

PLATON FACE AUX ENFANTS HANDICAPÉS : ENTRE EXCLUSION SACRIFICIELLE ET QUÊTE DE PERFECTION HUMAINE

Bi Gooré Marcellin GALA

*Maitre-Assistant, Université Alassane Ouattara (Bouaké – Côte d'Ivoire)
marcellin1980@gmail.com, +2250102805110*

Résumé

La tradition philosophique antique tend à justifier l'exclusion sociopolitique des enfants handicapés comme un phénomène légitime, fondé sur une conception de la justice envisagée comme l'expression d'une harmonie parfaite de l'ordre social. Ainsi, pour Platon, la cité idéale fonctionne comme un organisme harmonieux, où chaque individu occupe la place que sa nature lui destine. L'inaptitude physique ou mentale est alors perçue comme une menace pour l'ordre collectif. Loin d'une cruauté gratuite, cette exclusion traduit une exigence de cohérence métaphysico-politique orientée vers le Bien. Le gouvernement des philosophes-rois doit ainsi préserver la pureté du corps social par un eugénisme rationnel. La pensée platonicienne révèle donc une tension entre rationalité politique et reconnaissance de la vulnérabilité humaine. Elle invite à repenser les fondements éthiques de la justice et de la perfection sociale.

Mots-clés : Eugénisme – Exclusion – Handicap – Harmonie – Justice.

Abstract

The ancient philosophical tradition tends to justify the sociopolitical exclusion of disabled children as a legitimate phenomenon, grounded in a conception of justice understood as the expression of a perfect harmony within the social order. Thus, for Plato, the ideal city functions as a harmonious organism in which each individual occupies the place destined by their nature. Physical or mental incapacity is therefore perceived as a threat to the collective order. Far from being an act of gratuitous cruelty, this exclusion expresses a demand for political and metaphysical coherence oriented towards the Good. The government of philosopher-kings must thus preserve the purity of the social body through a form of rational eugenics. Platonic thought therefore reveals a tension between political rationality and the recognition of human vulnerability. It invites a reconsideration of the ethical foundations of justice and social perfection.

Keywords : Eugenics – Exclusion – Disability – Harmony – Justice.

Introduction

La philosophie politique de Platon, notamment exposée dans les ouvrages majeurs tels que *La République* et *Les Lois*, repose sur une quête rigoureuse de justice et de perfection. Dans cette optique, la construction de la cité idéale requiert non seulement une organisation hiérarchique

rigoureusement fondée sur la nature des individus, mais aussi une sélection stricte des citoyens appelés à y vivre et y contribuer. Cette vision politique conduit Platon à adopter des positions radicales, parmi lesquelles l'exclusion, voire l'élimination, des enfants jugés mal formés ou défectueux. Une telle position, souvent perçue à la lumière contemporaine comme inhumaine ou eugéniste, doit cependant être examinée dans son cadre conceptuel propre : celui d'une anthropologie politique centrée sur la fonction de chaque individu dans l'harmonie générale de la cité. Loin d'être un détail marginal, cette exigence s'intègre dans un vaste dispositif de rationalisation du politique, où la perfection du corps est corrélée à la rectitude de l'âme, et où l'éducation n'a de sens que si elle conduit au Bien. D'où la question centrale : dans quelle mesure l'attitude platonicienne face au handicap peut-elle être justifiée comme une exigence éthique et politique dans sa vision philosophique du monde ? Comment Platon justifie-t-il la mise à l'écart ou l'exclusion des enfants handicapés dans son projet politique ? Comment comprendre cette exclusion sans la réduire à une brutalité cruelle, mais plutôt comme un moment de cohérence d'un système métaphysique et politique orienté vers le Bien ?

L'objectif de cet article est de montrer que, loin d'un rejet haineux, l'exclusion des enfants handicapés s'inscrit dans une quête rationnelle de perfection, d'harmonie et de justice. Deux démarches méthodologiques, critique et analytique, articulées autour de deux axes, permettront de développer notre réflexion. Dans le premier axe, à l'aide de la méthode critique, nous tenterons de montrer comment l'exclusion des enfants handicapés est pensée par Platon comme une condition de la santé politique de la cité idéale. Dans le second axe, l'approche analytique permettra de prouver que la pathologisation du handicap vise un idéal de justice et de perfection humaine.

