétit du gain engendre un fort sentiment d'animosité entre les hommes. Platon insiste sur la *pleonexia* précisément parce qu'il s'agit d'une passion anti-politique qui conduit à l'inconduite, au désordre civil et à terme au naufrage de la cité. À la partie désirante (*epithumia*) s'oppose la raison organisatrice (*logos*) qui agit en quelque sorte, dans l'âme humaine, comme son pôle opposé. Entre les deux, Platon postule l'existence d'une partie intermédiaire, le « *thumoeides* »<sup>149</sup>, d'où procèdent l'orgueil et le désir pour les honneurs. À ces trois parties de l'âme correspondent trois vertus : la modération, la sagesse et le courage (IV, 436a-444a).

La justice est la vertu suprême, *le principe d'harmonie* entre les fonctions de l'âme, son rôle est d'assurer que chaque partie reste à sa place et remplit sa fonction propre. Au livre II de la *République*, Socrate propose une reconstitution conjecturale de l'origine de la cité ; il part du constat anthropologique de l'impossibilité pour l'homme de subvenir seul à ses besoins. Les hommes se seraient donc associés entre eux pour former une communauté où chacun se serait concentré sur une tâche spécifique : le cordonnier ferait les souliers, le tisserand fabriquerait les vêtements, le paysan récolterait les céréales, etc. Ce principe de spécialisation aurait été appliqué à l'origine en vertu d'un souci d'efficacité dans la production des biens nécessaires à la survie de la communauté (370b-370c). Plus tard, au livre IV, Socrate affirme que la justice est quelque

---

<sup>149</sup> Ce mot en grec a une signification large et aucune traduction ne fait consensus. G. Leroux (2002) rend les termes grecs *thumos* et *thumoeides* de différentes manières : « une espèce d'ardeur proche de la colère » (375a), « ardeur morale » (411a) pour *thumoeides*, « colère » (375b), mais aussi « cœur » (440c) ou même « passion » (606d) pour *thumos*. La traduction anglaise de A. Bloom (1991) traduit *thumoeides* et *thumos* par les expressions « *spirit* » ou « *spiritedness* ». La traduction des *Lois* par Thomas Pangle (1980) rend *thumos* par « *spirited anger* » et *thumoeides* par « *spiritedness* ». Aucune de ces expressions n'arrive à restituer la complexité du terme grec. Voir sur ce sujet : DESTREÈ, P. (2011). « Poetry, Thumos and Pity in the Republic », in *Plato and the Poets*, Leiden and Boston, Brill, p. 267-282. — FRÈRE, J. (2004). *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*. Paris: Kimé

chose d'analogue au principe de spécialisation de l'action des hommes, mais appliqué à la vie intérieure de l'individu :

La vérité est que la justice était apparemment quelque chose de ce genre (*au principe de spécialisation*), à la différence près qu'elle ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches : que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes les autres, mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même et s'ordonne lui-même, qu'il devienne un ami pour lui-même, qu'il harmonise les trois principes existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale. (443d-443e)

L'action juste n'est donc pas une action concrète et extérieure, mais un acte prenant place dans l'intériorité du sujet et dont la réussite ne concerne pas le gain matériel ou la reconnaissance sociale. La vertu de justice a pour effet d'unifier toutes les dispositions autour du gouvernement de la raison et d'étendre cet arrangement à l'usage que l'homme fait de son corps, des possessions extérieures et des affaires publiques comme privées, lesquelles, sans la justice ou le savoir de leur usage, n'ont aucune valeur en elle-même. La justice stabilise l'âme d'une manière qui est conforme à ce que l'homme doit être, mais cet ordre ou cette activité (*praxis*) est elle-même garantie en amont par la possession de la sagesse (*sophia*) qui préside au maintien de la justice<sup>150</sup>.

Aux trois parties de l'âme (désirante, ardente, rationnelle) et à leur vertu correspondante (modération, courage, sagesse), Platon associe encore trois domaines de l'activité humaine qui en constituent les manifestations extérieures<sup>151</sup>. Il y a d'abord la production des biens matériels dont

---

<sup>150</sup> MONTEILS-LAENG, Laetitia (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classique Garnier, pp. 130-132.

<sup>151</sup> COOPER, John. Cooper (1984). « Plato's theory of human motivation », *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1 (No. 1), pp. 3-21.

s'occupe la classe des producteurs (paysans et artisans) ; ensuite, les charges de police et la protection contre les ennemis de l'extérieur qui revient à la classe des auxiliaires armés ; finalement, la gouvernance de la cité qui est l'apanage des rois-philosophes. Sur le plan politique, la justice prend la forme d'une organisation hiérarchique garantissant le bon fonctionnement et la stabilité de la cité. Ce découpage hiérarchique de la communauté politique et le principe d'harmonisation qu'il suppose signifie de façon négative une absence de conflit entre les groupes sociaux. La paix dans la *polis* est assurée par la juste tripartition des classes (434 b-c) et par un pouvoir politique assignant à chaque citoyen la place qui lui est naturellement destinée. On voit ainsi que la justice de Platon est indissociable d'une certaine notion d'organicité, au sens où chaque partie de la communauté politique fait office d'organe assurant le bon fonctionnement et le maintien de l'organisme tout entier. Cette notion de justice pourrait à la rigueur être qualifiée de distributive, dans la mesure où chacun reçoit ce qui lui revient (position sociale, richesse, honneur, etc.) à condition que chacun reste à sa place et s'occupe de ses propres affaires.

Après ces considérations, il semble naturel d'aborder le concept de justice dans la *République*, d'abord en son sens moral, puis dans ses implications politiques. C'est d'ailleurs le point de départ de Socrate ; l'enquête sur la justice commence à un niveau éthique ou individuel. L'élargissement à la perspective politique n'est envisagé que dans l'espoir de pouvoir mieux discerner une notion qui, à l'échelle individuelle, est invisible<sup>152</sup>. Autrement dit, les réflexions sur la cité sont présentées comme un détour utile en vue de revenir à la justice de l'âme :

Peut-être alors existe-t-il une justice qui soit plus grande dans un cadre plus grand, et donc plus facile à saisir. Si donc vous le souhaitez, nous effectuerons d'abord notre recherche sur ce qui est la justice dans les cités ; ensuite, nous poursuivrons le questionnement de la même manière dans

---

<sup>152</sup> Personne ne peut voir à l'intérieur d'une l'âme.



l'individu pris séparément, en examinant dans la forme visible du plus petit sa ressemblance avec le plus grand. (368e-369b)

Il existe toutefois un débat assez nourri entre les interprètes au sujet de la signification profonde du projet platonicien exposé dans la *République*. Certains, à l'instar de J. Annas et R. Waterfield, ont adopté une approche littérale du texte dont il découle que la *République* s'occupe de questions essentiellement morale et métaphysique. Dans la perspective de R. Waterfield, il faudrait même lire les développements de Platon sur les désordres civils comme des métaphores censées illustrer les turbulences de l'âme<sup>153</sup>. D'autres, comme G. Leroux, S. Menn, M. Lane ou J. Korab-Karpowicz, ont choisi une approche contextuelle et historique. Dans sa préface à la *République*, G. Leroux écrit : « Contrairement à nombre d'interprètes, qu'on croiera dans le commentaire, je ne crois pas qu'on puisse faire de la *République*, une recherche limitée à la nature de la moralité individuelle (...) La *République* est une réponse à la tourmente de l'histoire, et pas seulement aux troubles de l'âme<sup>154</sup> ».

À l'inverse de la perspective « moraliste » de J. Annas et R. Waterfield, le commentaire de G. Leroux aborde le texte comme étant essentiellement de nature politique. Cette école d'interprétation domine aujourd'hui l'exégèse du dialogue platonicien, si bien qu'on voit souvent la *République* qualifiée de « texte fondateur » de la philosophie politique occidentale. Dans le cadre de notre recherche, l'approche politique serait bien entendu la plus indiquée, dans la mesure où elle permet d'aborder l'hypothèse d'un possible réalisme politique platonicien. Néanmoins, plusieurs questions restent à élucider : peut-on élaborer plus que des conjectures sur l'influence qu'aurait pu avoir, par exemple, le déclin d'Athènes sur l'écriture de la *République* ? Ne vaut-il pas mieux suspendre son jugement quand vient la question des influences historiques, considérant que relativement peu d'informations nous sont parvenues de la vie de Platon ? Une

---

<sup>153</sup> Annas 1999, *op. cit.*, p. 82.

<sup>154</sup> Leroux 2002, *op. cit.*, p. 15.

approche rigoureusement « textualiste » semble au premier abord donner raison à la lecture moraliste de J. Annas pour deux raisons ; comme il a été mentionné plus haut, les considérations sur la justice politique sont initiées au départ dans une perspective essentiellement pédagogique ou heuristique.

D'un autre côté, la réflexion sur la cité juste occupe une partie considérable du dialogue ; elle va jusque dans le détail de l'éducation des citoyens, des rites nuptiaux, de la répartition des richesses, des honneurs, du pouvoir militaire, etc. Il semble difficile de relativiser ces dispositions pour en faire des métaphores de la cité juste, et encore davantage à les faire correspondre une à une avec les réflexions éthiques de l'auteur. R. Waterfield, par exemple, suggère que le propos de Socrate sur l'infanticide soit lu comme une métaphore du rejet des idées nuisibles à l'âme<sup>155</sup>. Ce qui ne semble guère crédible. L'argumentaire de J. Annas est plus complexe, mais la systématisme avec laquelle elle écarte chaque considération sur *Kallipolis* comme une réflexion marginale dans l'économie de l'œuvre semble parfois réductrice. De façon plus générale, est-il vraiment possible de détacher complètement l'œuvre de Platon du contexte politique et social qui l'a vu naître ? La *République* semble pourtant regorger de références à la situation historique de la cité et aux enjeux auxquels elle faisait face du vivant de l'auteur, comme celui de la *stásis*. La section suivante sera consacrée à comparer ces deux points de vue, moral et politique, pour déterminer quel type d'approche semble la plus appropriée pour aborder ce texte séminal à tant d'égards de la philosophie occidentale.

### **3.2. Interprétation morale et politique de la *République***

La thèse de J. Annas est simple. La *République* est un texte de philosophie morale cherchant à donner une réponse convaincante à la question suivante : pourquoi une personne devrait-elle agir

---

<sup>155</sup> Annas 1999, *op. cit.*, p. 83.

de façon juste et vertueuse ? L'helléniste reconnaît que son interprétation s'inscrit en faux contre une tradition dominante faisant de la *République* un texte s'occupant de questions politiques. Néanmoins, elle soutient que cette tradition est basée en grande partie sur un présupposé historiquement invérifiable, à savoir, que la *République* serait une réponse philosophique à la crise de la démocratie athénienne :

It is often taken for granted that the Republic was written in the context of, or even as Plato's answer to, contemporary problems of Athenian politics, in particular as Plato's answer to what he saw as the problem of democracy. This idea is, when one examines it, wholly anachronistic, and rests on a number of assumptions which are extremely questionable, and in some cases false.<sup>156</sup>

J. Annas poursuit en exprimant son scepticisme vis-à-vis des sources biographiques convoquées par les partisans d'une lecture politique du dialogue. La plupart des faits biographiques sur Platon nous sont parvenus sous une forme anecdotique, et il serait futile de croire que ces quelques historiettes pourraient aider à la compréhension de ses dialogues. Mais que faire alors de l'autobiographie de la *Lettre VII* dans laquelle Platon fait le récit de ses voyages en Sicile, où il aurait proposé un projet de réforme au tyran de Syracuse<sup>157</sup>? J. Annas répond que l'authenticité de cette lettre n'a pas été démontrée de manière convaincante, et que les critères sélectionnés, comme le style, le contenu philosophique et la plausibilité historique se sont révélés inopérants pour résoudre cette controverse. Qui plus est, écrire une lettre dans le style d'un auteur célèbre était devenu un exercice standard de l'école rhétorique et il vaut mieux voir une « lettre de Platon » comme un exercice d'un certain genre littéraire plutôt que comme un témoignage authentique du philosophe ou même une fraude. L'auteure de *Platonic Ethics, Old and New* soutient que, compte tenu de la pauvreté du matériel historique à la disposition des interprètes

---

<sup>156</sup> *Ibid*, p. 73.

<sup>157</sup> PLATO (1973). *Plato : Phaedrus and The Seventh And Eighth Letters*. Traduction et présentation de Walter Hamilton. London: Penguin Classics, pp. 324-325

modernes, l'attitude appropriée est de « suspendre son jugement » sur la question des rapports entre la vie et l'œuvre de Platon.<sup>158</sup>

Un interprète de l'école contextualiste répondra toutefois que, même si les sources biographiques sont contestables, il est possible d'en faire abstraction et de simplement souligner l'époque extraordinairement instable dans laquelle vécut Platon. Durant sa jeunesse, la guerre du Péloponnèse fit rage dans toute la Grèce.<sup>159</sup> Les affrontements entre Sparte et Athènes durèrent près de vingt-huit ans (431 — 404 av. J.-C.) et le futur auteur de la *République* en avait vingtquatre quand sa cité rendit les armes. Le général victorieux Lysandre imposa au peuple athénien un régime pro-spartiate qu'on nomma plus tard la tyrannie des Trente. Il s'ensuivit une guerre civile (404 av. J.-C.) d'une violence inouïe d'où les démocrates sortirent vainqueur après huit mois d'hostilités, lesquelles coûteront la vie à deux des oncles de Platon. Une fois la démocratie rétablie et la paix retrouvée (relativement parlant) le maître du futur philosophe, Socrate, fut condamné à boire la ciguë par les démocrates.<sup>160</sup> Ces événements exceptionnels et bouleversants de la vie d'Athènes, additionnés à des sources biographiques certes fragiles, mais accrédités par toute une partie de la tradition, peuvent-ils vraiment être éliminés de l'équation herméneutique ? Cette position pourrait s'avérer difficile à tenir.

