



LABORATOIRE DE SOCIOLOGIE
D'ANTHROPOLOGIE
ET D'ETUDES AFRICAINES

LAS ANEA



REVUE DEZAN

VOLUME 8, NUMERO 1, 2020

UAC, Juin 2020

DEZAN

VOLUME 8, NUMERO 1, 2020

UAC, Juin 2020

Toute correspondance est adressée au :
Comité de Rédaction de la revue DEZAN
01 BP 526 Cotonou, République du Bénin
revuedezean@yahoo.fr

Toute reproduction sous quelle forme que ce soit est interdite et de ce fait passible des peines prévues par la loi 84-003 du 15 mars 1984 relative à la production du droit d'auteur en République du Bénin.

ISSN 1840-717-X DU 4^{ème} trimestre

Dépôt Légal N°6378 du 4^{ème} trimestre

Ce numéro a été réalisé grâce à l'engagement, aux conseils et observations d'enseignants et chercheurs du Département de Sociologie-Anthropologie et d'autres entités de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey Calavi.

Nous tenons à témoigner de notre reconnaissance aux **Professeurs Michel BOKO, Guy Ossito MIDIOHOUAN, Ambroise MEDEGAN, Bertin YEHOUEYOU et Maxime da CRUZ.**

Dr. Narcisse YEDJI et Romuald T. SOSSOU ont assuré le recueil, l'agencement et la mise en forme des textes. Le tout, sous la supervision du Rédacteur en Chef par intérim **Dr. Codjo Timothée TOGBE**

| |
|--|
| REVUE DEZAN <i>Volume 8, NUMERO 1, Juin 2020</i> |
|--|

Directeur de publication

Dr. IMOROU Abou-Bakari (MC)
Maitre de Conférences des Universités (CAMES)

Rédacteur en Chef par intérim

Dr.Codjo Timothée TOGBE
Maitre Assistant des Universités (CAMES)

Comité Scientifique

Pr. Michel BOKO (Bénin), Pr. Prospère I. LALEYE (Sénégal),
 Pr. Albert TINGBE-AZALOU MC (Bénin), Pr. Francis AKINDES (Côte d'Ivoire),
 Pr. Maxime Da CRUZ (Bénin), Pr. Thomas BIERSCHEK (Allemagne), Pr
 Yendoukoa Lalle LARE, MC (Togo), Pr. Albert NOUHOUAYI (Bénin), Gautier
 BIAOU, MC (Bénin), Pr. Mamoudou IGUE (Bénin), DANIQUE TAMASSE Roger,
 MC (Togo), MONGBO Rock (Bénin), Pr. Issiaka KONE (Côte d'Ivoire), Pr. Séri
 DEDY, Pr. Elisabeth FOURN (BENIN), Alkassoum MAIGA (BURKINA FASO)
 et Pr. Lolouvou Foly HÉTCHÉLI (TOGO) , HOUNGNIHIN Rock

Comité de Lecture

Pr Toussaint TCHITCHI (Bénin), Pr. Sylvain ANIGNIKIN Bénin),
 Pr. Paulin T. HOUSSOUNOU (Bénin), Pr. Albert TINGBE AZALOU, MC
 (Bénin), Pr Roch Gnahoui DAVID (Sénégal), IGUE Babatundé Charlemagne
 (Bénin), MIDIOHOUAN Guy Ossito (Bénin), MEDEGAN Ambroise (Bénin)

Recueil, agencement et mise en forme des textes

Dr. Narcisse YEDJI & Tokandé Romuald SOSSOU

| |
|-----------------|
| SOMMAIRE |
|-----------------|

| | |
|---|-----|
| LE COMMERCE TRANSFRONTALIER DU POISSON TRANSFORME ENTRE LA COTE D'IVOIRE ET LE GHANA, _____ | 7 |
| Aboya Narcisse & Kanga Koco Marie Jeanne | |
| SOIGNANTS ET VECUS DU BURNOUT A LA CLINIQUE UNIVERSITAIRE DE GYNECOLOGIE OBSTETRIQUE (CUGO) DE COTONOU _____ | 25 |
| Alphonse Mingnimon AFFO, Elwis Roland ASSOGBA & Grégoire Magloire GANSOU | |
| PRATIQUE DU RITE ASEN CHEZ LES FON DE OUIDAH : ENTRE SACRALITE ET SYMBOLISME IDENTITAIRE _____ | 45 |
| John AKINTOLA | |
| L'ACCES A L'EAU POTABLE ET SES INCIDENCES SOCIO-ENVIRONNEMENTALES DANS LE PREMIER ARRONDISSEMENT DE LA COMMUNE DE DJOUGOU AU NORD DU BENIN _____ | 59 |
| AKIYO Offin Lié Rufin | |
| GLOBALISATION DES MŒURS, GOUVERNABILITE ET INCIVISME DANS LES ETABLISSEMENTS SCOLAIRES A OUAGADOUGOU _____ | 75 |
| Yisso Fidèle BACYE & Moubassiré SIGUE | |
| STRATEGIES D'ORGANISATION DE LA SECURITE AUTOUR DES MARCHES FORAINS DE BROBO EN COTE D'IVOIRE _____ | 95 |
| BALLY Claude Koré | |
| FACTEURS SOCIAUX LIMITANT L'ADHESION DES FEMMES AUX COOPERATIVES PAYSANNES A AKPRO-MISSERETE AU SUD DU BENIN _____ | 113 |
| BENON MONRA ABDOULAYE | |
| LA VERTU COMME VÉRITABLE RICHESSE DES ÉTATS CHEZ PLATON _____ | 129 |
| BROU Nanou Pierre | |
| « IYAWO » DE KETOU AU BENIN: ENTRE HERITAGE CULTUREL ET AUTONOMISATION FINANCIERE _____ | 149 |
| Cabiratou OGOUBIYI, Donald V. B. CHAOU & Dodji AMOUZOUVI | |
| RADIOSCOPIE D'UNE COMMUNICATION INSTITUTIONNELLE AUX FINS DE VALORISATION DES RÉSULTATS DE RECHERCHE AU BURKINA FASO _____ | 165 |
| Tionyéfé FAYAMA, Mariétou SORY & Flavienne Valérie SAWADOGO | |
| GENRE ET GESTION INTEGREE DES DECHETS SOLIDES (BALLES) ISSUS DE LA TRANSFORMATION DU RIZ DANS LES COLLECTIVITES TERRITORIALES DE L'ATACORA AU BENIN _____ | 191 |
| Appolinaire D. GNANVI | |
| ORGANISATION DU SYSTEME DE SANTE EN MILIEU RURAL AU BURKINA FASO ET LOGIQUES D'ACTEURS : UNE LECTURE A PARTIR DE LA STREET LEVEL BUREAUCRACY _____ | 211 |
| Sidbéwendin David Olivier ILBOUDO | |
| PATRIMOINE ARCHITECTURAL URBAIN DE LA VILLE DE ZINDER : ROLE ET SIGNIFICATION DE L'HABITAT TRADITIONNEL DU DEDANS AU DEHORS _____ | 231 |
| Issoufou ISSA | |
| MOBILES EXPLICATIFS DE LA MONETARISATION DES TRANSACTIONS FONCIERES CHEZ LES NIABOUA DE TAPEGUHE DANS LE CENTRE OUEST IVOIRIEN _____ | 247 |
| Arsène KADJO ; Koffi Noël KOUASSI & Kounadi TRAORE | |
| CONSTRUCTION DE L'IDENTITE RELIGIEUSE DÁÁGBÓVI AU SEIN DE LA TRES SAINTE EGLISE DE JESUS-CHRIST AU SUD-BENIN _____ | 263 |
| KOKOU Bessan Florentin, AFADJINOU Horace & AKINTOLA John | |