1. La mise à l'écart des enfants handicapés, un préalable à la santé politique de la cité

La réflexion politique de Platon, exposée dans *La République* et *Les Lois*, s'inscrit dans une perspective téléologique et hiérarchisée de la vie citoyenne, dans laquelle la justice découle de l'accomplissement harmonieux des tâches sociales. Cette vision amène le disciple de Socrate à théoriser la mise à l'écart ou l'exclusion sociale des enfants perçus

comme handicapés ou mal formés. Au regard des critères modernes d'égalité, de dignité et d'inclusion, cette position peut apparaître comme gênante voire choquante. Toutefois, replacée dans le cadre métaphysique platonicien, elle obéit à un principe assez cohérent : la cité juste est un corps organique, orienté vers le Bien, et ne peut tolérer en son sein des individus jugés inaptes et non fonctionnels.

1.1. La cité idéale comme organisme sain pour la sauvegarde de l'harmonie d'ensemble

La cité idéale de Platon repose sur une conception organique et hiérarchisée de la communauté politique. À l'instar d'un corps vivant, la cité juste est celle dont les parties coopèrent harmonieusement selon leur nature propre, sans désordre ni excroissance. Cette métaphore corporelle aide à comprendre la logique de cohérence interne qui conduit Platon à préconiser l'exclusion, voire la dissimulation, des enfants perçus comme difformes ou handicapés. Pareille mesure, choquante selon les critères contemporains de dignité et d'inclusion, s'explique dans le cadre métaphysique où le désordre, qu'il soit moral, psychique ou corporel, représente une menace directe contre l'harmonie du corps civique.

Dans le Livre IV de *La République*, Platon établit une analogie structurante entre l'âme individuelle et la cité. De même que l'âme juste est celle dans laquelle la raison gouverne, le courage obéit et le désir se soumet, la cité juste est celle où chaque classe accomplit la fonction que sa nature lui a assignée. Autrement dit, la justice sociale consiste précisément en ce que « chacun devait exercer une fonction particulière parmi celles qui concernent la cité, celle-là même en vue de laquelle la nature l'a fait le mieux doué » (Platon, 2011, 433a). Ce principe de spécialisation fonde tout l'édifice politique platonicien : la stabilité sociale dépend de la stricte conformité entre nature et fonction. Toute déviation par rapport à cette distribution harmonieuse apparaît alors comme une forme de maladie politique. L'ordre, pour Platon, n'est pas seulement un état juridique ou institutionnel ; il est la manifestation d'une santé collective, c'est-à-dire d'une harmonie entre les parties du tout. Ainsi, dans *La République*, il précise que la justice et la tempérance résident dans le fait que les diverses parties de la cité s'accordent entre elles « comme une certaine forme d'ordre harmonieux » (Platon, 2011, 430e), analogie qui renforce l'idée d'une unité organique.

Dès lors, l'injustice, tout comme la maladie, consiste en un bouleversement ou une rupture de cet équilibre. À ce sujet, Platon (2011, 444b) écrit que « l'injustice est la révolte d'une partie de l'âme contre le tout dans le but de diriger dans l'âme ce qui ne lui convient pas ». Appliquée à la cité, cette révolte prend la forme d'une défaillance fonctionnelle. Dans cette perspective, un individu qui, par nature, ne peut remplir son rôle, parce qu'il est affecté d'une incapacité physique ou intellectuelle, est perçu comme un facteur de désordre. L'exclusion de tels individus ne relève donc pas, chez Platon, d'un jugement moral, mais d'une logique d'hygiène politique. Le philosophe applique au corps social les principes de la médecine grecque classique, ce qui laisse croire que le tout ne peut demeurer sain que si les éléments malades sont isolés ou éliminés.

Cette analogie médicale est explicite dans les passages du Livre V de *La République* où Platon évoque la procréation et la sélection des enfants. Dans le cadre d'une politique eugénique avant l'heure, il propose que l'État supervise les unions afin de favoriser les meilleurs mariages et d'écartier les naissances jugées défectueuses. Ainsi, les enfants nés contrefaits ou « malformés seront cachés comme il convient dans un endroit secret et isolé » (Platon, 2011, 460c). L'idée n'est pas d'infliger une punition, mais de prévenir la corruption de l'espèce humaine. La cité idéale, pour être parfaitement ordonnée, doit se protéger de tout élément susceptible de troubler l'harmonie du corps collectif. Le vocabulaire employé, « cacher » ou « isoler », relève d'un imaginaire médical et religieux, où le désordre corporel ou moral doit être isolé pour ne pas contaminer l'ensemble.