On notera en outre même *Politeia*, le titre du dialogue, reste pour partie incompréhensible sans faire référence au contexte historique qui précédera la chute d'Athènes. Le mot grec *politeia* a une vaste signification, il peut désigner soit le régime politique, la constitution ou le fondement du lien politique qui unit les citoyens dans la cité<sup>161</sup>. Platon vécut à une époque marquée par de

---

<sup>158</sup> Annas 1999, *op. cit.*, p. 74.

<sup>159</sup> Mossé 1971, *op. cit.*, pp. 68-127.

<sup>160</sup> Popper 1962, *op. cit.*, p. 24.

<sup>161</sup> Leroux 2002, *op. cit.*, pp. 42-44.

nombreuses guerres (de 490 à 338, Athènes a été en guerre deux ans sur trois)<sup>162</sup> et où les discordes politiques étaient monnaie courante. Il était donc plutôt fréquent chez les auteurs grecs de se questionner sur la nature de la *politeia*<sup>163</sup>, surtout sous l'angle de la question suivante : — quelle était la meilleure constitution en vue de gagner la guerre contre l'ennemi venu de l'extérieur, mais aussi de garantir la paix à l'intérieur des murs de la cité ? G. Leroux écrit : « C'est sur cet horizon de l'effort "constitutionnel" qu'on doit comprendre le projet politique et philosophique de Platon. (...) L'effort de la *République* ne saurait être détaché du contexte historique de la cité. »<sup>164</sup>

Un autre interprète contemporain, S. Menn, s'est penché tout particulièrement sur la question des influences qu'a exercées le modèle constitutionnel de Sparte sur le projet philosophique de la *République*. Il n'a pas été le premier, tant s'en faut, à constater les étonnantes similarités entre la constitution de Lycurge et la cité idéale de Platon. K. Popper et P. Cartledge avant lui ont fait de Platon un admirateur de Sparte, parfois moins dans sa réalité historique autant que dans sa version « enjolivée » telle que décrite par Xénophon dans la *Constitution des Lacédémoniens*.<sup>165</sup> D'autres comme E. N. Tigerstedt ont préféré mettre l'accent sur les différences entre les deux systèmes politiques, différences assez significatives pour supposer des sources d'inspiration indépendantes. S. Menn propose une approche intermédiaire, soulignant les différences et les ressemblances, tout en insistant sur le fait que la question pertinente n'est pas de savoir si Platon était pro ou anti-Sparte, mais plutôt de comprendre pourquoi Platon construit sa cité idéale en opposition, mais aussi à la lumière de la *politeia* des Spartiates<sup>166</sup>.

---

<sup>162</sup> Berent 2000, *op. cit.*, p. 257.

<sup>163</sup> On peut citer à cet effet Aristote, Phaléas de Chalcédoine, Hippodamos de Milet, Protagoras et Hérodote.

<sup>164</sup> Leroux 2002, *op. cit.*, p. 44.

<sup>165</sup> MENN, Stephen (2006). « On Plato's Πολιτεία, », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 21, p. 3.

<sup>166</sup> *Ibid.*

Toutefois, même en intégrant des éléments contextuels pour aider à la compréhension du dialogue, il n'en découle pas nécessairement que *la République* soit un ouvrage de nature politique. J. Annas affirme que l'habitude répandue dans le monde anglo-saxon de lire le dialogue comme une œuvre politique date du milieu du XIXe siècle. Plus précisément, l'habitude de voir dans la *République* une « réponse aux problèmes ou à la crise que traverse la démocratie athénienne » serait liée aux enjeux auxquels faisait face la démocratie parlementaire à l'ère victorienne :

For it was only from roughly the middle of the nineteenth century that Greek political institutions, especially Athenian democracy, came to the fore as subjects for discussion in a way relevant to contemporary concerns, and Athenian democracy replaced the Roman republic as the ancient model that political theorists found most salient. It was also in the middle of the nineteenth century that study of Plato had a resurgence, especially in the universities and the confluence of the two tendencies can certainly be seen as at least part of the reason for our twentieth century tradition, in the English-speaking West, of seeing the Republic in a mainly political context.<sup>167</sup>

Le texte aurait progressivement été isolé du reste du corpus platonicien et son contenu aurait fini avec le temps par acquérir un sens surtout politique. Or, cette tendance a conduit aux interprétations les plus extravagantes, allant de la lecture profascisante de K. Popper à celle de J. S. Mill qui y voit l'amorce d'une méritocratie libérale. Le fait qu'on ait pu récupérer la *République* pour en faire le manuel de toutes les idéologies, même les plus contradictoires, montre pour J. Annas que l'interprétation politique n'est probablement pas la meilleure pour saisir l'essence du dialogue<sup>168</sup>.

Pourtant, il semble que les premières lectures critiques de la *République*, *l'Éthique à Nicomaque* et les *Politiques* d'Aristote, non seulement embrassent la nature politique de l'œuvre, mais

---

<sup>167</sup> Annas 1999, *op.cit.*, p. 79.

<sup>168</sup> La philologue affirme en outre que dans le monde antique, la *République* était considérée essentiellement comme une contribution à la philosophie morale. Alcinoos, un penseur de l'époque médio-platonicienne, écrivait que de tous les dialogues platoniciens, la *République* était celui dans lequel la doctrine eudémoniste était exprimé le mieux et de la manière la plus complète. Le fondateur de l'école stoïcienne, Zénon de Citium, a écrit sa *République* en réponse à celle de Platon, et la cité idéale qu'il met en lumière n'est aucunement destinée à des fins pratiques, mais plutôt à illustrer et faire comprendre la nature de l'homme vertueux. *Ibid.*

entreprennent de critiquer certains aspects des idées qui y sont proposées. Si l'on considère les échos de l'ouvrage dans les dialogues tardifs de Platon, la signification politique de la *République* devient encore plus manifeste. D'abord, il y a certainement un lien de continuité entre la *République* et le *Timée*, lequel s'ouvre sur cette remarque : « Hier donc, si ne m'abuse, les propos que je tenais sur l'organisation de la cité portaient pour le principal sur cette question : quelle était, selon moi, la constitution la meilleure et quelle sorte d'hommes elle exigeait. » (17b-d.)<sup>169</sup>. Ensuite, dans les *Lois*, plusieurs idées restent incompréhensibles sans une connaissance préalable de la *République*. Même si le dernier dialogue de Platon est davantage axé sur la législation, et en général s'occupe de problèmes plus concrets, son contenu s'inscrit en droite ligne avec la *République*. G. Leroux écrit :

Le lecteur de la *République* comprend souvent mieux le sens d'une proposition s'il en voit la portée dans les *Lois* : ces deux œuvres s'interprètent l'une par l'autre. Toutes deux sont motivées pas le projet de contrer l'arbitraire des lois, de vaincre la sophistique et d'assurer à l'ordre politique des fondements autres que la violence et la coercition.<sup>170</sup>

On pourrait arguer néanmoins que les idées exposées dans la *République*, et cela vaut aussi pour le *Politique* et les *Lois*, devraient être dissociées de l'histoire politique d'Athènes au regard des fondements mêmes de la philosophie de son auteur.<sup>171</sup> Platon refuse en effet à l'histoire et aux témoignages des individus le statut de connaissances (VII, 538d) ; les développements des livres VIII et IX sur le déclin de *Kallipolis* ne sont pas une reconstitution historique, mais une typologie des constitutions possibles. J. Annas affirme que ces types de constitutions seraient incompréhensibles sans une connaissance préalable du modèle tripartite de l'âme<sup>172</sup>. Ces développements tiennent en outre une place périphérique dans l'œuvre et ont pour fonction de

---

<sup>169</sup> PLATON (2017). *Timée - Critias. Traduction et présentation par Luc Brisson*. Paris: GF Flamarrion, p. 98.

<sup>170</sup> Leroux 2002, *op. cit.*, p. 25.

<sup>171</sup> Annas 1999, *op. cit.*, p. 75.

<sup>172</sup> *Ibid.*

mettre en lumière certains aspects plus subtils de son éthique. M. Lane manifeste son désaccord sur ce sujet ; Platon n'utilise pas seulement la politique comme instrument pédagogique pour servir ses fins éthiques ; il cherche authentiquement à inventer une science politique pouvant exposer pourquoi pratiquement tous les arguments politiques de son époque ne sont que des sophismes plutôt que des expressions de la vraie philosophie. C'est dans la *République* que Platon invente un langage conceptuel, enraciné dans la psychologie, l'épistémologie et la métaphysique, dans lequel il pourra articuler une profonde critique non seulement de la démocratie, mais aussi de tous les régimes politiques existants, comme étant indifférents aux valeurs, à la vertu et à la connaissance.<sup>173</sup>

Cela dit, même si l'on admet que la *République* est un dialogue à propos de la politique, est-il raisonnable d'y voir un projet « profondément réformateur » comme l'écrit G. Leroux ? Que faire alors du caractère par moment irréaliste, voire fantaisiste, des propositions que l'on trouve dans la *République*, à l'instar de la communauté des femmes et des enfants chez les Gardiens ? J. Annas souligne un passage du livre V où Socrate affirme que la question de la possibilité ou de l'impossibilité de fonder *Kallipolis* est superflue, car sa fonction est de permettre à l'individu de comprendre une idée relative à la moralité qu'il pourra ensuite faire sienne :

Plus tu tiendras pareils propos, dit-il moins nous te laisserons te taire sur la manière dont cette constitution politique peut en venir à exister (...) — Eh bien donc, repris-je, il faut d'abord se remettre en mémoire ceci : c'est en recherchant ce qu'est la justice et l'injustice que nous en sommes arrivés là. — Oui, il le faut. Mais encore ? dit-il. — Rien. Mais si nous découvrons ce qu'est la justice, jugerons-nous que l'homme juste ne doit aucunement différer de la justice, mais lui être à tous égards conforme ? (472b-472c)

Ce passage rappelle l'extrait du livre II cité dans la section précédente (368e-369b) où Socrate assure s'engager dans l'étude de la justice au niveau de la cité de manière temporaire, en vue de

---

<sup>173</sup> LANE, Melissa (2012). « Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws » in *A Companion to Ancient Philosophy Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws*. Wiley-Blackwell, p. 173.



clarifier la nature de justice de l'âme à laquelle il revient plus tard. À la fin du livre IX, la cité idéale est identifiée à nouveau comme un modèle appartenant à l'intériorité du philosophe :

— Je comprends, dit-il, tu parles de la cité dont nous venons d'élaborer les fondations, une cité qui existe certes dans nos discours, mais je ne crois pas qu'elle existe en quelque endroit sur terre.  
— Mais, dis-je, il en existe peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui souhaite le contempler et, suivant cette contemplation, se donner à lui-même des fondations. Que cette cité existe quelque part, ou qu'elle soit encore à venir, cela ne fait d'ailleurs aucune différence (...) (592b-594a)

Il s'ensuit que le langage politique de la *République* s'applique à la vie interne de l'aspirant philosophe, et que la cité idéale est un modèle pédagogique destiné à aider l'âme dans son cheminement moral. Bien que cet extrait semble donner raison à J. Annas, on pourrait rétorquer que la conclusion de Socrate vient à la fin de l'exposé sur les régimes dégénérés et qu'elle correspond au terme d'un argument portant sur le bonheur du juste, opposé au prétendu bonheur du tyran. Cette conclusion concerne la priorité de la vie philosophique, en parfaite symétrie avec la justice dans la cité, et non un quelconque retrait de Platon sur la question politique<sup>174</sup>. La teneur apolitique de ces passages peut d'ailleurs être contrebalancée par les propos des livres V (473c) et VI (499b), où Socrate mentionne explicitement que l'épanouissement moral de l'individu dépend de l'avènement historique de *Kallipolis*.

Plus important encore dans le cadre de ce mémoire, G. Leroux affirme qu'une lecture morale de la *République* comme celle de J. Annas est forcée de passer sous silence les éléments qui associent la justice à son contexte politique, et surtout à l'élimination de la *stásis*. Le conflit politique est le fil conducteur de l'argument allant de la cité primitive exposé au livre II à la définition de la justice d'abord comme harmonie entre les classes, puis comme concorde de l'âme à la fin du livre IV. Tout comme la *polis*, Platon assigne, au livre II, une cause économique

---

<sup>174</sup> Leroux 2002, *op. cit.*, p. 715.

à la guerre, mais contrairement à la cité qui a été créée en vue de l'autosuffisance, la guerre est née du penchant pour les richesses. Quand la *pleonexia* et le goût du luxe règnent dans la cité, il s'ensuit des expéditions militaires motivées par la convoitise et le désir d'accumuler des biens inutiles. Platon va faire ainsi correspondre le désir d'expansion territoriale causé par la *pleonexia* avec les premiers signes de l'injustice<sup>175</sup>. Toutefois, même si Socrate répond à ses interlocuteurs que « nous avons découvert l'origine de la guerre dans ce qui produit pour les cités les maux les plus grands (la *pleonexia*) » (373e-374a), il ne procède pas à une condamnation univoque de la guerre. Au livre V, le sage, après avoir fait la distinction entre guerre externe (*polemos*) et dissension (*stásis*), affirme :

(...) dans cette dissension, telle que nous nous accordons à la reconnaître de nos jours, s'il se produit où que ce soit quelque chose de ce genre et qu'une cité se divise, si les deux parties ravagent réciproquement leurs champs et incident leurs maisons, on jugera que la dissension interne est chose abominable et qu'aucune d'entre elles n'aime la cité (...). Ce qui semble par ailleurs une action mesurée, c'est pour les vainqueurs de piller la récolte des vaincus (...) (470d-470e)

Il y a donc des conflits entre les cités, même quand ils sont menés pour des motifs économiques, qui sont louables et bénéfiques, alors que les guerres intestines sont toujours nuisibles. Il apparaît même au livre IV que l'absence de discorde politique est non seulement l'apanage de la cité juste, mais un critère de définition de la *polis* :

Bienheureux sois-tu, dis-je, si tu crois que toute cité autre que celle-là même que nous avons établie mérite d'être appelée « cité » ! — Mais que veux-tu dire ? dit-il. — C'est une dénomination plus étendue, dis, je qu'il faut donner aux autres cités. Chacune d'elles constitue en effet une multiplicité de cités, et non pas une seule cité, selon l'expression des joueurs. Il y en a d'abord deux, quelle que soit la cité, en guerre l'une contre l'autre, la cité des pauvres et la cité des riches (422e-423a)

---

<sup>175</sup> « L'expansion territoriale et les conquêtes motivées par le désir de richesse apparaissent donc comme les premières manifestations de l'injustice : une cité qui saurait se maintenir dans l'état d'austérité développerait-elle l'injustice d'une autre manière ? Platon n'envisage pas cette possibilité : pour lui, le franchissement de la limite des biens nécessaires (373e) constitue le mal originaire. » *Ibid.*, p. 557.