| | |
|--|-----|
| LES UNIVERSITÉS PUBLIQUES IVOIRIENNES DANS LA COOPÉRATION CÔTE D'IVOIRE-JAPON DE 1983 À NOS JOURS _____ | 277 |
| N'Dri Laurent KOUAKOU | |
| RESISTANCE DES ACTEURS SOCIAUX AUX RECOMMANDATIONS DE LA MEDECINE MODERNE POUR LA GESTION DE LA GROSSESSE A TOFFO _____ | 303 |
| LALY Ambroise, CADASSOU Marcien K. S. , IMOROU Abou-Bakari & HOUNGNIHIN A. Roch | |
| FACTEURS LOCAUX DES ALEAS CLIMATIQUES ET MESURES D'ADAPTATION DES POPULATIONS DU DEPARTEMENT DES COLLINES AU BENIN _____ | 327 |
| MAKPONSE Makpondéou | |
| GOUVERNANCE LOCALE DU SERVICE PUBLIC D'EAU POTABLE EN MILIEU RURAL DANS LES COMMUNES DE LALO, KLOUEKAMEY ET TOVIKLIN (MOYEN-COUFFO) AU SUD DU BENIN _____ | 353 |
| Brice Hugues Serge MARIANO & Marius K. VODOUNNON TOTIN | |
| DOULEUR CHRONIQUE : DES RÉALITÉS CULTURELLES AUX FONCTIONNEMENTS PSYCHIQUES DU SOIGNANT-SOIGNÉ À L'HÔPITAL D'INSTRUCTION DES ARMÉES DE COTONOU (BÉNIN) _____ | 369 |
| MEHINTO Michel Mètonou | |
| ESSOR DE L'HEVEACULTURE EN COTE D'IVOIRE : DEVELOPPEMENT DES CONTRATS DE PRET DE TERRE CONTRE ENTRETIEN DE JEUNES PLANTS ET DE MISE EN GAGE EN SITUATION DE RECONVERSION CULTURALE _____ | 393 |
| MLAN Konan Séverin | |
| MOUVEMENTS SOCIOPOLITIQUES AU TOGO : QUEL AGIR STRATEGIQUE ET COMMUNICATIONNEL DES ACTEURS POLITIQUES ? _____ | 413 |
| Gbati NAPO | |
| LES ENFANTS ORPHELINS ET REBELLES DANS LES CONTES AFRICAINS : CANON D'UNE MORALE DE DIDACTISATION _____ | 435 |
| Konan Germain N'GUESSAN | |
| LE MAGHREB AU VIIIème SIECLE : RESISTANCES A L'IDEAL ISLAMIQUE D'UNITE (720-745) _____ | 453 |
| Nogbou M'domou Eric | |
| ENFANT, MALADIE ET GUERISON A LOUGSI (BURKINA FASO) : L'ANTHROPOLOGIE ET LA TRANSITION DES PRATIQUES DE SANTE PUBLIQUE _____ | 473 |
| Natéwindé SAWADOGO | |
| DYNAMIQUE DES VECUS SOCIO-CULTURELS ET RAPPORT A L'ECOLE DES SENOUFU MIGRANTS DANS LA ZONE FORESTIERE DE LA COTE D'IVOIRE ____ | 495 |
| SILUE Abou | |
| VALEURS RELIGIEUSES ET LAÏCITE _____ | 525 |
| TAYORO Gbotta | |
| CONCILIATION VIE FAMILIALE ET VIE PROFESSIONNELLE : UN DEFII POUR LES FEMMES SOIGNANTES DU SECTEUR PUBLIC DE LA SANTE A LOME _____ | 547 |
| TOUDEKA Ayawavi Sitsopé & GNOUMOU THIOMBIANO Bilampoa | |
| GESTION DE FLUX DES ELEVES AU NIVEAU DE L'ENSEIGNEMENT FONDAMENTAL AU MALI : INNOVATION OU ENSEIGNEMENT AU RABAIS ? _ | 569 |
| Ibrahima TRAORE | |
| INTEGRATION DU GENRE DANS L'AFFERMAGE DES OUVRAGES D'APPROVISIONNEMENT EN EAU POTABLE DANS LA COMMUNE DE KLOUEKANME _____ | 585 |
| GBOYOU G. Nestor ; TOBADA Alexis Babyllas ; GOMEZ COUAMI Ansèque & VISSIN Expédit Wilfrid | |

LA VERTU COMME VÉRITABLE RICHESSE DES ÉTATS CHEZ PLATON

BROU Nanou Pierre

Université Alassane Ouattara, Bouaké-Côte d'Ivoire
nanoupierre@yahoo.fr

Résumé

L'homme, en tant qu'un être vivant constitué d'une âme et d'un corps, a à la fois besoin de biens spirituels et matériels pour vivre heureux. Cependant, la priorité que les États accordent aux biens matériels, corrompt l'âme des citoyens et installe ces États dans l'instabilité sociopolitique. Dans un tel contexte, aucun État ne peut être heureux. Pour que les États soient stables et heureux, Platon préconise qu'il faut mettre l'accent sur la recherche et la pratique de la vertu, plutôt que la quête et l'accumulation des biens matériels.

Mots-clés : Bien, Biens, Bonheur, Éducation, État, Richesse, Vertu.

Abstract

Man, as a living being made up of a soul and a body, needs both spiritual and material goods to live happily. However, the priority that the States give to the possession of these material goods corrupts the soul of the citizens and installs these States in the sociopolitical instability. In such a context, no State can be happy. In order for States to be stable and happy, Plato advocates that the focus should be on the research and practice of the virtue rather than the quest and accumulation of materials goods.

Keywords: Good, Goods, Happiness, Education, State, Wealth, Virtue.

Introduction

Pour Platon, les hommes sont des êtres de besoins. Pour vivre et survivre, ces derniers doivent satisfaire des besoins considérés comme vitaux pour leur existence sensible. Les premiers besoins humains sont pour lui, ceux de se nourrir, de se loger et de se vêtir. Nous pouvons allonger cette liste platonicienne des besoins en citant le besoin de se soigner, de se déplacer, de vivre en sécurité, etc. Cela signifie que la

satisfaction des besoins matériels dans une société ne peut être possible sans agriculteurs, charpentiers, couturiers, cordonniers, médecins, transporteurs, gardiens ou soldats, etc.

La satisfaction des besoins matériels humains requiert la possession de certains biens matériels. À l'époque de Platon, les biens matériels utilisés étaient différents de ceux que nous utilisons de nos jours, en termes de quantité et de diversité. Avec, en effet, le progrès presque sans limite des technosciences et les nouveaux enjeux et défis économiques, politiques, sociaux et culturels, les besoins des citoyens et des États sont plus nombreux et variés. Naturellement, cette situation impose la quête et la possession d'autres biens matériels. À travers la recherche des richesses matérielles, les individus aussi bien que les États, visent le bien-être ou le bonheur.

Cependant, au-delà de la possession des richesses matérielles, n'est-ce pas la vertu qui constitue, en réalité, la véritable richesse des individus et des États ? Cette préoccupation principale, nous conduit aux questions suivantes : comment les États se comportent-ils à l'égard des biens matériels ? L'amour et l'accumulation des richesses matérielles ne corrompent-elles pas l'âme des citoyens et par ricochet, les États ? La pratique de la vertu ne conduit-elle pas à la stabilité et au bonheur des États ?