Cette logique se retrouve dans *Les Lois VI*, où Platon adopte un ton moins utopique, mais conserve la même exigence d'ordre. Il y affirme : « Or notre accord portait sur un seul et même point capital : par quelque voie qu'un individu puisse devenir homme de bien, en possédant l'excellence de l'âme qui convient à la nature humaine » (Platon, 2011, 770c). Dans ce contexte, le geste d'exclusion n'a pas seulement une fonction pratique, il incarne une purification politique, comparable à la *katharsis* morale des âmes. Le désordre physique, à l'instar du désordre de l'âme, est interprété comme un signe d'imperfection naturelle ; il doit être écarté pour maintenir la cité dans un état de perfection hiérarchique et rationnelle.

Plusieurs commentateurs modernes ont souligné la cohérence interne de cette pensée. Pour M. Dixsaut (2000, p. 184), la cité platonicienne « ne vise pas la pluralité, mais l'unité ; elle cherche à réduire toute forme de dissonance dans l'âme et dans la cité ». Aussi, dans la même veine, A. Laks (2002, p.112) souligne que la fonction de la justice platonicienne est « de préserver la cité des altérations internes, comme la médecine préserve le corps des maladies ».

Ce modèle organique s'inscrit dans la tradition pythagoricienne et dans l'idéalisme grec du *kalos kagathos*, qui associe beauté physique et vertu morale. Dans la Grèce classique, la difformité corporelle était souvent interprétée comme le signe d'un désordre de l'âme. Aristote (1990, 1335b), lui-même, héritier critique de Platon, écrit dans la *Politique VII*, que « l'enfant difforme ne doit pas être élevé », confirmant que cette conception de l'ordre corporel et moral dépasse Platon et reflète un ethos culturel partagé. L'idéal d'*eunomia*, c'est-à-dire le bon ordre, s'étend du cosmos à la cité, et tout ce qui contrevient à l'harmonie du tout doit être corrigé ou supprimé.

Pourtant, certains penseurs contemporains ont mis en lumière les limites éthiques de cette cohérence. En cherchant à définir la santé du corps social, Platon érige une norme universelle qui exclut toute altérité. Cette logique fonctionnaliste fait du handicap non pas un fait biologique, mais une imperfection métaphysique, car l'être difforme devient l'image même du désordre. M. Nussbaum (2012, p. 101), s'opposant radicalement à toute idée de sélection fondée sur la capacité ou l'utilité, indique ceci : « Une société véritablement juste ne se définit pas par la seule répartition des avantages entre des individus rationnels et autonomes ; elle doit reconnaître et intégrer la dépendance et la vulnérabilité comme des traits constitutifs de la condition humaine. ». Pour Nussbaum, une société véritablement juste est celle qui reconnaît la vulnérabilité comme dimension constitutive de la condition humaine et qui fait place à ceux que la raison instrumentale tend à exclure. Cela signifie que le modèle platonicien, en érigeant l'efficacité et la fonctionnalité en critères suprêmes, ignore la valeur intrinsèque de l'individu au profit de la perfection du tout.

Ainsi, la cité platonicienne apparaît comme un corps vivant où la santé est érigée en valeur absolue, mais où cette santé se paie du prix de l'exclusion. L'harmonie est préservée par l'élimination des dissonances ; la pureté du tout exige la disparition de ce qui ne s'y conforme pas. Platon

pousse à son terme la logique téléologique : le Bien de la cité justifie la disparition de ce qui ne peut y contribuer. Cependant, ce perfectionnisme ontologique conduit à une impasse éthique : la justice cesse d'être un principe d'équité pour devenir un principe d'ordre. La cité juste n'est plus celle où chacun a droit à l'existence, mais celle où seuls les individus jugés conformes et sains sont admis.