La tension au centre des constitutions ordinaires procède ainsi de l'opposition entre riches et pauvres et dégénère toujours en guerre ouverte, pour autant qu'on leur laisse le temps<sup>176</sup>. Il découle aussi de cette tension que la cité sublunaire n'est pas une, mais double, et que chacune de ses parties n'aspire qu'à nuire à l'autre. Seule *Kallipolis* est la *vraie* cité, une et entière, alors que toutes les autres sont condamnées au fractionnement et à la guerre civile, faute d'être gouvernées par la raison et de pouvoir se prévaloir d'un agencement harmonieux entre leurs classes sociales.

\*

En terminant, soulignons d'abord les mérites de la position soutenue par J. Annas. L'helléniste prend à contre-pied une tradition exégétique dominante qu'elle réussit efficacement à remettre en cause, d'une part en questionnant certains témoignages historiques trop souvent pris pour des vérités absolues, ensuite en mettant l'accent sur la lettre du texte plutôt que sur des conjectures historiques et biographiques, voire psychologiques, pour partie invérifiables. Toute sa méthode consiste à rappeler l'objectif de Platon, tel qu'énoncé au début de la *République* et ailleurs dans le texte : découvrir l'essence de la justice de l'âme et montrer la supériorité d'une vie conforme à la justice. De quel droit l'interprète moderne peut-il ignorer le dessein explicite de l'auteur et minimiser la signification morale de l'œuvre au profit d'une interprétation politique ? Une lecture comme celle de G. Leroux, de S. Menn, de M. Lane et de tant d'autres s'appuient sur le présupposé que le philosophe cherchait dans son dialogue à offrir une solution pratique à la crise de la démocratie athénienne. Or, ce présupposé fait problème, car il n'existe aucune preuve historique significative pour corroborer cette intuition. La philologue estime ainsi qu'il vaut

---

<sup>176</sup> MARIE, Jean-Bertrand (1999). « De la stásis dans les cités platoniciennes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, Vol. 10, pp. 209-224

mieux suspendre son jugement sur les influences de Platon, cesser de chercher des motifs implicites dans le dialogue et s'en tenir au cadre de recherche de l'auteur.

Cependant, il semble que J. Annas, reprochant à ses pairs de réduire abusivement la dimension morale de l'œuvre, tend elle-même à sous-estimer ses développements politiques. Platon accorde beaucoup de soin à la description de *Kallipolis*, allant de propositions générales comme celle de la tripartition des classes jusque dans le détail de la vie des Gardiens. Si la séparation hiérarchique de la cité en trois classes peut aisément correspondre à la division psychique de l'âme en trois parties, il est beaucoup plus difficile de trouver leurs analogons moraux aux propositions politiques plus spécifiques. À quelle dimension de l'âme peut bien correspondre la communauté des femmes, par exemple ? Ou encore, en quoi le cycle des régimes politiques et les erreurs de calcul en lien avec le nombre nuptial qui amorcent la décadence de *Kallipolis*, sont liés à la dynamique de l'âme ? Il est évident que nonobstant les premières indications de Socrate sur son programme de recherche, la conversation finit par prendre un autre cours et donne au discours politique sa sphère d'autonomie propre.

De plus, faire abstraction du contexte de la Grèce classique s'avère une entreprise délicate, tant la structure anthropologique de la cité et les problèmes qui lui sont inhérents informent la doctrine éthique de Platon. La guerre est identifiée au livre II comme la première manifestation de l'injustice et même si le conflit interpoliade est partiellement excusé au livre V, la discorde politique reçoit une condamnation sans appel. La stásis et la guerre d'expansion forment donc une partie importante de l'idée de justice développée dans la *République*. D'autre part, plusieurs éléments historiques peuvent être repérés en filigrane du dialogue : l'influence de Sparte, la critique du régime démocratique, la mobilisation intellectuelle de l'époque autour de la question de la *politeia*, etc. Même en laissant de côté la question de l'authenticité de la *Lettre VII* et plus généralement celle de la fiabilité des témoignages qui nous sont parvenus sur la vie de l'auteur,

ces références contextuelles sont des indicateurs importants quant au sens profond du dialogue, et en dépit du fait que la méthode platonicienne est supposée faire fi des données de l'expérience, il est évident que la *République* est une œuvre de son temps.

Après avoir exposé les arguments pour une interprétation morale du texte et la réponse des interprètes favorables à une lecture politique et contextuelle, il semble que ce soit cette dernière option qui soit la plus appropriée. Toutefois, il ne s'agit pas ici de renverser complètement l'interprétation morale de J. Annas pour réduire la doctrine éthique de Platon à sa politique<sup>177</sup>. Le but de cette section était de montrer qu'une interprétation politique du dialogue était la plus adéquate. Maintenant, il est possible en utilisant les outils conceptuels du réalisme contemporain de considérer que les dimensions éthiques et politiques dans la *République* existent côte à côte de manière orthogonale, sans nécessairement que l'une se subordonne à l'autre. Il suffit d'avoir distingué un argument politique au sens radical de B. Williams (motivé par la question de la sécurité et la stabilité sociale) chez Platon pour pouvoir passer à l'évaluation de l'hypothèse du réalisme politique dans la *République*. Poursuivons sur cette voie par un exercice somme toute plutôt inédit dans l'histoire du commentaire sur le grand dialogue platonicien en croisant les idées du philosophe athénien avec celles du co-fondateur du réalisme politique : Thomas Hobbes.

### **3.3. Étude comparative : Hobbes et Platon**

La comparaison entre Hobbes et Platon, respectivement les pères spirituels de l'approche réaliste et idéaliste en philosophie politique, peut sembler, au premier abord, paradoxale. Néanmoins, Hobbes lui-même dans sa préface au *De Cive* et dans sa conclusion à la deuxième partie du

---

<sup>177</sup> Cette avenue sera néanmoins explorée dans la dernière section de ce mémoire au travers des thèses de K. Popper, lesquelles forment, en quelque sorte, l'exact contrepoint des thèses de J. Annas.

*Léviathan*, se compare à Platon et invite ses lecteurs à faire eux-mêmes cette comparaison<sup>178</sup>. On a traditionnellement interprété cette invitation en mettant en relief les différences plutôt que les points communs entre les deux auteurs. Il semble pourtant qu'il existe de nombreuses et frappantes ressemblances entre leurs deux systèmes. A. M. Schwartz écrit : « Yet, Plato's and Hobbes's political thought share several additional important ideas (...) Most importantly, both attempted to solve the problem of political stability by constructing an absolute political authority, and both grounded this absolute political authority in reason. »<sup>179</sup>

On pourrait encore ajouter les points suivants ; l'un et l'autre exigent la prise de pouvoir de souverains philosophes pour gouverner la société<sup>180</sup> (473c-474a) ; les deux penseurs mettent en garde contre de trop grandes inégalités entre riches et pauvres<sup>181</sup> et affirment que la division du corps social en factions est la cause principale de la chute des cités/États<sup>182</sup>. La réflexion anthropologique de Hobbes et Platon est essentiellement pessimiste ; tous deux décrivent les hommes comme des êtres cupides, égoïstes, craignant la mort et le déshonneur (586a-586c)<sup>183</sup>. Enfin, les deux philosophes insistent sur la nécessité pour les hommes d'aspirer à une connaissance vraie du politique, mais donnent pourtant au souverain le privilège de mentir à ses

---

<sup>178</sup> LAMB, Robert (1973). « The paradox of system builders: Plato and Hobbes. », *The Johns Hopkins University Press*, Vol. 40 (No. 4), p. 709.

<sup>179</sup> SCHWARTZ. M. Avshalom (2020). *Plato and Hobbes on imagination and political instability*. : <https://junkyardofthemind.com/blog/2020/5/17/plato-and-hobbes-on-imagination-and-political-instability>. Consulté le 8/06/21. L'auteur est un doctorant de l'université Stanford en science politique. Bien que A. M. Schwartz n'ait pas encore beaucoup publié, ses thèses nous ont paru suffisamment pertinentes et crédibles pour être citées à l'intérieur de ce mémoire. Voir aussi du même auteur : SCHWARTZ. M. Avshalom (2020) "Falsehood and Lies in Plato's Political Thought. <https://politicalscience.stanford.edu/events/political-science-departmental-workshop/avshalomschwartz-falsehoods-and-lies-platos>. Consulté le 5/05/21.

<sup>180</sup> Hobbes 2000, *op. cit.*, p. 536.

<sup>181</sup> Lamb 1973, *op. cit.*, p. 719. — Voir le commentaire de Leroux sur la cause économique de l'injustice *supra* p.69.

<sup>182</sup> HOBBS, Thomas (1787). *Le Citoyen ou les fondements de la politique* (De cive). Traduction de l'anglais par Samuel Sorbière. Wikisource, p. 69 — PLATON (2006). *Les Lois: Livres I à VI*. Traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 627d-628b.

<sup>183</sup> Hobbes 2000, *op. cit.*, pp. 187-188.

sujets en vue d'assurer la paix civile<sup>184</sup>. Cette section se donne d'abord pour objectif d'explorer ces similitudes, mais sans omettre certains désaccords de fond entre les deux auteurs. Il ne s'agit pas de prétendre que Hobbes et Platon, à y regarder de plus près, proposaient des idées homologues. Simplement, certaines affinités entre ces deux systèmes de pensée sont incontestables et méritent d'être approfondies pour ouvrir la voie à une interprétation réaliste de la *République*.

Pour Platon, l'unique solution au désordre, à l'instabilité, au conflit incessant qui caractérisaient à la fois la démocratie athénienne et les autres cités grecques était de fonder la politique sur la raison et de donner les rennes de « l'État » aux philosophes :

À moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, où à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie ; à moins que les naturels nombreux de ceux qui à présent se tournent séparément vers l'un et vers l'autre n'en soient empêchés de force, il n'y aura pas, mon ami Glaucon, de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain. (473c-473e)

Hobbes soutenait pour sa part que la seule solution pour résoudre le problème récurrent de l'instabilité politique — à l'image de ceux qu'il avait connus durant la guerre civile en Angleterre — était la création d'un régime autoritaire aux pouvoirs illimités. Toutefois, les interprètes de Hobbes soulignent rarement que, selon l'auteur du *Léviathan*, l'institution d'un État fort ne constitue pas une condition suffisante pour assurer la paix civile. Il faut en outre que parvienne à la tête du gouvernement un « despote éclairé », figure théorique semblable au conseil des rois philosophes de Platon :

(...) et à quelle profondeur se situe la philosophie morale exigée de ceux qui administrent la souveraine puissance, j'en viens à croire que ce travail (mon travail) est aussi inutile que la

---

<sup>184</sup> 414b-414e (noble mensonge), 489e-490b (valeur accordé à la vérité) — Hobbes 2000, *op.cit.*, pp. 296-297 (droit de mentir du souverain), Lamb 1973, *op.cit.*, p. 725 (valeur accordé à la vérité).

*République* de Platon. Car lui aussi pense qu'il est impossible de ne jamais éliminer les désordres de l'État, le changement des gouvernements par la guerre civile, tant que les souverains ne seront pas philosophes.<sup>185</sup>

Ce critère, souvent minoré, qui suppose que le despote soit éclairé, ouvre une perspective inédite sur le projet hobbsien ; le philosophe anglais, à l'instar de Platon, estime que c'est grâce à l'usage de la raison, et non de la force ou de l'autorité, que les hommes pourront se donner de bonnes institutions susceptibles de garantir la paix dans le long terme<sup>186</sup>. Cette dimension normative dans le réalisme politique, tel qu'il s'articule dans la tradition philosophique, invite à repenser un préjugé répandu qui tend à lier la pensée de Machiavel et de Hobbes, soit à une attitude strictement descriptive du phénomène politique (à l'instar du néo-réalisme), soit à une forme de cynisme qui confond l'art de la politique avec l'exercice brute du pouvoir (à l'instar de la *Realpolitik*). Toutefois, cette dimension normative souvent inaperçue dans le *Léviathan* est une partie intégrante de la politique, alors que dans la *République*, l'idéalisme politique de Socrate comprend une dimension métaphysique et éthique.

On remarquera néanmoins que l'approche normative des deux penseurs est limitée par des considérations pratiques sur l'état du monde, notamment sur l'impossibilité de fonder une constitution capable de résister aux outrages du temps.<sup>187</sup>Le travail philosophique de la raison ne peut que ralentir le déclin inévitable de l'État, comme Platon le décrit dans les livres VIII et IX de la *République*. Chez Hobbes, cette loi de l'entropie politique s'explique par le caractère limité de la raison humaine, surtout en rapport avec les dirigeants : « Quand donc ils se défont non à cause de la violence externe, mais de désordre interne, la faute ne se trouve pas chez les humains

---

<sup>185</sup> Hobbes 2002, *op. cit.*, p. 536.

<sup>186</sup> *Ibid*, p. 476.