Notre contribution repose sur l'analyse de trois hypothèses : la première, les États recherchent de manière effrénée les biens matériels. La deuxième, la priorité accordée à la recherche des biens matériels corrompt l'âme des citoyens et déstabilise les États. La troisième, la vertu favorise la réalisation du bonheur collectif dans les États. L'hypothèse générale de cette étude est que la vertu permet aux citoyens d'agir dans le sens de la stabilité et du bonheur des États. Les différentes méthodes qui nous ont permis d'analyser ces hypothèses sont : la méthode analytico-critique et la méthode prospective.

Cette étude a pour ambition d'indiquer, qu'au-delà de la quête et de la possession excessive des biens matériels dont la conséquence est la corruption des citoyens et des États, il y a des biens spirituels et moraux que la vertu permet d'acquérir pour la réalisation du bonheur collectif dans les États. Pour atteindre notre objectif, nous montrerons d'abord que la recherche effrénée des biens matériels constitue la caractéristique des États. Ensuite, il s'agira pour nous, de révéler que la recherche de l'accumulation des biens matériels corrompt les citoyens et évidemment, les États. Enfin, nous indiquerons que c'est prioritairement, la vertu que les citoyens doivent rechercher plutôt que

les biens matériels. Car, c'est à travers sa pratique qu'il sera véritablement possible aux États d'être stables et de vivre heureux.

1. Les États et la recherche effrénée des biens matériels

Dans sa description de la genèse de la Cité, Platon écrit :

La cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même, mais au contraire de manquer de beaucoup de choses. (...) Dès lors, un homme recourt à un autre pour un besoin particulier, puis à un autre en fonction de tel autre besoin, et parce qu'ils manquent d'une multitude de choses, les hommes se rassemblent nombreux au sein d'une même fondation, s'associant pour s'entraider. C'est bien à cette société que nous avons donné le nom de cité. (Platon, 2011g, 369c-370a).

Les Cités ou les États naissent donc d'un souci de sécurité. Cela signifie qu'au fondement de la création des États, il y a des enjeux sécuritaires. Ces enjeux sécuritaires se perçoivent à travers le rôle assigné aux États. Tous les États, en effet, quelles que soient les époques, leur taille, leurs situations géographiques, économiques, politiques, sociales et culturelles, ont toujours eu pour mission de contribuer au bien-être des citoyens. C'est la raison pour laquelle, les États se sont toujours sentis comme contraints de veiller à la santé, au logement, à la nourriture, à l'intégrité physique, à l'éducation des citoyens, etc. Ce rôle des États a ses exigences. Celles-ci consistent en la recherche et en la possession d'un certain nombre de biens pour satisfaire aux besoins matériels des citoyens. Platon (2011g, 369c-370a) évoque trois besoins qu'il considère comme les plus importants : « Le premier et le plus important des besoins est de se procurer de la nourriture, pour assurer la subsistance et la vie. (...) Le deuxième est celui du logement ; le troisième, celui du vêtement et des choses de ce genre ».

Cependant, à toutes les époques, presque tous les États ont fait le choix de la recherche excessive et de l'accumulation des biens matériels. Cette recherche des biens matériels apparaît comme une obsession pour les États. Ceux-ci ont toujours œuvré et continuent d'œuvrer, à travers des moyens légaux et illégaux pour posséder les biens matériels indispensables à la vie matérielle de leurs citoyens, mais également pour leur développement et leur rayonnement. Le caractère indispensable de la possession des biens matériels pour les États, impose très souvent à ces derniers, un principe implacable de vie : la fin justifie les moyens ! Cela explique l'absence d'état d'âme chez les États, puisqu'il s'agit de la recherche des biens matériels.

Ainsi, un univers d'actions et de réactions s'est créé dont la seule loi est de tout faire pour accumuler les biens matériels. La recherche de ces biens matériels se fait donc dans la plupart du temps en ignorant la morale, c'est-à-dire le respect de la dignité humaine, les droits des citoyens, des peuples et la souveraineté des États. Dans ce contexte qui, à la réalité, n'est pas fondamentalement différent de la jungle, pour de l'or, de l'eau, de l'uranium, du bois, du pétrole, du gaz, des terres, etc. les États se sont toujours faits la guerre. Certains États plus forts, ont annexé d'autres États plus faibles.

Platon avait déjà souligné dans *La République*, l'usage de la force à son époque par rapport à la recherche et à l'accumulation des biens matériels. Pour lui, le problème de l'accumulation des biens matériels se pose aux États, quand ceux-ci franchissent le seuil du nécessaire pour se retrouver dans le luxe et confrontés à ses exigences. Dans de tels États qui ne se contentent plus du nécessaire vital, mais encore du superflu, les besoins se créent pour ainsi dire, à une vitesse exponentielle et imposent la quête de nouveaux biens matériels. Pour Platon (2011g, 372e-373d), la satisfaction des nouveaux besoins d'« une cité qui est parvenue au luxe » appelle forcément de nouvelles compétences ou des compétences supplémentaires. Ainsi, cette cité qui, en se développant n'a pas pu s'empêcher d'être luxueuse verra le nombre de ses habitants grossir. Or, une forte démographie conduit inéluctablement à un agrandissement territorial. Platon en tire justement la conséquence suivante :

Il convient dès lors d'agrandir encore la cité. Car cette cité que nous avons décrite – la cité saine – ne suffit plus ; il faut la remplir d'une multitude de gens, en la faisant croître du nombre de ceux qui ne concourent dans les cités à rien de nécessaire, comme par exemple les chasseurs en tout genre, les imitateurs (...) Nous aurons de fait besoin d'un plus grand nombre de gens de service : il nous faudra des pédagogues, des nourrices, des gouvernantes, des femmes de chambre, et aussi des coiffeurs, des fins cuisiniers, des bouchers et ajoutons-y des porchers. Rien de cela ne se trouvait dans notre première cité, car rien de cela ne nous manquait, alors que dans celle-ci, tout cela nous est nécessaire. Il nous faudra encore des bestiaux de toute espèce pour ceux qui en mangent (...) Nous aurons davantage besoin de médecins en suivant ce régime que le régime précédent. (Platon, 2011g, 372e -373d).

Le premier besoin des hommes étant celui de la nourriture, un État ayant une population nombreuse sera évidemment, à long terme, confronté à un problème de nourriture. En d'autres termes, cela signifie que les citoyens ne seront plus à mesure de se ravitailler

convenablement en blé et en toutes sortes de céréales (et en farines), en épices, en viande, en légumes, en fruits, en eau et en toutes sortes de boissons, etc. Cette situation dans laquelle cet État se trouvera débordé d'hommes, a conduit Platon (2011g, 373e -374c) à écrire que « et le pays, lui qui suffisait jusqu'alors à nourrir ses habitants, il deviendra trop petit et il ne suffira plus ». La recherche de nouveaux espaces, c'est-à-dire de terres fertiles s'impose donc à cet État. Et, comme en réalité, aucun État n'est disposé à céder de son propre chef ou par pur altruisme, une partie de son territoire fut-il aride ou fertile pour le pâturage et le labour, les États useront de la force et précisément, se feront la guerre pour s'agrandir en s'appropriant des terres de leurs voisins pour nourrir leurs animaux et pratiquer l'agriculture dans le but de nourrir leurs citoyens. Platon le montre en ces termes :

Dès lors il faudra découper à notre usage une partie du territoire voisin, si nous voulons avoir assez de terre à pâturage et à labour, et eux, de leur côté, ils découperont notre terre, s'ils ne résistent pas non plus à la possession illimitée de richesses, transgressant eux aussi la limite des biens nécessaires. (...) Nous ferons donc la guerre, c'est ce qui s'ensuit. (Platon, 2011g, 373e -374c).