En suivant cette ligne de pensée, il importe de dire que ce qui, pour Platon, constitue la condition même de la santé politique de la cité, c'est-à-dire l'exclusion des handicapés, apparaît, pour la conscience moderne, comme la négation de la justice véritable. La cohérence du système platonicien s'inverse alors en contradiction morale. En prétendant fonder la cité sur la raison et l'harmonie, il en vient à exclure l'humanité la plus fragile, celle précisément qui révèle la mesure de toute cité juste. Mais si, pour Platon, la santé politique de la cité repose sur l'exclusion des individus inaptes, ne convient-il pas d'interroger le rôle de l'élite gouvernante éclairée et la manière dont l'eugénisme devient, dans sa pensée, un devoir rationnel au service de l'ordre et de la justice collective ?

1.2. L'eugénisme comme pratique rationnelle de l'élite dirigeante

Dans *La République*, Platon élabore un modèle de cité idéale dirigée par une élite de philosophes-rois. Leur légitimité repose non sur l'hérédité ou la force, mais sur une capacité exceptionnelle à contempler l'Idée du Bien et à ordonner la vie collective en fonction de ce principe anhypothétique et rationnel. Le philosophe-roi incarne ainsi une autorité éclairée, guidée non par ses passions, mais par une connaissance supérieure du juste. Dans ce cadre, gouverner implique bien plus que faire appliquer les lois : c'est orienter la cité vers sa finalité ultime, qui est l'harmonie. Cela suppose de former des citoyens adaptés à leurs fonctions ; ce qui passe, chez Platon, par une maîtrise étatique de la reproduction humaine.

La régulation des unions devient alors un acte politique fondamental : « Il faut que les hommes les meilleurs s'unissent aux femmes les meilleurs le plus souvent possible, et le plus rarement possible pour les plus médiocres s'unissant aux femmes les plus médiocres ; il faut aussi nourrir la progéniture des premiers, et non celle des autres, si on veut que le troupeau soit de qualité tout à fait supérieure » (Platon, 2011,

459d-460e). Cette sélection vise à améliorer la qualité du « troupeau », selon une logique comparable à celle de l'élevage. L'objectif n'est pas ici la domination d'une élite par goût du pouvoir, mais la constitution d'un corps civique capable de servir l'ordre collectif. Les philosophe-rois, en tant que garants de cet ordre, ont pour mission de prendre des décisions douloureuses si elles servent la cohérence globale de la cité. Ainsi, « ils sélectionnaient les nouveau-nés les plus robustes, dit-on, et éliminaient les autres » (R.-P. Droit, 2018, p. 177).

Dans cette perspective, l'éducation, devient un outil de filtrage des aptitudes. De l'éducation, Platon distingue nettement ceux qui sont naturellement aptes à la philosophie de ceux qui ne le sont pas. Cette distinction justifie une sélection rigoureuse tout au long du parcours éducatif, dans lequel les enfants jugés inaptes, intellectuellement ou physiquement, ne peuvent être maintenus. Le choix des enfants handicapés est particulièrement révélateur, dans la mesure où Platon ne les exclut pas par haine ou mépris, mais parce qu'ils sont incapables d'accéder à la contemplation du Bien, finalité suprême de la vie humaine.

Ce choix radical repose sur une anthropologie finaliste, ce qui veut dire que, pour Platon, l'homme n'a de dignité que s'il tend vers sa fin naturelle, qui est la connaissance du Bien. L'âme humaine est composée de trois parties, à savoir le désir, le courage et la raison, et c'est dans l'équilibre de ces forces, sous la conduite de la raison, que réside la vertu. Un être dont l'âme est dominée par le désir et incapable d'ordre intérieur ne peut prétendre à la citoyenneté pleine et entière. En ce sens, le handicap est perçu comme une inaptitude structurelle à participer à l'ordre organisationnel et rationnel de la cité. Pour M. Garrau (2018, p. 34), « la réponse platonicienne consiste donc à neutraliser la vulnérabilité par le biais d'un travail de purification devant conduire à une forme d'autosuffisance ». Dans ce cas, l'être handicapé n'est pas rejeté pour sa différence irréductible, mais pour son inadéquation fonctionnelle à la finalité commune.