<sup>187</sup> *Ibid*.



en tant que *matière*, mais en tant qu'ils en sont les *constructeurs* et les ordonnateurs.<sup>188</sup> ». De manière analogue, chez Platon, ce ne sont pas les citoyens ordinaires formant la cité qui amorcent son déclin, mais la « caste » des rois philosophes, dont le sang fini par s'appauvrir pour ne plus laisser que des rejetons dégénérés, dominés progressivement par l'égoïsme, les désirs et la crainte (Livre VIII, 543a-571a).

Toutefois, l'ignorance chez Platon, qui est la cause de la discorde dans *Kallipolis*, ne concerne pas le même objet que dans la pensée Hobbes. Il s'agit des lois entourant les cycles de reproduction et de fécondité de l'espèce humaine, le fameux « nombre nuptial » exposé par Socrate au livre VIII qui, malheureusement, reste inaccessible à la raison humaine :

Or, pour ce qui est de la fécondité et de la stérilité de votre race, ceux que vous avez formés pour être les chefs de la cité, si compétents soient-ils, ne seront pas en mesure, même en alliant le raisonnement à l'observation, d'en discerner le cycle ; ce cycle leur échappera et il leur arrivera d'engendrer des enfants quand il ne le faudrait pas. (546a-546c)

L'ignorance des rapports numériques présidant à l'enfantement du naturel philosophe laissera la cité aux mains de gouvernants certes courageux, mais dépourvus de culture et du désir de connaître. Ces nouveaux maîtres, en raison de leur inculture, ne seront plus capables de distinguer entre elles les races d'or, d'argent et de bronze qui finiront par se mêler et « il en résultera un défaut d'homogénéité et d'harmonie qui, lorsqu'il se produit et où que ce soit, engendre toujours la guerre et la haine. Voici la génération, il faut le dire dont procède la discorde civile, partout où elle surgit et toujours. » (546 d- 547b). Chez Hobbes, le problème se pose différemment ; les hommes, en dépit de leur caractère égoïste et agressif, ont fini par se lasser de la guerre et se sont organisés eux-mêmes en une construction stable, unique et durable, qui est celle de l'État. Toutefois, leur nature peu encline à la coopération nécessite l'intervention d'un « architecte très compétent » pour les maintenir en paix au sein d'une même institution :

---

<sup>188</sup> *Ibid.*

En effet, comme les hommes (...) manquent à la fois de l'art de faire de bonnes lois pour encadrer leurs actions, d'humilité et de patience pour supporter d'être privés de ces aspects rustres et lourdauds qui font leur grandeur du moment, ils ne peuvent être réunis sans le secours d'un architecte très compétent, dans rien d'autre qu'une cabane telle qu'elle ne puisse durer plus longtemps qu'eux-mêmes et doive avec certitude s'écrouler sur la tête de leurs descendants.<sup>189</sup>

La réflexion hobbsienne porte ainsi moins sur le sort et la valeur du *souverain* que sur celle du législateur et du *fondateur des institutions de l'État*.<sup>190</sup> Le genre humain, n'ayant pas accès à un art divin de la législation, ne pourra pas vivre ensemble au sein d'une cité éternelle. Toutefois, encadrée par de bonnes institutions, la société devrait pouvoir prospérer en paix « aussi longtemps que le genre humain, ou que les lois de nature, ou que la justice elle-même qui leur donne vie. »<sup>191</sup>. On relèvera ici l'évocation de Hobbes à une « justice » qui donne vie aux hommes, expression qui n'est pas sans rappeler le « nombre nuptial » et les lois présidant à la reproduction de la *République*. Cette référence subtile à Platon est d'autant plus frappante que, quelques lignes plus loin, l'auteur du *Léviathan* compare les défauts d'une institution politique aux tares héréditaires d'un corps naturel : « Au nombre des infirmités d'un État, je mettrai à la première place celles qui viennent d'une institution imparfaite, et qui ressemblent à ces maladies d'un corps naturel provenant d'une procréation défectueuse<sup>192</sup>».

---

<sup>189</sup> Hobbes 2000, *op. cit.*, p. 477.

<sup>190</sup> On constate ici une différence cruciale entre la réflexion politique des Modernes, axée sur les institutions, et la réflexion politique des Anciens s'intéressant en premier lieu à la vertu politique des dirigeants. Rousseau accordait la même suprême importance que Hobbes au législateur, qu'il situait bien au-dessus du souverain : « Pour découvrir les meilleurs règles qui conviennent aux Nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond (...) Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes. Le même raisonnement que faisait Caligula quant au fait, Platon le faisait quant au droit pour définir l'homme civil ou royal qu'il cherche dans son livre du règne, mais s'il est vrai qu'un Prince est un homme rare, que sera-ce d'un grand Législateur ? Le premier n'a qu'à suivre le modèle que l'autre doit proposer (...) Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des républiques. » ROUSSEAU (2001). *Du contrat social*. Paris: GF, pp. 74-75.

<sup>191</sup> *Ibid*, p. 476.

<sup>192</sup> *Ibid*, p. 477.

Ces considérations sur les limites de la raison sont intimement liées à la réflexion anthropologique chez les deux penseurs. Quoique, dans le cas de Platon, la question anthropologique soit à la fois plus complexe et moins distincte que chez Hobbes, il est raisonnable d'affirmer que les deux penseurs partent d'un constat essentiellement pessimiste sur la nature humaine. Le philosophe anglais place le désir (*endeavour*) au cœur de son anthropologie, dont le plus déterminant d'entre eux est l'instinct de conservation, mais cet instinct n'est pas le simple désir de ne pas mourir. Le *conatus* hobbsien se manifeste par une volonté d'acquérir toujours plus de puissances, volonté qui ne s'éteint qu'avec la mort<sup>193</sup>. L'homme est néanmoins muni d'un esprit calculant<sup>194</sup> qui fait office de *logos* platonicien, mais cet aspect cognitif de la nature humaine n'existe que de manière instrumentale, pour servir les fins égoïstes de la partie désirante. Les membres du genre humain sont en outre relativement égaux en capacités, intellectuelles et physiques, de telle manière qu'ils nourrissent des espérances égales et donc « si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre ». <sup>195</sup>

Dans plusieurs de ses dialogues, Platon affirme que l'homme dépourvu des lumières de la philosophie est pratiquement l'égal d'une bête, consumée par ses désirs et prête à tuer son semblable pour les satisfaire. On se rappellera à ce sujet la citation du livre IV sur l'homme en proie à la *pleonexia* (586a-586b) auquel on pourrait ajouter les considérations aux accents quasifreudiens de Socrate au livre IX :

---

<sup>193</sup> « C'est pourquoi je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort. » *Ibid*, pp. 187-188.

<sup>194</sup> *Ibid*, pp. 110-112.

<sup>195</sup> *Ibid*, p. 222.

De ceux (les désirs) qui s'éveillent durant le sommeil, répondis-je, chaque fois que l'autre partie de l'âme — la partie qui est rationnelle, sereine et faite pour diriger — est endormie et que la partie bestiale et sauvage, repue d'aliments et de boissons, s'agite et repoussant le sommeil cherche à se frayer un chemin et à assouvir ses penchants habituels. Tu sais que dans cet état elle a l'audace de tout entreprendre, comme si elle était déliée et libérée de toute pudeur et de toute sagesse rationnelle. Elle n'hésite aucunement à faire le projet, selon ce qu'elle se représente, de s'unir à sa mère, ou à n'importe qui d'autre, homme, dieu, animal ; (...) et pour le dire en un mot, elle ne recule devant aucune folie ni aucune infamie. (571c-571e)

Cette partie dérégulée de l'âme « terrible, sauvage et sans égard pour les lois » existe chez tous les mortels et même « chez le petit nombre de ceux qui sont selon toutes apparences mesurées, et c'est cela justement qui devient manifeste à travers les songes » (572b-572c). Si l'on peut ainsi remarquer un point de départ pessimiste sur la nature humaine chez Platon et Hobbes, les deux penseurs diffèrent néanmoins dans leurs conclusions. Platon estime qu'en dépit du chaos relatif régnant dans la vie intérieure de la plupart des hommes (tous à l'exception du sage), il est possible d'implanter dans l'âme une contrainte morale par les moyens d'une éducation contrôlée (423e-424a). Hobbes ne croit pas qu'il soit possible de modifier la nature humaine *in foro interno*, mais il estime en revanche que l'institution d'un pouvoir commun possédant le monopole de la violence légitime peut assurer le respect des lois par une contrainte extérieure sur les corps.

Cela dit, à la lumière des considérations anthropologiques exposées dans le chapitre précédent, on pourrait arguer que l'exercice de la coercition tient une part égale chez les deux philosophes, même si elle se manifeste sous des formes différentes. Le concept moderne de politique s'occupe principalement de la régulation de la force<sup>196</sup>, alors que la science des affaires publiques (*ta politika*) chez les Grecs avait une tout autre vocation. Compte tenu du fait que la cité antique ne possédait pas d'institutions coercitives publiques, la morale et l'éducation devaient remplacer

---

<sup>196</sup> GOERNER, E. A. , Walter J. THOMPSON, Walter J. « Politics and Coercion », *Political Theory*, Vol. 24 (No. 4), p. 621.

l'usage de la force. Le conflit entre l'intérêt privé et le bien public devait être résolu par la délégitimation de la cause des particuliers avec pour horizon le modèle d'une société parfaitement homogène, à l'image de la cité idéale de Platon. L'unification toujours approximative de la communauté politique n'était pas garantie par l'État au sens de Hobbes, mais venait plutôt de la contrainte intérieure des citoyens, lesquelles reconnaissaient et acceptaient leurs places dans la cité.<sup>197</sup>

Il est par ailleurs intéressant de noter que la distinction kantienne entre droit et morale<sup>198</sup>, le premier s'occupant de la contrainte extérieure et la seconde de la contrainte intérieure, recoupe parfaitement la différence entre la solution grecque et hobbesienne à la question de l'ordre et de la stabilité sociaux. La solution des Modernes se fonde sur un régime de contrainte externe aux individus et aux groupes et donne ainsi un rôle de premier plan aux concepts de force et de conflit. Les thèses de Hobbes exerceront une profonde influence sur l'un des pères de l'état de droit européen, Puffendorf<sup>199</sup>, ainsi que sur les auteurs de la constitution américaine<sup>200</sup>. À l'opposé, la solution des Grecs de l'Antiquité était basée sur un régime de coercition intérieure, via lequel les inhibitions morales étaient cultivées dans chaque citoyen par une éducation axée sur la tempérance et le respect des lois.

Comme il a été vu dans le premier chapitre (voir *supra* p. 26 ), Hobbes s'inspire des spéculations de la théologie chrétienne sur le monde antédiluvien pour proposer une histoire conjecturale sur les origines de la société. À l'état de nature, les hommes, poussés par la crainte de périr d'une

---

<sup>197</sup> Berent 1996, *op. cit.*, p. 355.

<sup>198</sup> KANT, Emmanuel. *Métaphysique des moeurs première partie Doctrine du droit*. Paris: J . Vrin, p. 88.

<sup>199</sup> SEIDLER, Michael (2021). *Pufendorf's Moral and Political Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/pufendorf-moral/>, consulté le 12/08/21.

<sup>200</sup> COLEMAN, Frank. M (1974). « The Hobbesian Basis of American Constitutionalism.», *Polity*, Vol. 7 (No. 1), pp. 57-89.

mort violente dans la guerre contre leurs semblables, ont cédé leur droit naturel à se défendre par tous les moyens possibles à une puissance tierce, un « Léviathan » au pouvoir grandiose, lequel se charge en retour d'assurer leur protection. Platon propose lui aussi au livre II de la *République* la genèse de *Kallipolis* sous une forme qu'on pourrait qualifier rétrospectivement d'histoire conjecturale. Néanmoins, les raisons que le philosophe athénien suppose derrière la cité primitive ne sont pas les mêmes que celles du protégé des Cavendish. Comme il a été vu au début de ce chapitre, elle a d'abord et avant tout une fonction économique :

Or, selon moi, repris-je, la cité doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses. Vois-tu quelque autre cause à l'origine de la cité ? — Aucune, dit-il. — Dès lors un homme prend un autre homme avec lui en vue de tel besoin, puis un autre en vue de tel autre besoin, et la multiplicité des besoins assemble dans la même résidence plusieurs hommes qui s'associent pour s'entraider : c'est à cette fondation que nous avons donné le nom de cité. Est-ce bien cela ? — Exactement. — Mais quand un homme donne et reçoit, il ne fait cet échange que parce qu'il y voit son intérêt ? — Sans doute. — Eh bien donc ! repris-je, jetons par la pensée les fondements d'une cité ; ces fondements seront naturellement nos besoins. (369 b-c)

Comme le philosophe anglais, Platon ne suppose pas un « instinct grégaire » dans l'espèce humaine qui serait à l'origine de l'association politique des individus. La sociabilité des êtres humains est intéressée et l'économique précède les aspects social ou politique de la vie en commun.

À la différence de Hobbes et de sa conception régaliennne de l'État, dans la cité primitive de Platon, il n'y a ni soldats ni gardiens. La cité est fondée sur le principe de division des tâches et composée d'individus mus par des désirs égoïstes et engagés dans des relations commerciales mutuelles (369c-369d). D'autre part, l'importance primordiale accordée par Hobbes à la sécurité n'est pas aussi déterminante chez Platon. Pour l'auteur du *Léviathan*, dans l'éventualité où le souverain échouerait à offrir une protection adéquate à ses sujets, ces derniers sont libérés de

toutes obligations envers lui : « L'obligation des sujets envers le souverain s'entend aussi longtemps, et pas plus, que dure la puissance grâce à laquelle il a la capacité de les protéger »<sup>201</sup>. Quand l'État s'effondre, chacun retourne à l'état de nature et est libre d'agir comme bon lui semble pour assurer sa protection. Cet aspect de la philosophie de Hobbes a été critiqué depuis les premiers jours de la publication du *Léviathan*, qu'un contemporain de l'auteur, l'évêque Bramhall, qualifiait même de « catéchisme du rebelle »<sup>202</sup>. Pour Platon, cette réserve ultime du contrat social est impensable, dans la mesure où le bien de la cité passe inconditionnellement avant celui des individus (519e). Cette priorité de l'ensemble du corps social sur les éléments qui le composent se manifeste par exemple dans le fait que Socrate considère comme la définition même de l'injustice le fait qu'une personne choisisse de quitter les rangs de sa classe sociale pour en rejoindre une autre et s'adonner à d'autres tâches que celles auxquelles il avait été naturellement destiné (434c-434d). Le philosophe libéral K. Popper, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, accusait d'ailleurs Platon de défendre dans la *République* « une conception collectiviste, tribale et totalitaire »<sup>203</sup> de l'État.