Les animaux ont besoin de feuilles et d'herbes pour se nourrir et l'agriculture a besoin à la fois de terres humides et fertiles pour la culture des céréales, des légumes, des fruits et des tubercules. Sans eau, l'on ne peut ni faire paître les animaux ni pratiquer l'agriculture. L'eau est donc un bien naturel d'une importance capitale mais, souvent exposée à toutes sortes de mauvaises actions. Ainsi que le montre Platon,

ni la terre, en effet, ni le soleil, ni les vents qui avec l'eau concourent à faire pousser les plantes ne peuvent être facilement l'objet d'un dommage à l'aide de drogues, ou parce qu'on les a détournés, ou encore parce qu'on les a volés. Mais l'eau est par nature exposée à tous ces inconvénients. (Platon, 2011b, 845a-846a).

Un tel bien, indispensable pour vie des hommes, des animaux et des végétaux doit être protégé. D'où la loi platonicienne sur l'eau :

Si quelqu'un prive de son plein gré autrui de son eau, de source ou de citerne, soit en y jetant des drogues soit en la détournant au moyen de fossés soit en la volant, sa victime l'invitera à comparaître devant les intendants de la ville, en indiquant par écrit le montant du dommage. Si quelqu'un est convaincu d'avoir causé un dommage à l'aide de drogues, en plus de l'amende, il purifiera les sources ou la citerne d'eau, de manière dont les exégètes montrent que la

purification doit se dérouler chaque et pour chacun. (Platon, 2011b, 845a-846a).

Au-delà, du problème spécifique de l'eau auquel Platon fait allusion, ce dernier nous révèle en somme que, lorsque des besoins matériels nécessaires, les États passent au luxe avec ses nombreuses exigences en approvisionnement en biens matériels, la guerre entre eux est inévitable. Et, l'histoire de l'humanité montre qu'effectivement, des États se sont faits la guerre et continuent de la faire en commettant des atrocités dans le seul but d'amasser les trésors éphémères de la terre.

L'impérialisme (occidental), avec ses avatars que sont la colonisation, le néocolonialisme, la mondialisation, s'inscrit dans cette logique de prédation et d'accumulation des richesses matérielles. Depuis, en effet, des siècles d'usage de la violence physique et de la ruse, des puissances impérialistes se sont imposées à des peuples en les exploitant, en les avilissant, en les dé-dignifiant. Ces puissances coloniales ont pu à partir de là, tracer les sillons de leur progrès scientifique, technique, économique et social. En s'interdisant toute faiblesse sentimentale dans la recherche et l'accumulation des biens matérielles, elles montrent à travers leur attitude, que vivre, c'est essentiellement dépouiller, violenter le faible et l'étranger, l'opprimer, lui imprimer durement ses formes propres, l'assimiler ou l'exploiter.

L'Afrique est la grande victime de l'impérialisme occidental. Certains États occidentaux y ont pratiqué la traite négrière, l'esclavage, la colonisation et aujourd'hui, le néocolonialisme. Le pillage et le ravage des richesses naturelles de la plupart des anciennes colonies africaines continuent. D'ailleurs, il existe des données cartographiques sur l'Afrique indiquant de manières précises, la nature des biens naturels, leur localisation géographique et une estimation sur leur quantité. Le maître-d'œuvre de cette funeste entreprise est la Banque Mondiale qui a financé cette étude prospective à hauteur d'un milliard de dollars¹. L'objectif inavoué de cette cartographie est de faire main-basse sur les richesses naturelles de l'Afrique. Mais, dans une perspective platonicienne, toutes ces richesses matérielles amassées et celles qui le

¹ "La carte des richesses naturelles de l'Afrique dévoilée : vers un pillage organisée ?". Tel est le titre d'un documentaire sur YouTube. Ce documentaire a été réalisé à partir de l'émission « Intelligence économique » sur la chaîne de télévision française, France 24. Le sujet de cette émission présentée, le 08 décembre 2014, par le journaliste Ali Laidi était : « Ressources naturelles : haro sur l'Afrique ! ».

seront dans l'avenir, ne contribueront-elles pas à la corruption de l'âme des citoyens et par ricochet, à la corruption des États ?

2. De la priorisation de la quête et de l'accumulation des richesses matérielles à la corruption des États

Les richesses matérielles sont des choses sensibles qui ne concernent que le corps de l'homme. L'amour excessif et l'accumulation des biens matériels est l'expression de la manifestation du désir de la corporité de l'être humain. D'un point de vue ontologique, les biens matériels n'ont pas une grande valeur dans une existence authentique de l'homme. C'est pourquoi, chez Platon, il existe une pensée dépréciative du corps humain, car c'est lui qui désire les biens éphémères d'ici-bas. À dire vrai, celui-ci trouve le corps humain gênant. Il l'affirme lui-même en ces termes :

Tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous possédions en suffisance ce à quoi nous aspirons ; et, nous l'affirmons, ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai. Le corps en effet est pour nous source de mille affairéments, car il est nécessaire de le nourrir ; en outre, si des maladies surviennent, elles sont autant d'obstacles dans notre chasse à ce qui est ; désirs, appétits, peurs, simulacres en tout genre, futilités, il nous en remplit si bien que, (...) pour de vrai et pour de bon, à cause de lui, il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien. (Platon, 2011d, 66b-67a).

En réalité, le corps humain a ses lois, c'est-à-dire ses principes qui tiennent compte de sa nature. De nature périssable, en effet, notre corps ne peut que désirer des choses de même nature que lui pour qu'il demeure comme tel. Ainsi, il nous pousse à rechercher tout ce qui est matériel ou sensible pour la satisfaction de ses besoins qui varient au gré de ses désirs, passions et appétits. Cette variabilité des besoins matériels montre bien que le corps humain est instable et insatiable. Il veut sans limite tous les biens matériels de manière imprévisible.

Dans la psychologie platonicienne, cela correspond aux manifestations de l'élément concupiscible de l'âme humaine. En faisant allusion à cet élément qui est en fait, le troisième élément d'une âme humaine tripartite, Platon (2011g, 436a-436d) écrit que « nous désirons les plaisirs de la nourriture et de la génération et de tous ceux qui leur sont apparentés, en fonction d'un troisième principe ». Ce principe, c'est l'*epithûmia*, rattachée à la partie la plus basse de l'âme humaine, le désir, qui est en rapport, sur le plan corporel aux parties basses du corps humain à savoir le ventre et le bas-ventre. La vertu qui lui

correspond est la tempérance. Cette partie désirante de l'âme, qui vise le manger, le boire et l'amour est aussi perçue comme amie de l'argent et amie du gain. Elle est donc naturellement insatiable de richesses.

Face à une telle réalité insaisissable qu'est le corps dont les exigences du soin sont nombreuses et contraignantes, nous comprenons donc pourquoi les États sont contraints de se donner comme priorité, la recherche et l'accumulation de biens matériels pour satisfaire les désirs, passions et appétits charnels de leurs citoyens. Sans ces biens matériels pour satisfaire les nombreux besoins corporels de ces derniers, les États sont exposés à des mouvements collectifs ou mouvements sociaux comme les grèves, les révoltes, les révolutions, les guerres, les coups d'État, les rébellions, etc. Ces faits déstabilisent les États, diffèrent leur développement en ébranlant ou en détruisant leurs acquis politiques, sociaux et économiques.