Cette rigueur politique s'accompagne d'une éthique du devoir impersonnel. Gouverner selon la raison, c'est parfois sacrifier des intérêts individuels, voire des vies, au nom de la stabilité du tout. Dans une telle logique, la tolérance de l'anomalie devient un danger, elle menace l'harmonie du corps social. Le philosophe-roi doit faire primer le rationnel sur la compassion, car l'émotion introduit la partialité. H. Arendt (1961, p. 58) notait dans *La condition de l'homme moderne* que «

lorsque le politique prétend se substituer au naturel pour le corriger, il court toujours le risque de produire plus de violence que d'ordre ». C'est précisément ce que soulève l'eugénisme platonicien : une rationalisation extrême de la vie humaine au service d'une cité purement idéale.

Mais cette construction intellectuelle, aussi cohérente soit-elle, entre en tension radicale avec les principes contemporains de justice. La Déclaration universelle des droits de l'homme (1948) affirme dès son article premier que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits », sans condition d'aptitude physique ou mentale. L'article trois renforce ce droit à la vie et à la sécurité pour chacun. Le projet platonicien, bien qu'antérieur à cette déclaration universelle des droits humains, en érigent la sélection comme critère de justice, contredit cette reconnaissance inconditionnelle de la dignité humaine. Il rejette l'inclusion au profit d'un idéal de perfection homogène, où la diversité est perçue comme menace. Cette conception utilitariste de l'existence humaine s'oppose radicalement à la reconnaissance universelle des droits de l'homme.

Aussi, ce projet platonicien se heurte aux conceptions contemporaines de la justice sociale. C'est l'exemple de S. Weil (1957, p. 13) qui rappelle que, « le respect dû à un être humain n'a rien à voir avec les qualités qu'on peut lui reconnaître : il est dû à l'homme tout court ». C'est dire que là où Platon établit une hiérarchie des êtres, la pensée contemporaine affirme une égalité de principe entre tous ; car la vulnérabilité, loin d'être une tare, constitue une part essentielle de notre condition. E. Levinas (1982, p. 95) l'exprime également lorsqu'il écrit que « la responsabilité pour autrui est ce qui fonde le sujet ». En ce sens, la cité juste n'est pas celle qui élimine les faibles, mais celle qui les protège et les reconnaît comme porteurs d'une égale dignité. H. Arendt (1961, p. 12) fait savoir d'ailleurs que « la pluralité est la loi de la Terre », rappelant que c'est précisément la diversité des êtres humains, c'est-à-dire leurs dons, leurs limites, leurs expériences, qui rend possible la communauté. Ainsi, la cité idéale platonicienne, en refusant la différence, semble détruire ce qui fait la richesse et la vitalité d'une société humaine.

Par-dessus toutes ces critiques, il convient de retenir que la proposition platonicienne d'un eugénisme rationnel s'inscrit dans une pensée profondément cohérente. Même si elle demeure aujourd'hui incompatible avec l'idéal d'inclusion et de respect de la personne humaine, elle traduit la volonté de Platon de fonder une cité ordonnée

selon la raison. Si le projet platonicien d'eugénisme paraît en rupture avec les idéaux modernes d'égalité et de dignité, ne traduit-il pas avant tout la volonté d'atteindre une forme de perfection humaine dans la cité juste ?

2. La pathologisation du handicap : vers un idéal de justice et de perfection humaine

Le penser platonicien s'accorde avec le fait que le handicap reste une pathologie, anomalie en déphasage avec l'idée d'une quête d'harmonie et de perfection sociale. En effet, la cité idéale est celle où les habitants sont modelés en vue de devenir des citoyens dont l'âme et le corps sont dans un état sain et parfait. Dans cette optique, l'enfant handicapé représente un fardeau éprouvant et inutile pour la cité. Et comme son apport social reste quasiment nul, il devient normal de le mettre à l'écart, dissimulé dans un endroit secret. Cette mesure semble relever même, pour Platon, d'un impératif catégorique, dans un contexte où la justice consonne avec le sacrifice individuel et l'idée d'une harmonie fonctionnelle des différents groupes sociaux.

2.1. La mise à l'écart sociale des enfants handicapés, un impératif de justice

Dans la tradition philosophique occidentale, Platon occupe une place centrale en tant que penseur de la cité juste et fondateur d'un idéal politique fondé sur la rationalité et l'ordre. Dans ses ouvrages politiques majeurs, tels que *La République* et *Les Lois*, il conçoit une cité gouvernée par la raison, où la justice consiste à ce que chaque individu et chaque partie de la société remplisse parfaitement sa fonction. En ce sens, toute forme de désordre, moral, psychique ou physique, y est perçue comme un obstacle à l'harmonie et à la réalisation du Bien. Cette exigence rationaliste conduit Platon à recommander la mise à l'écart ou l'exclusion sociale des enfants jugés inaptes, notamment ceux présentant des handicaps physiques ou mentaux.