Néanmoins, si c'est bien la partie désirante de la nature humaine qui est à l'origine de l'État civil et de la cité, elle joue toutefois aussi un rôle crucial dans sa chute. Hobbes voit dans le fractionnement de la société en parties adverses la principale cause de l'anarchie et de la guerre civile, et par le fait même des maux les plus graves qui puissent affliger l'humanité : « Cela est manifeste dans les guerres de diverses sectes d'une religion, et dans les diverses factions d'une même république, qui sont les plus cruelles de toutes celles qui se font »<sup>204</sup>. Platon, comme on l'a montré plus haut, nourrit aussi de sérieuses préoccupations au sujet de la *stásis*. Dans la

---

<sup>201</sup> Hobbes 2000, *op. cit.*, p. 351.

<sup>202</sup> SREEDHAR. Susanne. *Hobbes's Moral and Political Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/hobbesmoral/>, consulté le 08/06/21.

<sup>203</sup> Popper 1979, *op. cit.*, p. 95.

<sup>204</sup> Hobbes 1787, *op. cit.*, p. 69.

*République*, il charge les Gardiens en premier lieu de veiller à la paix à l'intérieur de la cité et ensuite de la préserver des ennemis venus de l'extérieur :

Qu'ils (les Gardiens) se mettent en marche pour découvrir sur le territoire de la cité l'endroit le meilleur pour y établir leur campement, là où ils pourront le mieux contenir les habitants de l'intérieur, s'il s'en trouve qui ne veulent pas obéir aux lois, et résister aux attaques de l'extérieur, si l'ennemi attaque le troupeau comme un loup. (415d-416e)

Dans *les Lois*, Platon réitère cette position quant à la priorité de mettre un terme à la *stásis* avec encore plus d'emphase :

Mais quoi ? Celui qui s'emploierait à assurer l'harmonie dans la cité, en ordonnerait-il la vie en ayant davantage en vue la guerre que cette cité mène à l'extérieur plutôt que celle qui éclate à tout moment en son sein et qu'on appelle « guerre civile », cette guerre que plus que toute autre, chacun souhaiterait ne jamais voir naître dans la cité qui est la sienne, et la voir disparaître le plus vite possible si elle y était née ? (Lois I, 628a-628c<sup>205</sup>)

Le philosophe athénien, à l'instar de Hobbes, fait de l'égoïsme et de ses déclinaisons dans la société (la « cupidité » et « la recherche des honneurs » et de la « jalousie » qu'elle entraîne) la source principale des déchirements internes d'une communauté politique (870b-870c<sup>206</sup>). On se rappelle que dans la *République* l'injustice a d'abord une cause économique ; elle naît avec le goût du luxe et entraîne la création d'armées puissantes et les guerres d'expansion. Cela dit, même si les guerres entre les cités peuvent être nécessaires, la guerre civile (surtout entre riches et pauvres) est *toujours* nuisible. Pour enrayer la menace posée par la cupidité et le luxe, Platon propose l'abolition de la propriété privée dans la communauté des gardiens (464d-465a). Hobbes estime quant à lui que la guerre civile est causée par la compétition des hommes en vue d'acquérir de la puissance, dont la richesse est une des espèces : « les passions qui, plus que tout, causent des différences d'intelligence consistent principalement en un plus ou moins grand désir

---

<sup>205</sup> Platon I 2006, *op.cit.*, p. 70.

<sup>206</sup> PLATON (2006). *Les Lois: Livres VII à XII*. Traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, p. 142.



de puissance, de richesses et d'honneurs. Toutes ces passions peuvent être réduites à la première, c'est-à-dire au désir de puissance. »<sup>207</sup>. D'autre part, il pense que la pauvreté peut engendrer la sédition aussi bien que l'accumulation irresponsable des richesses<sup>208</sup>. C'est pourquoi il affirme dans le *Léviathan* que l'État, pour survivre, doit offrir un soutien à ceux qui ne sont plus à même de subvenir à leurs besoins par leur travail<sup>209</sup>.

L'attitude des deux penseurs envers la vérité philosophique et le mensonge politique semble au final étrangement similaire. Dans la *République*, Platon fait de la connaissance de la vérité un critère essentiel pour déterminer qui devrait gouverner dans la cité (489e-490b). Toutefois, il affirme paradoxalement que tous les citoyens de *Kallipolis*, y compris les Gardiens, devront être convaincus du « noble mensonge », une fiction utile conçue en vue de garantir l'obéissance et le respect de l'ordre établi (414b-414e). Dans son dernier dialogue, Platon réaffirme ce paradoxe en déclarant que de tous les mensonges, le plus salutaire est celui employé par le législateur pour assurer le bien-être de la cité :

Mais un législateur qui aurait un tant soit peu de valeur, si infime soit-elle, quand bien même il n'en irait pas comme l'argument vient de le démontrer, n'aurait pas commis en cette occasion, plus qu'en n'importe quelles autres circonstances où il aurait l'audace de mentir aux jeunes gens dans l'intérêt du bien, son plus utile mensonge, celui capable de faire que tous, non pas de force mais de leur plein gré, se conduisent de façon entièrement juste ? (663d-664a)<sup>210</sup>

Plus loin, le philosophe remet de nouveau la vérité sur un piédestal, allant jusqu'à la présenter comme le bien suprême vers lequel doivent tendre toutes les actions des hommes :

---

<sup>207</sup> Hobbes 2000, *op. cit.*, p. 154.

<sup>208</sup> WILLIAMS, D. L. (2021). « Hobbes on Wealth, Poverty, and Economic Inequality », *Hobbes Studies*, Vol. 34 (No. 1), pp. 9-57.

<sup>209</sup> *Ibid.* p. 477.

<sup>210</sup> Platon II 2006, *op. cit.*, p. 136.

Tous les moyens que l'éloge et le blâme, et non pas la loi, ont de rendre les individus plus dociles et mieux disposés à l'égard des lois futures, voilà ce dont nous devons traiter. C'est bien la vérité qui vient en tête de tous les biens, pour les dieux comme pour les hommes. (*Lois* V 730b-730e)<sup>211</sup>

Ainsi, on peut se demander laquelle de ces valeurs Platon tient en plus haute estime : la vérité ou la stabilité ? Rappelons que dans le *Criton*, Socrate, condamné à boire la ciguë, choisit de mourir, en dépit de la possibilité qui lui est donnée de s'enfuir, non pas en vertu de la vérité ou de la justice, car il avait été condamné injustement, mais par respect des lois et de la stabilité de la cité : « Qu'est-ce donc que ta sagesse, si tu ne sais pas que la patrie est plus précieuse, plus respectable, plus sacrée qu'une mère, qu'un père et que tous les ancêtres, et qu'elle tient un plus haut rang chez les dieux et chez les hommes sensés [...] ? » (50b-50e)<sup>212</sup>

Le philosophe K. Popper, dont l'ouvrage sur Platon sera l'objet de la section suivante, accuse l'auteur de la *République* de dissimuler, sous couvert d'une réflexion sur la justice, une pensée profondément réactionnaire et antidémocratique, proposant une expertise de la manipulation des masses et du mensonge politique. Bien que la thèse de K. Popper soit controversée et aborde de manière caricaturale plusieurs aspects de la pensée de Platon, elle a néanmoins le mérite de poser clairement la question du rôle des rois-philosophes dans la *République* : doivent-ils sortir les hommes de la caverne en leur indiquant le chemin vers la vérité et la justice ? Ou au contraire les maintenir dans l'obscurité et même contribuer à leur ignorance ?

Hobbes, à l'image de son prédécesseur, affirme dans le *Léviathan* que les hommes doivent aspirer à la connaissance vraie du politique, mais permet en parallèle au souverain d'utiliser le mensonge, la dissimulation et la trahison pour parvenir à ses fins. Le monarque, pour le philosophe anglais, n'est pas à proprement parler au-dessus des lois : sa parole *elle-même* a

---

<sup>211</sup> *Ibid*, p. 258.

<sup>212</sup> Platon 1994, *op. cit.*, pp. 96.

valeur de loi. Tout en rejetant le recours au mythe et au noble mensonge, l'absolutisme du protégé des Cavendish est tel que toutes déclarations du souverain doivent être vraies pour ses sujets :

[...] il appartient à la souveraineté de juger des opinions et des doctrines qui détournent de la paix ou qui [au contraire] la favorisent, et, par conséquent, de juger aussi en quels hommes [et en quelles occasions, dans quelles limites] on doit placer sa confiance pour parler aux gens des multitudes et pour examiner les doctrines de tous les livres avant qu'ils ne soient publiés. Car les actions des hommes procèdent de leurs opinions, et c'est dans le bon gouvernement des opinions que consiste le bon gouvernement des actions des hommes en vue de leur paix et de leur concorde. Et quoiqu'en matière de doctrines, on ne doit considérer rien d'autre que la vérité, cependant il n'est pas contraire à la vérité de l'ajuster à la paix ; car les doctrines qui sont contraires à la paix ne peuvent pas plus être vraies que la paix et la concorde ne sont contraires à la loi de nature.<sup>213</sup>

\*

Platon, comme on l'a vu, a écrit ses dialogues à une époque où la Grèce était en proie à d'importants troubles politiques. Hobbes a lui aussi vécu dans une période de grands tourments, et le *Léviathan* a été composé à l'étranger, après que son auteur se soit volontairement exilé de son pays natal, y craignant pour sa sécurité<sup>214</sup>. Il est de coutume de lier l'œuvre de Hobbes au contexte historique dans lequel elle a été écrite et de considérer le *De Cive* et le *Léviathan* comme des tentatives de solutions théoriques aux maux de la guerre civile qui ont affligé l'Angleterre au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>215</sup>. Dans le cas de Platon, cette habitude s'est aussi répandue jusqu'à devenir l'interprétation dominante de la *République*, du moins dans le monde anglo-saxon, selon J. Annas.

---

<sup>213</sup> Hobbes 2000, *op. cit.*, pp. 296-297.

<sup>214</sup> SORELL, T. (2021). "Thomas Hobbes.". <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Hobbes>. Consulté le 09/26/20

<sup>215</sup> Hobbes écrit en conclusion du *Léviathan* que son traité a été « occasionné par les désordres de notre époque ». *Ibid*, p. 968.

Toutefois, malgré les similitudes entre les deux penseurs soulignées ci-dessus, un spécialiste de Platon aurait sans doute encore des réserves à entendre la *République* qualifiée de contribution à la pensée politique réaliste. Rien ne semble plus éloigné de l'idéalisme politique du philosophe, et plus généralement du ton de la *République*, que les froides analyses de Hobbes, qui ne manquent pas à plusieurs reprises de frôler le cynisme et d'inspirer un certain pessimisme à son lecteur. Néanmoins, comme il a été mentionné plus haut, on aurait tort d'en conclure que la pensée de Hobbes est dépourvue d'un versant normatif et cela vaut pour le réalisme politique en général. Il s'agit de rappeler ici la distinction mise de l'avant par le réalisme contemporain entre réalisme politique et *Realpolitik*, le premier terme désignant une philosophie nuancée donnant une place aux jugements normatifs et le second renvoyant à une conception cynique du politique qui amalgame la possession du pouvoir avec la légitimité de son exercice.

Contrairement au préjugé courant, le *Léviathan* de Hobbes n'appartient pas à cette seconde catégorie, et cela apparaît avec d'autant plus de netteté quand on le compare aux textes emblématiques de la *Realpolitik*, comme le *Prince* de Machiavel, la *Notion de politique* de Schmitt ou le discours aux Méliens rapporté par Thucydide dans la *Guerre du Péloponnèse*. La clarification et les développements des idées de Hobbes par B. Williams permettent de distinguer avec encore plus de netteté une théorie réaliste qui n'a rien du relativisme et du cynisme qu'on lui prête habituellement. En gardant à l'esprit ces deux perspectives, poursuivons l'investigation sur le réalisme de Platon en abordant l'une des œuvres les plus controversées qui a été écrites au sujet de la *République* : la *Société ouverte et ses ennemis* par K. Popper.

### **3.4. Lecture réaliste de la *République* par K. Popper**

L'essai célèbre de K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, défend la thèse selon laquelle les idées politiques de Platon auraient servi de précurseurs aux idéologies totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle.

L'ouvrage a fait l'objet de nombreuses controverses et il est généralement admis par les spécialistes de Platon que le portrait qu'il donne de sa philosophie politique est imparfait à maints égards. *La Société ouverte et ses ennemis* apporte néanmoins la perspective qui, dans l'érudition considérable produite autour du corpus platonicien, s'approche le plus d'une interprétation réaliste de la *République*. C'est pourquoi la dernière section du mémoire y sera consacrée.

Rappelons que K. Popper, de confession juive et d'origine autrichienne, a écrit son essai dans le contexte trouble de la Seconde Guerre Mondiale et qu'il appelait *La Société ouverte et ses ennemis* et son autre ouvrage *Misère de l'historicisme* sa « contribution à l'effort de guerre »<sup>216</sup>. Ce fait contribue à expliquer, sans complètement l'excuser, le ton pamphlétaire de l'œuvre et l'emploi par le philosophe des procédés douteux (procès d'intention, anachronismes, *reductio ad Hitlerum*, etc.) qui lui ont été reprochés. Il sera question des excès de la démarche poppérienne dans la deuxième partie de cette section. En un premier temps, nous traiterons des idées du philosophe libéral de la manière la plus objective possible, en nous appuyant principalement sur le chapitre 6 de *La Société ouverte*, consacré au thème de la Justice dans la *République*.