La priorité des États est de s'enrichir matériellement pour répondre aux besoins matériels de leurs citoyens qui sont dans bien de cas exigeants puisqu'il s'agit de leurs conditions matériels d'existence. Êtres riches pour les États, signifie donc posséder beaucoup de biens matériels et surtout de l'argent. Leur richesse économique se mesure à l'aune de leur quantité de réserve d'or. Cela les conduit à se comporter comme des hommes d'affaires, c'est-à-dire « ceux qui se sont enrichis » (Platon, 2011g, 330b-331a). Or, ces derniers, « accordent beaucoup d'importance à leur fortune parce qu'elle est leur œuvre, et bien sûr du fait de son utilité, comme tout le monde. C'est la raison pour laquelle ils sont pénibles à fréquenter : ils ne veulent parler de rien d'autre que de leur richesse » (Platon, 2011g, 330b-331a). Les rapports conflictuels entre les États s'expliquent donc par le fait que ce qui compte pour eux, c'est la recherche du profit matériel, de tout ce qui peut constituer leurs richesses matérielles et surtout l'argent.

Selon M. I. Finley (1975, p. 222), « la passion des Grecs pour les pièces de monnaies et, qui plus est, pour les belles pièces de monnaies, est connue ». Ce dernier traduit ainsi, l'amour que les Grecs avaient pour les richesses matérielles. Dans la quête passionnée des biens matériels, il n'y a pas de limite en termes de l'avoir. Dans ces conditions, l'être perd de sa splendeur et de son épaisseur ontologique. Cela signifie que face aux richesses matérielles, l'homme ne se préoccupe plus véritablement de la vérité, de l'objectivité et de la morale.

Ainsi, lorsque les richesses matérielles sont en abondance dans un État, cela a de fortes chances d'ouvrir la voie à l'immoralité, au relâchement du respect des mœurs, à l'égoïsme, à l'incivisme qui conduisent à l'instabilité sociopolitique. Ces maux à la fois politiques,

moraux et sociaux sont les conséquences d'une aisance matérielle mal maîtrisée dans la mesure où les citoyens, n'ayant pas reçu d'éducation adéquate sont sans consistance intérieure et sans maîtrise de soi. Désormais, plus rien n'a de valeur à leurs yeux, à part les biens matériels et les plaisirs impurs que ceux-ci produisent. Tel a été le destin tragique de la cité d'Athènes. Et, Platon doit être considéré à la fois comme un témoin privilégié des événements apocalyptiques qui ont conduit cette cité au déclin et comme une conscience critique de la Grèce.

Platon, en effet, a été d'abord, témoin de la mort de Socrate, son maître. Pour lui, la condamnation à mort de ce dernier est le fait de juges corrompus, détournés de la voie lumineuse et de la voix libératrice de la vérité. Il a été ensuite, témoin de la déstructuration de la société athénienne par l'amour de l'argent et du prestige des sophistes. Il a été enfin, témoin de la défaite et de la ruine d'Athènes pendant la guerre du Péloponnèse. Pour lui, l'engagement de sa cité natale dans cette guerre, est le fait de gouvernants cupides, égoïstes, envieux, insatiables et imprudents dans leur quête de richesses et de plaisirs. Le portrait que Platon nous fait de ces gouvernants est empreint d'un réalisme saisissant :

Le regard constamment tourné vers le bas, à la manière du bétail, ils sont penchés vers le sol et ils pâturant de table en table, s'engraissant et copulant. Ils se querellent pour obtenir toujours plus de ces choses-là, ils s'encornent mutuellement, ils se blessent à coups de sabots de fer, ils se tuent avec leurs armes, emportés par leur insatiabilité. (Platon, 2011g, 585c-586d).

Nous pouvons dès lors, comprendre pourquoi pour Platon (2011d, 66b-67a), rien d'autre ne suscite les guerres, les révolutions, les conflits que le corps et ses appétits. Car, toutes les guerres ont pour origine l'appropriation des richesses. Or ces richesses, c'est le corps qui contraint les hommes à les rechercher. Il nous instruit ainsi, sur les raisons profondes pour lesquelles, la violence est partout triomphante et pourquoi les hommes souffrent et meurent dans des guerres absurdes. Ils laissent, en effet, dominer en eux des passions qui engendrent le désordre. Ce désordre est la conséquence d'une dysharmonie, d'un déséquilibre intérieur, c'est-à-dire d'une injustice intérieure qu'ils subissent, mais aussi qu'ils commettent. Ce désordre montre bien que l'injustice est d'abord une maladie de l'individu. Cependant, ses conséquences morales sur l'organisation ou la vie sociale sont réelles. Platon s'intéresse justement, à ces conséquences

morales de l'injustice dans l'âme des citoyens sur la stabilité et le bonheur des États.

Pour lui, les exercices physiques et la prise des repas en commun, bien que fort utiles, à bien des égards, à certains États, constituent cependant, « un danger » (Platon, 2011b, 636b-637a) pour ces États lors des séditions. Les causes de l'injustice dans l'âme sont les exercices physiques et la prise des repas en commun qui pervertissent les plaisirs sexuels : au temps de Platon, en Grèce, hommes et femmes pratiquaient nus, les exercices physiques dans les gymnases. La vue de beaux corps d'hommes et de femmes nus, ébranle et corrompt la justice de l'âme. De là, naissent des plaisirs qui conduisent inévitablement, des hommes à s'accoupler avec des hommes ou des femmes à s'accoupler avec des femmes. Il s'agit bien là, de l'homosexualité. Cette pratique sexuelle est contre nature (Platon, 2011b, 636b-637a). C'est l'injustice dans l'âme des hommes et des femmes qui les rend incapables de résister au plaisir qui les pousse à s'y livrer.

Quant aux repas pris en commun (banquets et orgies), ils font partie de tout ce qui fait que les hommes tombent dans des plaisirs excessifs, dans la démesure et dans la plus grande déraison, car à l'instar des exercices du gymnase, ils entraînent à des conduites qui incitent avec force au plaisir (Platon, 2011b, 636b-637a). Il s'agit du plaisir de manger et surtout, du plaisir de boire des boissons alcoolisées qui installent les citoyens, c'est-à-dire gouvernés et gouvernants et hommes et femmes dans un état d'ivresse. Or, dans un tel état, ils perdent leur lucidité, c'est-à-dire leur conscience et incapables de reconnaître ce qui est bien pour la société où ils vivent, ils sont enclins à agir dans le mauvais sens. Cette vie profondément enracinée dans le sensible conduit donc de manière insensée à des mauvais comportements dont les conséquences négatives sur la vie sociopolitique sont indéniables. C'est pourquoi selon F. Châtelet (1978, p. 72), « le travers "moral" est à la fois l'indice, la conséquence et le fondement du mal social ». Mais peut-on séparer mal social et mal politique ? Autrement dit, le travers moral n'est-il pas aussi, après coup, l'indice, la conséquence et le fondement d'un mal politique ?

Si Platon ne sépare pas morale et politique, cela signifie qu'à la crise morale correspond une crise sociale et politique. Les problèmes que pose la conduite humaine individuelle et ceux que soulève l'organisation sociopolitique sont étroitement liés. L'homme en tant que sujet est comme un être individuel certes, mais inextricablement lié à son double statut de citoyen et d'élément du cosmos. Platon établit donc une correspondance de structure entre l'ordre ou le désordre de l'âme humaine, celui de la Cité et celui du Monde. C'est, selon lui, en

fonction de ce dernier que les deux autres doivent s'organiser. L'organisation de l'âme humaine et des États doit donc se référer et imiter l'harmonie du Cosmos. Cette harmonie cosmique a pour fondement la juste mesure qui s'identifie au Bien (J-F Mattéi, 2010, p. 195). Ainsi, l'ordre psychologique et l'ordre sociopolitique doivent être les résultats d'une recherche de la juste mesure. Cependant, la recherche de cette juste mesure ne peut être possible sans la pratique de la vertu qui conduit au bonheur.