À ce sujet, il note, dans *La République*, ceci : « Dans tous les cas où naîtrait (...) un enfant malformé, ils [gardiens] les cacheront comme il convient dans un endroit secret et isolé » (Platon, 2011, 460c). Loin de constituer un acte d'inhumanité gratuit, cette mesure s'inscrit dans une logique de préservation de l'ordre et de l'équilibre social, c'est-à-dire de la justice. De l'aveu de C. G. B. Koné (2017, p. 139), c'est bien « cette justice qui consiste à faire en sorte que les institutions réalisent une

distribution juste entre les individus et les groupes qui la composent ». Autrement dit, la finalité visée n'est pas la pure dissimulation cruelle, mais la construction d'une cité juste, parfaitement harmonieuse et rationnelle. Au fond, cette idée montre que, chez Platon, l'architecture sociale repose entièrement sur la fonctionnalité et la régulation des différences selon la nature de chacun.

De fait, la pensée politique de Platon s'appuie sur une conception hiérarchique de l'âme humaine. Dans *La République IV*, il distingue trois parties : la raison, le courage ou volonté et le désir. La justice est définie comme l'accord entre ces trois parties, où chacune remplit son rôle sous la direction de la raison. La société est organisée de manière analogue : les gouvernants, ou philosophes-rois, détiennent le pouvoir politique en raison de leur sagesse et de leur connaissance du Bien ; les gardiens assurent la protection de la cité ; les producteurs pourvoient aux besoins matériels. Tout individu qui ne peut remplir aucune fonction selon sa nature est considéré comme perturbateur de l'ordre global et peut être valablement exclu. Comme l'indique E. Prairat (2016, p. 104), « l'exclusion peut être positive tout comme elle peut être négative, elle n'a pas de valeur en soi ». Le bon usage de l'exclusion dépend alors de la vision sociale globale et ultime mise en perspective. Suivant la logique platonicienne, il est donc possible que l'enfant difforme ou handicapé, perçu comme une menace pour l'équilibre de la cité, soit discrètement mis à l'écart ; car il ne peut intégrer pleinement ni la hiérarchie sociale ni l'éducation philosophique qui conduit à la connaissance du Bien.

Dans le *Phèdre*, Platon (2011, 247d) précise que l'ascension de l'âme vers « la contemplation de la vérité » requiert un équilibre corporel et psychique, ainsi qu'une capacité à se détacher des passions et à ordonner son existence selon la raison. Le handicap est alors envisagé comme un obstacle ontologique à cette élévation. La perfection humaine devient ainsi un critère ontologique et métaphysique, et non un simple idéal moral ou éthique. En ce sens, l'exclusion des enfants handicapés n'est pas un choix arbitraire mais la conséquence logique de la vision finaliste de Platon, où la cité idéale ne peut tolérer la dissonance. Cela veut insinuer que la cité parfaite exige que chaque individu corresponde à une norme de perfection, physique, morale et intellectuelle.

En effet, de cette approche eugéniste, la vie humaine est évaluée selon des critères d'utilité, de capacité, de mérite et de perfection. Ainsi, « la vulnérabilité est comprise comme une maladie de l'âme qu'il est

nécessaire de soigner, davantage que comme une condition qu'il faudrait accepter ou reconnaître » (M. Garrau, 2018, p. 33). En d'autres mots, le handicap constitue une anomalie fondamentale dont la présence concourt au déséquilibre social, en cas de non traitement efficient. Dans cette approche de vulnérabilité pathologisée, l'enfant handicapé, perçu comme un raté biologique, n'est pas intégré ; mais reste écarté, comme un obstacle potentiel à l'harmonie de la cité. La rationalité platonicienne impose ainsi une hiérarchie des vies, où la valeur d'un individu est conditionnée par sa capacité à contribuer à l'ordre et à la fonction sociale. Dans cette orientation, la justice n'est pas une affaire individuelle, mais un ordre collectif, une harmonie entre les différentes parties de la cité, comme entre les parties de l'âme. L'individu n'a de sens et de valeur véritable qu'en relation avec le tout. En d'autres termes, la justice platonicienne est la santé de la cité, et l'homme juste est celui dont la vie est saine et ordonnée selon la même hiérarchie harmonieuse que la cité juste.