### 3.4.1. La justice totalitaire

Le philosophe des sciences nouvellement converti à la théorie politique ouvre le sixième chapitre de son livre, intitulé la *Justice totalitaire*, par l'énumération de quatre points qu'il considère comme le noyau du programme politique de Platon :

— La division rigoureuse des classes (...)

— L'identification du sort de l'État à celui de la classe dirigeante et l'intérêt exclusif accordé à cette classe et à son unité. D'où les règles sévères concernant sa procréation et son instruction ;

---

<sup>216</sup> BOYER, Alain (2002). « Platon vu de Vienne. Société ouverte ou Belle cité? », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, p. 2.

mais elle est exclue de toute activité économique et il est interdit tout particulièrement de gagner de l'argent.

— Une censure doit s'exercer sur toutes les activités intellectuelles de cette classe et une propagande constante doit façonner et unifier l'esprit de ses membres. Toute innovation en matière d'instruction, de législation, de religion doit être réprimée.

— L'État doit se suffire à lui-même, tendre vers l'autarcie économique sans quoi les dirigeants dépendraient des commerçants, ce qui minerait leur pouvoir, ou bien deviendraient commerçants, ce qui compromettrait à la fois leur unité et la stabilité de l'État.<sup>217</sup>

Ce programme doit être rejeté selon K. Popper comme un fantasme totalitaire de Platon. Ce fantasme est étroitement lié à une apologie de la « société fermée » ou du tribalisme<sup>218</sup> que l'auteur libéral oppose au modèle de la « société ouverte », représenté à l'époque de Platon par la démocratie sous Périclès. La société fermée trouve quant à elle son image d'Épinal dans la constitution militariste de Sparte, victorieuse de la démocratie athénienne et dont Platon était supposément un fervent admirateur. La *République* de fait aurait été écrite en vue de remédier au déclin de la société fermée et aux troubles politiques qui avaient causé la chute d'Athènes et dont Platon tenait le gouvernement du *demos* responsable.<sup>219</sup>

La définition de la justice proposée par l'auteur de la *République* témoigne de ce projet totalitaire. L'État platonicien selon K. Popper est une structure analogue à un corps biologique dans laquelle chaque classe forme un organe avec une seule fonction à remplir.<sup>220</sup> Cet État devient injuste quand une classe sociale cherche à remplir une fonction qui n'est pas la sienne : «

---

<sup>217</sup> Popper 1962, *op. cit.*, p. 79.

<sup>218</sup> Bien que nous n'ayons pas trouvé dans nos recherches de preuves d'une filiation directe entre la conception tribale de K. Popper et celle de E. Gellner, il vaut la peine de noter les rapports étroits qu'a entretenus le philosophe avec l'anthropologue. Voir : SCHUBERT, Stefan (2012). « Ernest Gellner's Use of the Social Sciences in Philosophy. ». *Sage journals : philosophy of social science*, Vol. 44 (No. 1), pp. 3-22.

<sup>219</sup> Popper 1962, *op. cit.*, pp. 24-26.

<sup>220</sup> Cette notion platonicienne a beaucoup influencé entre autres le dictateur fasciste B. Mussolini : « It is interesting to note that Plato already had a notion of the organisation of the State. Look! Here it is! Warriors, priests, and workers, whom he compares with the organs of the individual human being: the warrior is the arm; the priest is the brain; the worker is the belly. » EMIL, Ludwig. EDEN, Paul. CEDAR, Paul (1933). *Talks with Mussolini*. Boston: Little, Brown and Company, p. 130.

(...) je suppose que si un artisan ou quelqu'un d'autre naturellement doué pour les affaires (...) entreprenait de joindre les rangs de la classe militaire, ou alors que l'un des guerriers qui ne le mériterait pas entreprenait de joindre les rangs de la classe responsable du conseil et de la garde (...) alors je pense que tu jugerais que ce renversement et cette dispersion dans les tâches constitueraient la destruction de la cité. » (434b-434c). Ce passage montre pour K. Popper que la sacralisation des inégalités est un élément fondamentale dans la conception platonicienne de la justice<sup>221</sup>.

Certains défenseurs de Platon, comme E. Barker,<sup>222</sup> ont affirmé qu'il était problématique de comparer la justice développée dans la *République* avec notre conception moderne du terme. La justice chez les anciens Grecs n'avait rien à voir avec notre conception légaliste de l'*isonomie* (égalité de la loi) ; elle avait un sens social et communautaire, beaucoup plus près de la morale que du droit. L'auteur libéral répond à ses critiques que l'*isonomie* au contraire était un lieu commun dans la pensée classique.<sup>223</sup> Il affirme en outre que Platon a volontairement ignoré l'*isonomie* dans son dialogue et que l'idée de la justice à laquelle il aboutit était si éloignée de la compréhension qu'en avaient ses contemporains qu'on peut se demander pourquoi il en garde le nom. Le philosophe autrichien conclut que Platon préserve le mot pour servir ses fins totalitaires, en raison de son prestige et des sacrifices qu'est prêt à faire le commun des mortels en son nom.

La philosophie politique inégalitaire de la *République* va néanmoins main dans la main avec un collectivisme intégral du point de vue de l'ensemble de la communauté. Ce collectivisme implique la dissolution de la famille et la suppression de la propriété privée, source de dissension

---

<sup>221</sup> L'État est juste si « le dirigeant dirige, l'ouvrier travaille et l'esclave peine ». Popper 1962, *op. cit.*, p. 83.

<sup>222</sup> « Platonic justice, as we have already seen, is not a legal matter, nor is it concerned with any external scheme of legal rights and duties. It belong not to the sphere of *Recht* (legality), but to that of *Sittlichkeit* (social morality) ». L'auteur ajoute plus loin sur la même page que la justice platonicienne n'était pas trop éloignée de sa conception courante chez les Grecs anciens. BARKER, Ernest (1977). *Greek political theory*. Londres: Methuen & Co; New Ed edition, p. 207.

<sup>223</sup> Popper 1962, *op. cit.*, p. 84.

dans les cités. K. Popper affirme en outre que la haine du philosophe pour les valeurs humanistes qui s'étaient répandues sous Périclès était dirigée moins contre l'égalitarisme que l'individualisme, car « c'est (...) l'émancipation de l'individu qui avait provoqué la grande révolution dans les esprits conduisant à l'effondrement du tribalisme et à la montée de la démocratie. »<sup>224</sup>

En sus de la légitimation des inégalités et de l'anéantissement de l'individu, l'auteur de *La Société ouverte* accuse Platon de défendre une éthique politique « hégélienne » dans laquelle la justice équivaut à *ce qui est bon pour l'État*<sup>225</sup>. K. Popper fait ainsi de Platon un précurseur antique du réalisme politique, au sens radical exposé dans la troisième section du premier chapitre de ce mémoire (voir *supra*. pp. 33-34). Un aspect encore plus étonnant de la lecture popperienne est que même la métaphysique des Formes, qui dans la *République* trouve son exposition célèbre dans l'allégorie de la caverne, est lue à travers ce prisme réaliste. La doctrine des Idées éternelles et incorruptibles serait inextricablement liée au projet de contrer (ou au moins de ralentir) le déclin de la société « en arrêtant tout changement politique ».

On doit, selon K. Popper, attribuer trois fonctions à la théorie des Idées, lesquelles finalement n'en forment qu'une seule : d'abord, établir fermement la connaissance philosophique contre l'opinion changeante de la multitude et fonder ainsi une science de la politique ; ensuite, formuler grâce à cette science une théorie du changement et du déclin, laquelle se manifeste par exemple dans les longs développements des livres VIII et IX de la *République* sur la décadence des régimes politiques ; finalement, ouvrir la voie à une forme de socio-ingénierie visant à remédier à ce déclin via la paralysie des changements politiques « et partant, d'édifier un État assez semblable à sa forme ou son Idée pour ne pas jamais dépérir ».<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> *Ibid*, p. 91.

<sup>225</sup> *Ibid*, p. 95.

<sup>226</sup> *Ibid*, p. 33.



\*

Deux éléments utiles à la démarche de ce mémoire peuvent être retenus de l'analyse poppérienne de la *République*. En premier lieu, le philosophe autrichien n'hésite pas à parler d'un programme politique platonicien et à le présenter pour lui-même, indépendamment des considérations morales et métaphysiques auxquelles on le trouve entrelacé. En reconnaissant à la dimension politique du dialogue sa pleine et entière autonomie, l'auteur de *La société ouverte* reprend à son compte la *summa divisio* du réalisme moderne entre éthique et politique, telle qu'exprimé par Machiavel et Hobbes. Les réalistes contemporains vont développer cette distinction en traitant la politique comme une sphère de l'activité humaine possédant sa propre normativité, laquelle peut (mais pas nécessairement) entrer en conflit avec la morale. Il va de soi que Platon ne faisait pas cette distinction, mais l'approche de K. Popper permet néanmoins de dégager un noyau de propositions à caractère normatif du texte de la *République* pouvant être qualifié de réaliste au sens fort du terme.

En second lieu, le rapprochement effectué par l'auteur libéral entre la notion platonicienne de justice et la notion moderne de stabilité sociale permet de faire le pont entre la *République*, Hobbes et la théorie réaliste de B. Williams. Rappelons que l'auteur de *In the beginning was the deed* établit une première question de l'art de gouverner, à laquelle il accorde une priorité absolue dans l'ordre des enjeux politiques et qu'il formule de la manière suivante :

I identify the "first" political question in Hobbesian terms as the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation. It is "first" because solving it is the condition of solving, indeed posing, any others.<sup>227</sup>

---

<sup>227</sup> Williams 2008, *op. cit.*, p. 3.

Or, les idées exposées dans le dialogue, la séparation des classes, le collectivisme, en passant par la théorie de Formes, convergent toutes selon l'analyse de K. Popper vers un pôle organisateur : l'ordre et la stabilité de la cité.

### 3.4.2. Critique de l'approche de K. Popper

Soulevons maintenant certaines des critiques qu'on a pu opposer à la lecture popperienne de la *République*. Il y a d'abord le ton pamphlétaire de *La société ouverte* qui eut pour conséquence malheureuse de discréditer l'ouvrage auprès de nombreux spécialistes de Platon qui, comme l'écrit A. Boyer : « (...) n'en citent en général que les phrases les plus outrancières, et elles ne manquent pas, comme son auteur lui-même l'a discrètement reconnu. »<sup>228</sup> Ensuite, mais cette critique est reliée à la première, K. Popper fait passer Platon pour le père à la fois du communisme et du fascisme, sous leurs formes totalitaires. Le totalitarisme, écrit G. Leroux, est « un système d'intention concentrationnaire, alliant dictature et contrôle militaire (...) qui suppose une définition de l'État que Platon ne possède ni ne défend »<sup>229</sup>. Comme il a été vu dans le chapitre précédent, il est évident que les Grecs ne partageaient pas la définition moderne de l'État comme monopole de la violence physique légitime. K. Popper interprète en outre plusieurs des prescriptions autoritaires de Platon comme si elles s'appliquaient à l'ensemble des citoyens de *Kallipolis*, or elles ne concernent que la communauté des Gardiens. Presque rien n'est dit concernant le groupe des producteurs et à peine une ou deux remarques concernant les esclaves, tant bien qu'on se demande si une population servile est employée dans la cité idéale.

---

<sup>228</sup> Boyer 2002, *op. cit.* p. 3.

<sup>229</sup> Leroux 2002, *op. cit.*, p. 54.

Un autre aspect moins convaincant de la critique de K. Popper est qu'il oppose constamment la démocratie de Périclès au projet politique platonicien. Le philosophe autrichien vante les mérites de la démocratie athénienne qu'il prétend être l'aboutissement politique d'une grande révolution humaniste et libérale (il s'en serait même fallu de peu pour que l'esclavage y soit aboli !)<sup>230</sup>. Or, il en sous-estime gravement les lacunes, comme le vote à main levée, le clientélisme, la démagogie, etc. On se souviendra aussi que, selon les témoignages recueillis par Thucydide dans *L'histoire de la Guerre du Péloponnèse*, les chefs militaires issus de cette démocratie et supposés représenter ses idéaux humanistes ont été d'une cruauté et d'un cynisme que même les Spartiates n'ont pas réussi à égaler. K. Popper aurait donc fait mieux de juger la politique de Platon à partir des valeurs libérales de nos démocraties modernes, plutôt que de l'opposer à un fantasme de la société ouverte sous Périclès.

Du point de vue de l'ensemble de l'ouvrage, l'aspect le plus problématique de *La Société ouverte* est sans doute le réalisme radical de K. Popper. Son argument visant à réduire la pensée théorique de Platon à une idéologie totalitaire est tout sauf convaincant. L'idée mise de l'avant par le philosophe autrichien, à savoir que Platon aurait cherché secrètement dans la théorie des Formes les assises théoriques pour fonder une *politeia* qui elle aussi allait résister aux outrages du temps, laisse perplexe. Que l'auteur de la *République* ait vécu dans une époque de grande instabilité politique et sociale, le philosophe libéral a raison de le souligner. Toutefois, interpréter l'entièreté de sa réflexion éthique et métaphysique à l'aune d'un projet inavoué de réforme politique est extrêmement hâtif et réducteur. Si nous avons établi qu'il existe bel et bien un argument politique au cœur de l'ouvrage, et même que ce dernier est directement lié à l'ambition de mettre un terme à la *stásis*, cela ne veut pas dire que toute l'entreprise philosophique de Platon s'y résume, tant s'en faut. Bien que l'éthique, la métaphysique et l'épistémologie soient liées

---

<sup>230</sup> Popper 1979, p. 46.

d'une manière ou d'une autre dans la *République* à la pensée politique de Platon, elles ne s'y réduisent pas pour autant.