3. La vertu comme pratique du Bien : condition du bonheur des États

Platon n'est pas radicalement opposé à la recherche et à la possession des biens matériels. Au fond, sa conception de l'existence humaine diffère sous quelques aspects de celle de son maître, Socrate. Pour ce dernier, l'existence humaine se résume à la vie intellectuelle, à la recherche de la sagesse et de la vérité au-delà du caractère mouvant du sensible. Une telle conception de l'existence humaine, fait de Socrate, "un fils du ciel". Contrairement à ce dernier, pour certains, l'existence humaine consiste en la recherche des biens matériels pour la satisfaction des besoins matériels des hommes. Ceux-ci sont considérés comme « les fils de la terre » (Platon, 2011h, 247e -248c).

La conception platonicienne de l'existence humaine se réfère aux deux conceptions qui précèdent. Platon ne fait donc consister l'existence humaine ni en la vie intellectuelle, en la recherche de la sagesse et de la vérité ni en la recherche des biens ou richesses matérielles pour la satisfaction des besoins, désirs et passions du corps. Pour lui, l'existence humaine est une totalité. Et comme totalité, elle ne peut se réduire à la manière de vivre des fils du ciel d'une part et d'autre part, elle ne peut s'identifier au genre de vie des fils de la terre. Exister, c'est vivre la plénitude de la vie. Cela signifie qu'il faut vivre à la fois comme un habitant de la terre recherchant les biens du corps et un habitant du ciel en quête de biens purs et éternels.

Cela cadre bien avec le principe platonicien selon lequel, chaque chose se mélange avec chaque chose (Platon, 2011h, 259b-260a). Au regard de ce principe, la vie authentique jaillit, pour ainsi dire, de la rencontre entre l'invisible et le visible, l'intelligible et le sensible, l'Idée et l'action humaine. À partir de là, peut se comprendre plus aisément la notion « de vie mixte » (J-F. Mattéi, 2010, p. 56) chez Platon.

Dans le dialogue intitulé *Philèbe*, Platon oppose Socrate, tenant de la souveraineté de la sagesse, à Protarque et Philèbe, défenseurs de la suprématie du plaisir. En se référant à ce dialogue, il apparaît

clairement que chez Platon, relativement à l'existence humaine, que ce n'est « ni la sagesse ni le plaisir qui définissent la vie heureuse, mais un mélange des deux, car une vie réduite au seul plaisir ou à la sagesse seule n'aurait pour nous aucun sens » (J-F. Mattéi, 2010, p. 59). Pour comprendre la conception platonicienne de la vie bonne, donnons la parole à deux personnages de Platon à savoir Socrate et Protarque :

Socrate – Est-ce que l'un de nous accepterait de vivre en possédant la réflexion, l'intellect, la science et la mémoire de toute chose, sans toutefois avoir part au plaisir, ni peu ni prou, et pas davantage la douleur, en étant insensible à toutes ces choses ?

Protarque – À moi, Socrate, aucune de ces deux vies ne me paraît digne d'être choisie ; pas plus qu'elle ne le paraît à quiconque, me semble-t-il.

Socrate – Mais l'une et l'autre ensemble, Protarque ? La vie qui résulte de leur commun mélange ?

Protarque – Tu veux dire une vie de plaisir, d'intellect et de réflexion ?

Socrate – Oui, c'est de cela que je parle. (Platon, 2011e, 22a-23a).

Comme nous pouvons le constater, Platon condamne l'une et l'autre vie, c'est-à-dire le choix séparé de l'existence qui consiste en la possession de la réflexion, de l'intellect, de la science et de la mémoire de toute chose et celle en laquelle, l'on est privé du plaisir et de la douleur. Pour lui, vivre l'une ou l'autre de ces deux genres de vies, c'est ne pas vivre l'intégralité de la vie (Platon, 2011e, 22a-23a). Cela signifie que, chez lui, l'existence véritable s'identifie à la vie intégrale. Mais, dans cette vie mixte, l'intellect est qualitativement supérieur au plaisir. Platon tient, justement, à le préciser en ces termes :

Dans cette vie mélangée, quel que soit l'élément qui la rend à la fois éligible et bonne, c'est l'intellect, et non pas le plaisir qui en est le plus apparenté et lui est le plus semblable. Et selon cet argument, il ne sera pas vrai de dire qu'au plaisir revient le premier prix, ni même le second ; et s'il faut maintenant en croire mon intellect, le plaisir n'atteindra même pas le troisième prix. (Platon, 2011e, 22a-23a).

Au regard de ce qui précède, les plaisirs que procure la possession des biens matériels, sont qualitativement éloignés de l'intellect. Ce dernier renvoie à l'intelligence, à l'entendement, à la raison, à la pensée. Son rôle est d'introduire la loi et l'ordre porteurs de limite par rapport à la démesure et l'entière bassesse des hommes qui ne se trouvent aucune limite ni aux plaisirs ni à la satiété (Platon, 2011e, 25e-26d). En ce

sens, l'intellect incarne le Bien. Par-là, Platon révèle la dualité de l'homme comme âme et corps et tient compte de cette dualité dans sa conception de l'existence authentique de l'être humain ou de chaque citoyen. Il réconcilie l'âme et le corps, les unifie, les harmonise. Cela signifie qu'il prend en compte les biens et les besoins spirituels et matériels des hommes-citoyens sous l'exigence de la juste mesure. En le faisant, il restitue la plénitude de l'existence humaine et montre tout le pouvoir unificateur du Bien.

En se référant à la notion de juste mesure dans sa conception de l'existence humaine, Platon reconnaît l'importance de la matérialité ou de la corporéité de l'homme et des biens matériels jusqu'à un certain niveau. Pour lui, les biens matériels et temporels sont des accessoires utiles voire nécessaires à certains niveaux, qui accompagnent l'accomplissement de la projection du soi humain dans le sens supérieur de l'humain qui est toujours bien au-delà du fini, de l'objectal et du matériel. Cela signifie qu'au lieu de renforcer l'illusion, les biens matériels temporels doivent servir de tremplin à l'entéléchie spirituelle. Le véritable citoyen doit pouvoir savoir toujours transcender sa condition immédiate que procurent les richesses de ce monde pour en être toujours l'utilisateur et non la chose utilisée.

Ainsi, l'authenticité de la vie mixte révèle que, chez Platon, le problème de l'existence humaine et de la stabilité des États réside dans le fait que la recherche et la possession des biens matériels se font avant que l'âme des citoyens ne soit éduquée à la sagesse, au courage, à la tempérance et à la justice qui constituent les quatre vertus cardinales platoniciennes (J.-F. Mattéi, 2010, p. 89). S'inscrivant dans la logique platonicienne selon laquelle, politique et morale (éthique) sont inséparables, la caractéristique de ces vertus est, quelles sont à la fois politiques et morales. La sagesse renvoie à la prudence et à la justesse dans les délibérations. Elle est la science. L'État est dit sage lorsqu'il est prudent dans ses délibérations (Platon, 2011g, 427c-428b), c'est-à-dire si la prudence se trouve présente chez ceux à qui revient la garde de l'État dans la plus haute classe, celle des gardiens parfaits, dont le nombre est plus faible que celui des autres citoyens. Il y aura moins de magistrats que de forgerons parce que peu d'hommes sont susceptibles d'accéder à la connaissance de la cité entière.

Le courage désigne « cette force qui sauvegarde constamment l'opinion droite et légitime, touchant les choses qui sont ou ne sont pas à craindre » (Platon, 2011g, 430a-430e). Elle est la vertu des soldats ou guerriers de l'État. Ce dernier est courageux par cette partie de lui-même, et parce qu'il possède en cette partie la force de garder

constamment intacte son opinion sur les choses à craindre ou non, c'est-à-dire celles, en nombre et en nature, que le législateur a désignées dans l'éducation.