En ce sens, la logique platonicienne dépasse le simple plan politique et s'étend à une conception de l'existence humaine comme quête de perfection. La perfection n'est pas définie par l'acceptation de la diversité ou la reconnaissance des différences, mais par la capacité à atteindre le savoir vrai et à ordonner sa vie selon les Idées éternelles. Dans cette logique ascendante, l'âme de l'individu doit être équilibrée et purifiée pour s'élever vers les réalités intelligibles. Ceux dont l'âme ou le corps est jugé incapable de cette élévation, notamment les enfants handicapés, sont exclus du processus éducatif et, par extension, de la participation à la vie de la cité idéale. R-P. Droit (2018, p. 178) indique que « ce projet est stupide et criminel pour nous, mais paraissait raisonnable, dans l'ensemble, aux yeux des Anciens ». C'est dire que les Grecs admettaient l'idée que l'imperfection physique ou morale était un obstacle direct à l'amélioration de la vie de la cité et de la race humaine.

Comme on le voit, le modèle platonicien de politique eugénique repose sur une articulation stricte entre anthropologie finaliste, hiérarchie sociale et perfection humaine. La cité juste n'est pas conçue pour inclure tous les êtres humains en vertu de leur dignité intrinsèque, mais pour maximiser l'harmonie et l'efficacité de l'ensemble selon un idéal rationnel et normatif. La ligne d'argumentation platonicienne consiste « à souligner que l'art politique correctement pratiqué comporte par nature une fonction d'exclusion et de délimitation indispensable pour sa définition

et son exercice, et qui aboutit à l'identification sommaire d'une catégorie humaine » (É. Helmer, 2017, p. 132). La pensée de Platon révèle ainsi une conception élitaire de la société, où la valeur d'un individu est strictement fonctionnelle et où la perfection humaine constitue la finalité ultime. L'exclusion des enfants handicapés illustre de manière exemplaire la cohérence interne de ce système, même si elle entre en contradiction avec les principes modernes d'inclusion et de reconnaissance universelle des droits humains. Si la cité platonicienne exige l'exclusion des enfants handicapés pour atteindre la perfection humaine, quel rôle joue alors le sacrifice individuel dans la construction de la justice collective ?

2.2. Le sacrifice individuel au service de la justice collective : une nécessité politique

Dans la pensée platonicienne, la justice dépasse la simple morale individuelle pour devenir une vertu structurelle, inscrite dans l'architecture de la cité. Elle ne se limite pas à la bonté ou à l'équité au sens courant, mais correspond à un ordre rationnel, harmonieux et fonctionnel, où chaque individu remplit le rôle qui lui revient selon sa nature. Ainsi, Platon insiste sur la nécessité d'une hiérarchie des fonctions : les philosophes gouvernent en raison de leur sagesse, les gardiens protègent la cité, et les producteurs pourvoient aux besoins matériels et économiques du corps de la cité. Toute personne incapable d'assumer pleinement un rôle dans cette structure devient, de facto, un élément dissonant. L'enfant présentant un handicap physique ou psychique est alors perçu comme un obstacle potentiel à l'harmonie collective. L'eugénisme platonicien, loin de viser la destruction arbitraire, s'inscrit dans une logique de prévention et de maintien de l'ordre sociopolitique. Ce sacrifice individuel, bien qu'il paraisse cruel selon les critères contemporains, constitue aux yeux de Platon une condition de possibilité de la justice véritable. Le Bien commun exige que la collectivité conserve sa cohérence et sa fonctionnalité, même si cela implique des mesures strictes vis-à-vis des individus incapables de participer à l'ordre social. Dans cette perspective, l'exclusion des enfants handicapés n'est pas un acte arbitraire de violence, mais un choix rationnel visant à préserver l'efficacité et la stabilité de la cité.