Plusieurs autres thèses de *La Société ouverte* pourraient faire l'objet d'un examen critique. La soi-disant trahison de Platon vis-à-vis de l'enseignement humaniste de son maître Socrate, par exemple. Ou bien l'inclusion de l'auteur de la *République* dans le camp des oligarques « laconophiles », auquel avait appartenu son oncle Critias. K. Popper semble oublier la réprobation du régime militaire spartiate qu'on trouve dans *les Lois* et la *Lettre VII* dans laquelle Platon affirme avoir vite cessé de soutenir la tyrannie des Trente. Au surplus, comme le dit Boyer, on aimerait voir plus « (...) de précautions dans ses usages de termes tels que "tribalisme", "propagande", "racisme", "totalitarisme", etc. »<sup>231</sup>. Néanmoins, bien que ces critiques soient justifiées et méritaient qu'on s'y attarde, nous sommes d'avis qu'il est possible d'écarter les points faibles de l'œuvre, sans pour autant que le fond de l'argumentation n'en soit modifié.

\*

Pour terminer, rappelons que, bien que *La Société ouverte* ait suscité une polémique considérable, le philosophe autrichien n'était pas le seul auteur de son époque à critiquer la *République*. Lui-même se revendique des études de deux compatriotes, le philologue T. Gomperz et le philosophe du droit H. Kelsen. Un autre membre éminent du cercle de Vienne auquel appartenait notre auteur, O. Neurath, était même allé jusqu'à qualifier la politique de Platon de « nationale socialiste ». À la défense de O. Neurath et par ricochet de K. Popper, il est vrai que le parti nazi, dans certains textes de propagande comme le « programme du N.S.D.A.P », s'était approprié plusieurs idées de Platon, à l'instar de la communauté des Gardiens (*Wachter*)<sup>232</sup>. Au

---

<sup>231</sup> Boyer 2002, *op. cit.* p. 6.

<sup>232</sup> CHAPOUTOT, Johann (2012). *Le nazisme et l'Antiquité*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 224.

regard de telles récupérations idéologiques, on est prêt à relativiser les exagérations et les moments d'emportement du philosophe des sciences nouvellement converti à la politique. Si la situation historique et biographique n'excuse pas tout, elle permet de mieux comprendre et de ne pas se laisser entièrement rebuter par le style pamphlétaire de l'œuvre. Néanmoins, toutes choses étant égales par ailleurs, on aurait aimé voir cette même « charité herméneutique » appliquée à Platon.

Comme il a été vu plus haut, la politique platonicienne pourrait à certains égards être qualifiée de réaliste au sens proposé par B. Williams dans *Realism and Moralism in political theory*<sup>233</sup>. Mais la grille de lecture du philosophe libéral est, à bien d'autres égards, beaucoup plus cynique que celle de B. Williams. K. Popper fait de Platon un défenseur des droits de l'aristocratie tribale à laquelle il appartenait contre ceux du peuple d'Athènes. Pire encore, K. Popper affirme que Platon n'avait à cœur dans la *République* que son propre intérêt et qu'il s'agissait moins d'argumenter en faveur d'un retour au pouvoir de sa classe sociale, que de se placer lui-même sur le trône du roi philosophe :

Je me demande parfois si une partie de l'enthousiasme qu'il suscite n'est pas due au fait qu'il a exprimé tant de rêves secrets. Était-il ambitieux ? Il le nie. Les philosophes, dit-il, quoique destinés au commandement, " sont les moins empressés à l'obtenir ". Mais on peut difficilement croire, et il faut admettre que derrière l'idée du philosophe-roi se dissimule un désir du pouvoir. Le superbe portait du souverain est un autoportrait (...) <sup>234</sup>

Que cette supposition soit excessive, nous n'avons plus besoin ici de le démontrer. Il semble ainsi que *La Société ouverte* se présente moins comme une interprétation réaliste de la *République*, que comme une lecture complètement cynique à la fois de la philosophie de Platon, mais aussi des motifs de son auteur. Même si Platon avait en vue des enjeux politiques au sens où l'entend

---

<sup>233</sup> Williams 2008, *op. cit.*, pp. 1-17.

<sup>234</sup> Popper 1962, *op. cit.*, p. 129.

B. Williams, comme l'éradication de la *stásis*, c'était en sus d'un calcul d'intérêt visant lui-même et son « groupe tribal ». En vérité, la critique de K. Popper met en relief des rapports de pouvoir et non une normativité politique autonome à l'intérieur de la *République*. En ce sens, il est plus juste de qualifier *La Société ouverte et ses ennemis* de texte prêtant à Platon une forme de *Realpolitik* plutôt que de lecture réaliste de la *République*. En plus du problème de la compromission de l'intelligibilité du politique souligné par B. Williams, c'est-à-dire qu'une interprétation entièrement cynique des rapports humains brouille la distinction entre politique et domination réussie (voir *supra* p. 35), la lecture de K. Popper réduit à la fois la recherche de la justice, mais aussi la théorie des Formes, à des stratagèmes rhétoriques visant à justifier son programme de politique totalitaire. Le problème de la *Realpolitik* ou du réalisme radical comme celui de R. Geuss est l'extrémisme avec lequel il réduit toutes les sphères de l'activité humaine à des rapports de domination. Cette version du réalisme verse dans un "monisme du pouvoir" simpliste par beaucoup d'aspects, sans compter qu'elle décrédibilise d'emblée toutes réflexions morales comme porteuses d'une certaine hypocrisie et qui invite à supposer des intentions inavouées chez leurs auteurs, comme le fait souvent K. Popper avec Platon (ce soi-disant « rationaliste rigide », pour reprendre l'expression de A. Boyer)<sup>235</sup>.

L'intérêt du réalisme modéré de B. Williams est qu'il ne refuse pas son autonomie à la sphère éthique et lui reconnaît même une certaine influence en politique. Seulement, les considérations éthiques sont prises en compte aux côtés d'autres considérations propres au politique. Les nouveaux outils du réalisme contemporain permettent de procéder à une lecture réaliste de la *République*, sans négliger la dimension éthique de l'œuvre, et sans tomber dans le cynisme d'une interprétation « schmitienne » à la K. Popper. Comme il a été montré, la *République* est un dialogue portant entre autres (voire en grande partie) sur la politique, et il est raisonnable de supposer que Platon avait en vue certains enjeux politiques de son époque, comme la montée au

---

<sup>235</sup> Boyer 2002, *op. cit.* p. 3.

pouvoir du *demos* ou encore l'éradication de la guerre civile. K. Popper part de ce présupposé dans *La Société ouverte* et son approche contextualiste s'avère en cela assez proche de celle de G. Leroux, de S. Menn, de M. Lane et de bien d'autres.

À plusieurs moments dans son ouvrage, le philosophe autrichien insiste sur l'idée selon laquelle Platon avait pour préoccupation principale dans la *République*, mais aussi dans la plupart de ses dialogues tardifs, la stabilité de la cité. Platon voulait assurer cette stabilité d'une part par la suppression de toutes les sources de dissension dans la classe dirigeante (la propriété privée et la famille) et d'autre part par la séparation des classes sociales. Le fondateur de l'Académie aurait en outre cherché à « anoblir » la division inégalitaire de la cité par un appel malhonnête au concept de justice qui avait un sens tout autre pour ses contemporains. En laissant de côté la question de savoir si oui ou non Platon a perverti le sens populaire de la justice à son époque, il est vrai que la notion de *dikaíosúnē* développée dans la *République* comme « harmonie » entre les classes sociales ressemble beaucoup à celle de « concorde » de l'état civil développée par Hobbes et que B. Williams situe aux origines de la réflexion politique.

## CONCLUSION

Si l'on soustrait de *La Société ouverte et ses ennemis* ses exagérations et ses moments d'emportement pour n'en garder que la perspective franche et radicale sur le projet politique platonicien, qu'on ajoute les considérations anthropologiques sur le problème de la *stásis* dans la cité, la définition de la justice dans la *République* entendue comme principe d'harmonie entre les classes sociales, les arguments exposés en faveur d'une interprétation politique et contextuelle du dialogue, et finalement, les parallèles relevés entre plusieurs idées de Platon et de Hobbes, une lecture réaliste du dialogue semble de plus en plus plausible. Il faut toutefois opposer cette hypothèse à une interprétation textualiste de la *République*, centrée sur la dimension éthique de l'œuvre qui rejette les conjectures sur les velléités politiques de Platon. Comme le demanderait à raison J. Annas : de quel droit peut-on ignorer les intentions explicites de l'auteur de la *République*, pour lui prêter des ambitions que personne n'est en mesure de vérifier ? À cela, on répondra par une autre question : est-il vraiment raisonnable de penser que Platon, dans sa *Politeia*, soit resté indifférent au contexte politique de la cité et à sa maladie qu'est la *stásis* ? Les longs développements sur *Kallipolis* seraient des métaphores sur l'âme, ou du moins, des thèses dont l'importance devrait être relativisée au regard de la doctrine morale du philosophe ? Si l'éthique et la métaphysique forment deux axes importants de l'œuvre, nier son versant politique, ou même prendre une position agnostique sur son existence, pourrait causer plus de tort que de bien aux idées de Platon.

L'objectif de ce mémoire n'était pas de convaincre de la nécessité d'une interprétation unilatéralement politique du dialogue ni d'affirmer qu'à y regarder de plus près, Platon devrait être compté parmi les auteurs réalistes. Il s'agissait, à l'aide des idées de Hobbes, de B. Williams et des nouveaux réalistes, de montrer que la dimension politique du dialogue peut coexister avec sa dimension éthique, sans pour autant que l'une se subordonne à l'autre. On doit ainsi supposer



un double objectif à la *République* : l'épanouissement moral du citoyen et la stabilité de la cité. Il est possible néanmoins de relever des contradictions occasionnelles entre ces deux objectifs, par exemple le cas du noble mensonge où il semble que Platon fasse un compromis sur son éthique, notamment au regard de sa défense par ailleurs fervente du vrai, au profit de son ambition d'étouffer dans l'œuf le moindre germe de sédition.

\*

Pour finir, relevons que, dans la perspective de B. Williams et du réalisme modéré, ces contradictions pourraient entamer la légitimité du projet politique platonicien. Apporter une solution au problème de l'ordre et de la stabilité est certes le point de départ de cette sphère de l'activité humaine qu'on appelle « politique », mais elle n'est pas une condition suffisante pour rendre un pouvoir légitime. Comme il a été vu dans le premier chapitre (voir *supra*. pp. 34-35), tous les régimes ne sont pas souhaitables, et même Hobbes ne pouvait penser qu'un régime où règne la terreur en permanence pouvait répondre adéquatement à ce problème. L'auteur de *In the beginning was the deed* pose ainsi une deuxième condition à la légitimité (en assurant que ce critère reste d'ordre purement pratique et non moral) qu'il appelle la « demande fondamentale de légitimation ». Cette dernière exige de l'État d'offrir une justification de son pouvoir à *l'ensemble* de ses sujets. Un groupe radicalement désavantagé au sein d'une société, ne recevant pratiquement aucune protection des autorités, forme selon B. Williams une objection à l'existence de l'État. Si rien n'est dit à ce groupe pour lui expliquer pourquoi il ne devrait pas se révolter, son statut est analogue à celui des Hilotes chez les anciens Spartiates : des ennemis de l'État réduits en servitude. Un groupe radicalement désavantagé à l'intérieur de l'État est le reflet

d'une forme de « guerre interne » et affecte à nouveaux frais l'intelligibilité de l'ordre politique en y incluant une situation de domination réussie.<sup>236</sup>

Comme il a été abordé dans la dernière section du premier chapitre, B. Williams ne pose pas de critères universels à la justification du pouvoir ; il n'existe pas un mode de légitimation universel pour celui-ci, comme le veulent les tenants de l'idéalisme politique, mais plutôt un éventail de structures de légitimation pouvant varier selon les contextes. La justification du pouvoir dépend de critères qui sont relatifs à une situation déterminée, comme l'objet de la justification, à qui cette dernière s'adresse, et quelles raisons vont être jugées pertinentes par les sujets. Il n'est pas exclu que ces raisons soient d'ordre moral, mais elles peuvent aussi bien relever d'un souci d'efficacité, de stabilité économique, ou même d'un désir de préserver la tradition. Dans cette perspective, un système de légitimation pourrait être jugé valide, même si notre sensibilité moderne le jugeait immoral, en autant qu'il dépasse la simple assertion du pouvoir.

Le philosophe de Cambridge pose néanmoins une ultime réserve à sa théorie de la légitimité, qu'il baptise « principe de la théorie critique »<sup>237</sup> et qui établit que l'acceptation de la justification ne compte pas si elle est produite par le pouvoir qu'elle est supposée justifier. L'enjeu ici serait de définir en quoi consiste une conscience aliénée et ce qui compte comme ayant été « produits par » le pouvoir. Dans la *République*, on pourrait penser qu'il y a plusieurs structures de légitimation, chacune correspondant à un groupe et à ses capacités intrinsèques. Les agents économiques recevraient le noble mensonge et un endoctrinement dès leurs plus jeunes âges ; la classe des Gardiens aurait accès à une structure axée sur la morale et la vérité philosophique. Néanmoins, d'après ce « principe de la théorie critique », on se demande si l'obéissance des producteurs n'est pas le résultat d'un conditionnement imposé par un autre groupe, en

---

<sup>236</sup> Williams 2007, *op. cit.*, p. 6.

<sup>237</sup> *Ibid.*

l'occurrence celui des Gardiens. Si cette hypothèse s'avérait, la dimension politique du projet platonicien serait gravement compromise, dans la mesure où une situation de domination réussie se verrait inscrite au cœur de la cité. Ces réflexions jettent le doute sur l'harmonie parfaite supposée régner dans la république idéale et invitent à évaluer les formes de domination qui pourraient s'y exercer subrepticement. Comme nous l'avons vu, K. Popper a extrapolé du texte de la *République* la justification d'un ordre totalitaire fondé sur la coercition et la propagande, ce qui serait pour B. Williams l'antithèse d'un ordre politique légitime.