Quant à la tempérance, Platon (2011g, 430a-430e) la présente comme « un ordre, une maîtrise qui s'exerce sur certains plaisirs et certaines passions ». Contrairement à la sagesse et au courage qui unissent la classe unique des magistrats et celle des gardiens, la tempérance accorde et harmonise les plaisirs et les passions des hommes. Cette vertu n'est pas spécifique à une classe sociale donnée. C'est la vertu commune à tous les citoyens et donc à toute la cité ou l'État. C'est la vertu de la concorde, de l'harmonie entre les citoyens. L'importance de la tempérance dans le maintien de la justice sociale et de la stabilité de la cité, a fait écrire à J.-F. Mattéi (2010, p. 89) que « présente en chacun des trois degrés de la cité, des producteurs aux magistrats, la tempérance fonde, comme une basse génératrice de l'accord parfait, l'unité des citoyens, quelle que soit leur classe, basse, haute ou moyenne ».

La justice qui constitue la quatrième vertu évoquée par Platon (2011g, 433d-434c), « consiste à détenir les biens qui nous appartiennent en propre et à n'exercer que notre propre fonction ». Elle est cette force qui contient chaque citoyen dans les limites de sa propre tâche. L'État ou la cité juste est donc celle dans laquelle, chacun ne doit s'occuper que d'une seule tâche (Platon, 2011g, 432e-433d). La vertu de justice est pour Platon, cette force qui concourt avec les autres vertus à la vertu de la cité. En étant sages, courageux, tempérants et justes, les citoyens et l'État pratiquent donc la vertu.

Dans la morale de la vertu aristotélicienne, les phénomènes de l'âme sont de trois sortes : les états affectifs, les facultés et les dispositions (Aristote, 1990, II, 4 20 1105 b). Les états affectifs renvoient à l'appétit, la colère, la crainte, la joie, l'amitié, la haine, la jalousie, la pitié. Il s'agit en réalité, de toutes les inclinaisons accompagnées de plaisirs ou de peines. Les facultés, quant à elles, concernent nos aptitudes qui nous rendent capables d'éprouver des affections comme la colère, la peine ou la pitié ; les dispositions révèlent notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections. Pour Aristote, la vertu n'est pas une affection parce que nous ne sommes pas appelés vertueux d'après les affections que nous éprouvons, mais bien d'après nos vertus, et parce que ce n'est pas non plus pour nos affections que nous encourageons l'éloge, mais ce sont nos vertus qui nous font louer ou blâmer. Elle n'est pas non plus une faculté, dans la mesure où les hommes ne sont pas appelés bons ou mauvais en fonction de leur capacité à éprouver ces états, pas plus que nous ne sommes loués ou blâmés.

La véracité d'une telle analyse se vérifie par le fait que nos facultés sont en nous par notre nature, alors que nous ne naissons pas naturellement bons ou méchants. Si donc, chez Aristote (II, 6 1106b-1107a), la vertu n'est ni une affection ni une faculté, elle « est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent ». Autrement dit, pour le fondateur du Lycée, la vertu conduit aux bonnes actions. Cette position aristotélicienne sur la vertu, n'est pas en contradiction avec l'éthique platonicienne de la vertu.

Dans la pensée éthico-politique platonicienne, en effet, si la vertu exprime à la fois une excellence propre à l'âme qui rend l'homme meilleur en le conduisant à la modération, elle exprime surtout la santé et la beauté de l'âme (Platon, 2011g, 444b-444e). Cette santé et cette beauté de l'âme humaine sont garanties par la lumière du Bien, c'est-à-dire la raison. Pour mieux comprendre Platon, référons-nous à la question d'Adimante à Socrate. Celui-ci demande à Socrate quel est ce gardien ? La réponse de Socrate est la suivante : « C'est la raison (...) mêlée à la musique et à la poésie. Elle seule (...) par sa présence, conserve la vertu tout au cours de la vie de celui en qui elle réside » (Platon, 2011g, 548c-549e). La vertu est donc la capacité à pratiquer la juste mesure qu'est le Bien. Elle implique la connaissance de ce dernier. Cela signifie qu'elle fait du Bien comme but en travail à réaliser et, enfin de compte, en tâche accomplie. Sans la vertu, le Bien aperçu restera un possible inaccompli (J. Foyer et C. Puigelier, 2009, p. 119). Elle est donc un savoir dans la mesure où l'action humaine, comportant le plus souvent de l'incertitude et des risques, implique la réflexion qui permet de distinguer désir et volonté, appréciation subjective et valeur véritable, opinion individuelle et connaissance motivée. Dans le souci de mieux faire comprendre le lien entre savoir et vertu dans la perspective socratico-platonicienne, J. Brun (1963, p. 93) écrit que « le savoir qu'implique la vertu est un savoir qui ne s'acquiert pas comme la connaissance de la grammaire, il implique tout un travail de conversion intérieure ».

Sans la vertu, les États sont condamnés à l'instabilité sociopolitique et au chaos (Platon, 2011f, 326e -327d). Elle apparaît ainsi, comme la véritable richesse des États, dans la mesure où, comme il ne s'agit pas de « mépriser les richesses » (Platon, 2011g, 548c-549e), mais d'avoir une attitude de juste mesure à leur égard. Cela implique que, c'est la vertu que les citoyens et les États doivent prioritairement rechercher avant toute autre chose. La vie de Socrate, comme le témoigne Platon, a

consisté justement, à faire prendre conscience à ses concitoyens en les convaincant de prendre plus de soin possible de leur âme que de s'occuper de leur corps et des richesses matérielles. À cet effet, il rapporte les propos de son maître aux Athéniens, en écrivant :

Ma seule affaire est d'aller et de venir pour vous persuader, jeunes et vieux, de n'avoir point pour vos corps et votre fortune de souci supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre âme la meilleure possible, et de vous dire : "Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État". (Platon, 2011a, 29e-30d).

Ici, se révèle la mission de Socrate, la mission du philosophe, celle qui vise le service d'autrui en exhortant à la vertu qui doit être « le repère essentiel de la vie » (D. Solcan, 2016, p. 196) des citoyens et des États. La vertu constitue donc la vraie richesse, parce qu'elle est une richesse intérieure, c'est-à-dire une richesse de l'âme humaine. En son essence, elle « est concorde et harmonie intérieure de l'âme » (Platon, 2011g, 554e-555d). Pour Platon, si les citoyens aussi bien que les États cherchent cette vraie richesse, et s'ils sont riches de cette richesse-là, ils auront aussi les richesses matérielles, elles viendront, pour ainsi dire, vers eux.

Se situant ainsi, dans une perspective à la fois morale (éthique), spiritualiste, eschatologique et politique, Platon établit de la sorte, une correspondance entre le monde intérieur et le monde extérieur : à la richesse intérieure des citoyens d'un État, doit correspondre la richesse extérieure de cet État, et à la pauvreté intérieure des citoyens de cet État, doit correspondre sa pauvreté extérieure. La pratique de la vertu détermine la stabilité et le bonheur des États, car elle conduit à de bonnes actions. Cela implique nécessairement une connaissance du Bien comme source et comme principe d'action de la vertu. Il y a donc un lien logique et intelligible entre les vertus, la vertu et l'Idée du Bien que Platon considère comme la réalité suprême. Cette réalité suprême qu'est l'Idée du Bien, est la lumière du monde intelligible. Elle est « de ce qui, dans ce qui est, est le plus lumineux » (Platon 2011g, 518b-519a). En tant que lumière, elle doit éclairer la vie, le comportement et les actions des citoyens, c'est-à-dire des gouvernés et des gouvernants. D'ailleurs, de cette Idée du Bien, Platon écrit :

Dans le connaissable, ce qui se trouve au terme, c'est la forme du bien, et on ne la voit qu'avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure que c'est elle qui constitue en fait pour toutes choses

la cause de ce qui est droit et beau, elle qui dans le visible a engendré la lumière et seigneur de la lumière, elle qui dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité et intellect ; et que c'est elle que doit voir celui qui désire agir de manière sensée, soit dans sa vie privée, soit dans la vie publique. (Platon, 2011g, 517b-518a).

En pratiquant la vertu à la lumière du Bien, l'existence heureuse est possible dans les États. Dans l'éthique platonicienne des vertus, le rôle référentiel de l'Idée du Bien est mis en exergue en indiquant que cette réalité est à la fois le principe d'existence, de connaissance et d'action des vertus de sagesse, de courage, de tempérance et de justice. C'est pourquoi l'éducation platonicienne, dans sa dimension morale et civique d'une part, et scientifique d'autre part, a pour but fondamental, la connaissance de cette réalité suprême qu'est l'Idée du Bien. Cela révèle donc les raisons pour lesquelles, l'éducation platonicienne est essentiellement, une conversion de l'âme. Éduquée, c'est-à-dire convertie, l'âme est désormais capable de penser, de juger, de faire des choix objectifs. À partir de là, elle s'embellit, s'ennoblit, s'harmonise et évite la démesure : « l'âme qui ne raisonne pas est laide et sans mesure » (Platon, 2011h, 228b-228d).

À travers sa réflexion sur la vertu, Platon veut, en réalité, s'attaquer au désir insatiable - la *pleonexia* - qui habite les hommes et qui, loin de n'être qu'un problème au niveau de chaque individu, constitue le véritable problème politique des États (C. Rogue, 2005, p. 26). Il s'agira donc pour lui, de condamner cette soif insatiable qui conduit les hommes à se soustraire à toute obligation morale ou même légale et qui les ramène au niveau de la bête. D'où, l'importance de la sagesse, parce qu'elle est à la fois, savoir et vertu (S. Manon, 1993, p. 31).

Conclusion

Les hommes sont foncièrement des êtres de besoins. Leur double nature, c'est-à-dire âme et corps, les contraint à avoir deux types de besoins. Il s'agit des besoins corporels et des besoins spirituels. La satisfaction des besoins corporels passe par la possession de biens matériels ou temporels. Celle des besoins spirituels se fait par la possession de biens éternels et purs, c'est-à-dire des valeurs morales et politiques.

Face aux désirs prégnants de la satisfaction des besoins matériels des citoyens, les États se retrouvent dans une situation de priorisation de la recherche et de l'accumulation des biens matériels. Pour Platon, sans la possession des valeurs morales et politiques, c'est-à-dire la

vertu, le rapport des citoyens et des États avec les biens ou les richesses matériels se fera sans mesure. Or, les conséquences d'une vie sans la vertu pour les citoyens comme pour les États, sont l'égoïsme, injustice, l'intolérance, l'intempérance, le désordre sociale et politique, l'inégalité sociale, la convoitise, l'amour des choses éphémères, l'apathie intellectuelle, les guerres, la perversion des mœurs, etc.

Cependant, au regard des conséquences d'une vie sans la vertu, il ne s'agit pas de rejeter les biens matériels. Comme l'indique d'ailleurs Platon, ceux-ci participent d'une certaine manière à l'existence et surtout au bonheur des citoyens et des États. Mais, c'est la vie vertueuse qui permet véritablement aux citoyens de bien agir et d'avoir des États stables et heureux.

Ainsi, si « la vertu peut s'enseigner » (Platon, 2011f, 327e-328), il faut prioritairement éduquer l'âme des citoyens à la vertu, car l'éducation à la vertu permet de conduire un être conscient, libre et responsable, au maximum possible de lucidité et de vérité, d'autonomie et de volonté pour enfin remplir sa vie des biens qui sont des biens propres des hommes : biens spirituels, valeurs idéales. Cela est possible par des actes qui choisiront ces biens, qui les inscriront dans l'existence de tous les jours. C'est donc à travers la pratique quotidienne de la vertu par les citoyens, que les États pourront être véritablement stables et heureux.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 2005, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin
- BRUN Jean, 1963, *Socrate*, Paris, PUF
- CHATELET François, 1978, *Platon*, Paris, Gallimard
- FINLEY Moses, 1975, *L'économie antique*, Paris, Les Éditions de Minuit
- FOYER Jean et PUIGELIER Catherine, 2009, *La vertu*, Paris, PUF
- HARENDT Annah, 2007, *Condition de l'homme moderne*, Pocket.
- MANON Simone, 1986, *Pour connaître Platon*, Paris, Bordas
- MATTEI Jean-François, 2010, *Platon*, Paris, PUF
- PLATON, 2011a, *Apologie de Socrate*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion
- PLATON, 2011b, *Les Lois*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion

- PLATON, 2011c, *Ménon*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion
- PLATON, 2011d, *Phédon*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion
- PLATON, 2011e, *Philèbe*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion
- PLATON, 2011f, *Protagoras*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion
- PLATON, 2011g, *La République*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion
- PLATON, 2011h, *Le Sophiste*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion
- PLATON, 2011i, *Sur la vertu*, Œuvres complètes, Sous la direction de Luc Brisson, Flammarion
- ROGUE Christophe, 2005, *D'une cité l'autre : essai sur la politique platonicienne de La République aux Lois*, Paris, Armand Colin
- SOLCAN Dan, 2016, *La piété chez Platon : une lecture conjugquée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate*, Paris, L'Harmattan.

NOTE A L'INTENTION DES CONTRIBUTEURS

DEZAN est la revue scientifique du Département de Sociologie-Anthropologie de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey-Calavi au Bénin. De sa dénomination «dézan» signifiant «rameau» en langue béninoise «fɔngbé», elle est représentative de la symbolique du changement social en culture africaine. De ce fait, la **Revue DEZAN** se donne pour vocation première de contribuer à une configuration décloisonnée des sciences de l'homme et de la société, pour une synergie transversale et holistique génératrice d'une interdisciplinarité plus fertile à un développement convergent où l'endogène et l'exogène sont en parfaite cohésion. Elle paraît au rythme de deux numéros par an. Les articles y sont rédigés en français, anglais, allemand, ou en langues nationales africaines.

Le comité de lecture est habilité à accepter pour publication ou non les articles soumis. Chaque article est résumé en une page au plus assorti de cinq mots clés du travail. Le manuscrit de 20 pages au plus est soumis en exemplaire original, recto seulement, saisi à l'intérieur d'un cadre de frappe 21 x 29,7; police Times New Roman, point 12, interligne 1,5. Il est accompagné d'un CD-RW ou d'une clé USB comprenant les données. Chaque auteur est appelé à donner son adresse électronique et son institution d'attache. Les cartes et les croquis sont scannés et notées de façon consécutive.

L'usage de l'Alphabet Phonétique International pour transcrire les termes en langues nationales est vivement conseillé. Les références bibliographiques dans le texte sont faites selon l'approche Van Couver ou Harvard dans une parfaite harmonie selon le choix de l'auteur. Chaque auteur apporte une participation de **30.000F**.



ISSN 1840-717-X DU 4ème trimestre
Dépôt Légal N°6378 du 4ème trimestre

Impression : Centre des Publications Universitaires
(Université d'Abomey-Calavi) Tél. : (00229) 95 91 57 61
République du Bénin