Engager plus en profondeur l'interprétation de la *République* à la lumière de ces considérations serait une entreprise aussi ambitieuse que grosse de possibilités, mais ici doivent s'arrêter les développements de ce mémoire. Son objectif n'était pas tant de produire une interprétation réaliste du dialogue que d'en démontrer la possibilité et les avantages, ce qui n'était pas chose facile, considérant le *topos* faisant de Platon le père de l'idéalisme politique. D'autre part, ces recherches ont été menées dans l'espoir de susciter une réflexion sur les raisons profondes, comme le risque de la guerre civile, qui ont conduit les Grecs de l'Antiquité à poser ces questions inaugurales de la philosophie occidentale : qu'est-ce que la politique ? Qu'est-ce que la justice ?

## Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio (2015). *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Stanford: Stanford University Press.
- AHRENSDORF, Peter J. (1997). « Thucydides' Realistic Critique of Realism », *Polity*, Vol. 30, (No. 2), p. 231-265.
- ANDO, Clifford (2000). *Imperial ideology and the provincial loyalty in the roman empire*. Berkeley et Los Angeles: University of California Press.
- ANNAS, Julia (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Cornell University Press.
- ARISTOTE (2015). *Les Politiques*. Traduction et présentation de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion.
- ARDAILLON, Édouard (1897). *Les mines du Laurion dans l'Antiquité*. Paris: Ancienne librairie Thorin et fils.
- BADIAN, E. (1970). "Police" in Hammond and H. H. Scullard : The Oxford Classical Dictionary.
- BAGBY, Laurie M. Johnson (1994). « The Use and Abuse of Thucydides in International Relations », *The MIT Press*, Vol. 48 (No. 1), p. 131-153.
- BAIN, Williams. « Deconfusing Morgenthau: moral inquiry and classical realism reconsidered. », *Review of International Studies*, Vol. 26, pp. 445–464.
- BERENT, Moshe (1998). « « Stasis », or the greek invention of politics », *History of Political Thought*, Vol. 19 (No. 3), p. 331-362.
- (1996). « Hobbes and the "greek tongues" ». *History of Political Thought*, Vol. 17 (No. 1), pp. 36-59.
- (1996). « Anthropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless Polis », *The Classical Quarterly*, Vol. 40 (No. 1), pp. 257-289.
- BARKER, Ernest (1977). *Greek political theory*. Londres: Methuen & Co; New Ed edition.

- BIRELEY, Robert (1990). *The Counter Reformation Prince : Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina press.
- BOYER, Alain (2002). « Platon vu de Vienne. Société ouverte ou Belle cité ? », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, p. 2.
- BRITANNICA, The Editors of Encyclopaedia (2021). "Tribe". <https://www.britannica.com/topic/tribe-anthropology>. Consulté le 17/08/21.
- CASSIRER, Ernst (1946). *The Myth of the State*. New Haven, CT: Yale University Press.
- CARTLEDGE, Paul (1999). « Laying Down Polis Law », *The Classical Review, New Series*, Vol. 49 (No. 2), p. 465-469.
- CHAPOUTOT, Johann (2012). *Le nazisme et l'Antiquité*. Paris: Presses Universitaires de France, « Quadrige ».
- CLARK, Michael T. (1993). « Realism Ancient and Modern: Thucydides and International relations », *American Politics Science Association*, Vol. 26 (No. 3), p. 491-494.
- CONSTANT, Benjamin (2010). *La liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Paris: Fayard.
- COOPER, John. Cooper (1984). « Plato's theory of human motivation », *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1 (No. 1), p. 3-21.
- COLEMAN, Frank. M (1974). « The Hobbesian Basis of American Constitutionalism. », *Polity*, Vol. 7 (No. 1), pp. 57-89.
- DE ROMILLY, Jacqueline (1987). « La Notion de "Classes moyennes" dans l'Athènes du Ve s. av. J.-C. », *Revue des Études Grecques*, Vol. 100, pp. 1-17.
- DE STE CROIX, Geoffrey E. (1981). *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. N-Y: Cornell University Press.
- DESTRÉE, Pierre (2011). « Poetry, Thumos and Pity in the Republic », in *Plato and the Poets*, Leiden and Boston, Brill, p. 267-282.

- DYER, Megan K. NEDERMAN, Cary J. (2016). « Machiavelli against Method: Paul Feyerabend's Anti-Rationalism and Machiavellian Political 'Science' », *History of European Ideas*, Vol. 42 (No. 3), pp. 430-445.
- EMIL, Ludwig. EDEN, Paul. CEDAR, Paul (1933). *Talks with Mussolini*. Boston: Little, Brown and Company.
- EVANS-PRITCHARD, E.E (1940). « The Nier of the Southern Sudan », in *African Political Systems*, ed. M Fortes and E.E. Evans Pritchard, p. 284.
- FRÈRE, J (2004). *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*. Paris: Kimé.
- GELLNER, Ernest (2009). *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press
- GEUSS, Raymond (2008). *Philosophy and Real Politics*. Princeton, New-Jersey: Princeton University Press.
- (2016). *Reality and its dreams*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Raymond et HAMILTON, Lawrence (2013). « Human Rights: A Very Bad Idea », *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Vol. 60 (No. 135), p. 83-103.
- GOERNER, E. A., THOMPSON, Walter J. « Politics and Coercion », *Political Theory*, Vol. 24 (No. 4), p. 621.
- HABICHT, Christian (1999). *Athènes hellénistique*. Paris: Les Belles Lettres.
- HAMPTON, Jean (1986). *Hobbes and the social contract tradition*. New-York: Cambridge University Press.
- HARRISON, Ewan (2002). « Waltz, Kant and Systemic Approaches to International Relations », *Review of International Studies*, Vol. 28 (No. 1), p. 143-162.
- HOBBS, Thomas (2000). *Léviathan*. Paris: Gallimard.
- (1991). *Man and Citizen (de Homine and De Cive)*, Indianapolis: Bernard Gert.
- HULLIUNG, Mark (2014). *Citizen Machiavelli*. Londres: Routledge.
- HUNTER, Virginia J. (1994). *Policing Athens : Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B.C.*. Princeton, NJ: Princeton UP.

- ISMARD, Paulin (2015). *La Démocratie contre les experts, Les esclaves publics en Grèce ancienne*. Paris: Seuil.
- KANT, Emmanuel (1993). *Métaphysique des mœurs première partie Doctrine du droit*. Paris: J. Vrin.
- KORAB-KARPOWICZ, W. Julian (2017). « Political Realism in International Relations », <https://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/>, consulté le 17/06/19.
- (2012). *On the History of Political Philosophy Great. Political Thinkers from Thucydides to Locke*. Londres et New-York: Routledge.
- LAMB, Robert (1973). « The paradox of system builders: Plato and Hobbes. », *The Johns Hopkins University Press*, Vol. 40 (No. 4), p. 708-727.
- LANE, Melissa (2012). « Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws » in *A Companion to Ancient Philosophy Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws*. Wiley-Blackwell.
- LARMORE, Charles (2013). « What is Political Philosophy? », *Journal of Moral Philosophy*, Vo. 10, pp. 276–306.
- LESSAY, Frank (1983). « L'état de nature selon Hobbes, point de départ ou point de dépassement de l'histoire » in *Mémoire et création dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles, Actes du Colloque - Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles*
- LINTOTT, Andrew. (1982). *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City: 750-330 B.C.*, Londres, p. 26.
- LORAU, Nicole (1997). *La cité divisée: L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot.
- (1997) « La guerre dans la famille », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, No. 5, p. 21-62.
- (1987) « Le Lien de la division », *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, No. 4, p. 101-124.
- LYTTKENS, Carl Hampus (2015). *Economic analysis of institutional change in ancient Greece*. Routledge.
- MACHIAVEL, Nicolas (2013). *Le Prince*. USA: UltraLetters.

- (2004). *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Paris: Gallimard.
- MANSFIELD, Harvey C. (1996). *Machiavelli's Virtue*. Chicago: University of Chicago Press.
- MARIE, Jean-Bertrand (1999). « De la stásis dans les cités platoniciennes ». *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, Vol. 10, pp. 209-224.
- MEINECKER, Friedrich, (1957), *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*. Traduction de Douglas Scott. New Haven, CT: Yale University Press.
- MENN, Stephen (2006) « On Plato's Πολιτεία, », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 21, p. 1-55.
- MERRIAM, Charles Edward (1906). « *Hobbes's Doctrine of the State of Nature* ». *Proceedings of the American Political Science Association*, Vol. 3, pp. 151-157.
- MONTEILS-LAENG, Laetitia (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classique Garnier.
- MORGENTHAU. J. Hans (2006). *Politics among Nations*. New-York: Mc Graw Hill: Higher Education.
- MOSSÉ, Claude (1971). *Histoire d'une démocratie: Athènes*, Paris: Édition du Seuil.
- MURRAY, A.J.H. (1996). « The Moral Politics of Hans Morgenthau », *The Review of Politics*, Vol. 58 (No. 1), pp. 81-107.
- NEDERMAN, Cary (2019). « Niccolo Machiavelli », <https://plato.stanford.edu/entries/machiavelli/>, consulté le 23/07/21.
- POPE, Maurice (1988). « Thucydides and Democracy. », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Vol. 3, pp. 276-296.
- POPPER, KARL (1962). *La société ouverte et ses ennemis: Tome 1: L'ascendant de Platon*. Paris: Édition du Seuil.
- PLATON (2002). *La République*. Traduction et présentation par George Leroux. Paris: GF Flammarion.
- (1993). *Republic*. Traduction de Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press.



- (1973). *Plato : Phaedrus and The Seventh And Eighth Letters*. Traduction et présentation de Walter Hamilton. Londres: Penguin Classics. 324-325.
- (2006). *Les Lois: Livres I à VI*. Traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion.
- (2006). *Les Lois: Livres VII à XII*. Traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion.
- (2007). *Gorgias*. Présentation et traduction par Monique Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion.
- (1994). *Apologie de Socrate et Criton*. Introduction et traduction par Anissa Castel-Bouchouchi. Paris: Pocket, Agora.
- (2017). *Timée - Critias*. Traduction et présentation par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion.
- (2016). *Protagoras - Euthydème - Gorgias - Ménexène - Ménéon - Cratyle*. Traduction de Emile Chambry. Paris: GF Flammarion.
- (1999). *Cratyle*. Paris: GF Flammarion
- PREZZOLINI, Giuseppa, (1967). *Machiavelli*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- ROSSI, Enzo et SLEAT, Matt (2014). « Realism in Normative Political Theory », *Philosophy Compass*, Vol. 9 (No.10), pp. 689-707.
- ROUSSEAU (2001). *Du contrat social*. Paris: GF
- SEIDLER, Michael (2021). *Pufendorf's Moral and Political Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/pufendorf-moral/>, consulté le 12/08/21.
- SREEDHAR, Susanne. *Hobbes's Moral and Political Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/>, consulté le 08/06/21.
- SCHUBERT, Stefan (2012). « Ernest Gellner's Use of the Social Sciences in Philosophy », *Sage journals : philosophy of social science*, Vol. 44 (No. 1), pp. 3-22.
- SCHMITT, Carl (1992). *La notion de politique. Théorie du partisan*. Paris: Flammarion.
- SCHMITT, Carl (2005). *Dictatorship*. Malden, MA: Polity Press.

SCHWARTZ, M. Avshalom. *Plato and Hobbes on imagination and political instability*: . <https://junkyardofthemind.com/blog/2020/5/17/plato-and-hobbes-on-imagination-and-politicalinstability>. Consulté le 8/06/21.

SIGWART, Hans-Jörg (2013). « The Logic of Legitimacy: Ethics in Political Realism », *The Review of Politics*, Vol. 75 (No. 3), p. 407-432.

SKINNER, Quentin (1978). *The Foundations of Modern Political Thought, Volume I: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.

SLEAT, Matt (2014). « Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik », *Political Theory*, Vol. 42 (No. 3), p. 314-337.

—— (2013). *Liberal Realism: A Realist Theory of Liberal Politics*. Manchester: Manchester University Press.

—— « Liberal Realism: A Liberal Response to the Realist Critique ». *The Review of Politics*, Vol. 73 (No. 3), p. 469-496.

RAWLS, John (2016) . *Libéralisme politique*. Paris: PUF.

STEARNS, Marc (2007). « Liberalism and the Politics of Compulsion » *British Journal of Political Science*, Vol. 37 (No. 3), p. 533-553.

STRASSER, Robert B (1996). *The landmark Thucydides: A comprehensive guide to the Peloponnesian war*. New-York: Free Press.

STRAUSS, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe, IL: The Free Press.

THUCYDIDE (1966). *Histoire de la guerre du Péloponnèse I*. Traduction par Jean Voilquin. Paris: GF Flammarion.

—— (1966). *Histoire de la guerre du Péloponnèse II*. Traduction par Jean Voilquin. Paris: GF Flammarion.

VERNANT, Jean-Pierre (2007). *Mythe et société en Grèce antique*. Paris: La découverte.

WALDRON, Jeremy (1999). *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.

WALTZ, Kenneth (1979). *Theory of international politics*. Boston: The Addison-Wesley Pub. Co.

WEBER, Max (2004). *The vocation lecture. "Science as a vocation. "Politics as a vocation"*.  
Cambridge, MA: Hackett pub.

WILL, Édouard (1971). *Le Monde grec et l'Orient, Le Ve siècle (510-403)*, Paris: PUF.

WILLIAMS, Bernard (2008). *In the beginning was the deed*. Princeton: Princeton University Press.

WILLIAMS, Michael C (2007). *Realism Reconsidered: The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*, Oxford: Oxford University Press, p. 1.

WILLIAMS, D. L. (2021). "Hobbes on Wealth, Poverty, and Economic Inequality", *Hobbes Studies*, Vol. 34 (No.1), pp. 9-57.