La pensée politique platonicienne repose alors sur un choix préférentiel métaphysique radical : l'ordre rationnel de la cité prime sur la compassion émotionnelle individuelle. C'est d'ailleurs pourquoi,

Platon critique les formes de gouvernement où les passions et les désirs individuels sont librement exprimés, dénonçant une démocratie qui accorde trop de place aux intérêts particuliers au détriment de l'ordre collectif. À l'opposé, le gouvernement des philosophes-rois, impose une vision objective du Bien, orientée vers le maintien d'une cité harmonieuse. La cité parfaite ne peut se permettre de laisser un individu compromettre l'ensemble, ce qui veut dire que le sacrifice de l'individu devient un impératif politique.

Cette logique illustre une conception eugéniste d'État, où la vie humaine est évaluée en fonction de sa capacité à servir le bien commun. Autrement dit, la vie humaine véritable se conjugue sous la trame d'un service social partagé. L'enfant handicapé, fardeau social, ne peut donc pas être traité comme un sujet vraiment utile, mais comme un élément dont la présence pourrait troubler l'équilibre rationnel de la cité. Voilà pourquoi, la pratique sacrificielle concerne les enfants « ne méritant pas, sur le plan ontologique, de se perpétuer » (F.-X. Ajavon, 2001, p. 223). Pour Platon, l'exclusion des enfants handicapés est donc envisagée comme une nécessité structurelle pour que l'espèce humaine et la cité poursuivent sans perturbation et donc continûment leur cycle d'amendement.

Mieux, le sacrifice infanticide se comprend à travers la dialectique ascendante platonicienne de l'âme. L'ascension de l'âme vers le monde intelligible, c'est-à-dire vers les Idées, est un processus exigeant, nécessitant un équilibre psychique et physique. L'incapacité à atteindre cet équilibre est perçue comme un défaut ontologique pouvant compromettre la quête du Bien et l'harmonie sociale. De ce fait, l'incapacité de l'individu à suivre le long et éprouvant chemin de l'éducation philosophique justifie son exclusion sacrificielle ; laquelle marque une condition nécessaire pour que la collectivité atteigne sa finalité.

Aussi convient-il de souligner que l'eugénisme platonicien n'est pas un acte de destruction gratuit, mais s'apparente à une forme de politique préventive. Le refus d'intégrer ceux qui ne peuvent remplir aucune fonction utile vise à éviter le désordre et la corruption de l'ensemble. En ce sens, F.-X. Ajavon (2001, p. 227) rappelle qu'il s'agit d'une « intégration harmonieuse de l'individu selon les règles de la justice ». L'individu est donc subordonné à la logique de l'ensemble, et la justice exige que la collectivité conserve sa cohérence et son efficacité.

Tel que défini par Platon, le sacrifice individuel illustre une vision radicale de la responsabilité politique : la cité prime sur l'individu, et le bien commun justifie la régulation stricte de la population. C'est une politique qui institue le principe des « limites morales et politiques de l'intégration civique » (É. Helmer, 2017, p. 135). Il s'agit de déterminer ce que la cité est capable de tolérer ou de repousser. Cette perspective, bien que difficile à accepter selon les critères contemporains, révèle la cohérence interne de la pensée platonicienne et son souci constant d'harmonie, de rationalité et de perfection.

Pour l'essentiel, il convient de retenir que, dans la philosophie platonicienne, le sacrifice individuel n'est pas une forme de cruauté gratuite, mais une nécessité politique et métaphysique. L'exclusion des enfants handicapés ou inaptes est intégrée dans une logique où la justice consiste à maintenir l'ordre et la fonctionnalité de la cité, où la rationalité prime sur la compassion, et où le bien collectif justifie la subordination des intérêts individuels. Cette approche radicale, bien qu'incompatible avec les valeurs modernes de droits humains et d'inclusion, illustre la cohérence et la profondeur du modèle platonicien de cité parfaite.

Conclusion

L'analyse du projet platonicien face aux enfants handicapés révèle une tension profonde entre exigence rationnelle et humanité universelle. Platon conçoit la justice non comme un droit universel, mais comme l'harmonie structurelle de la cité, où chaque individu doit remplir la fonction qui lui est assignée selon sa nature. Toute incapacité physique ou psychique est perçue comme une menace à l'ordre collectif, justifiant l'exclusion de ceux qui ne peuvent contribuer au Bien commun. Ce sacrifice individuel n'est pas une manifestation de cruauté gratuite, mais l'expression d'une rationalité politique et métaphysique, orientée vers la cohérence, l'efficacité et la perfection de la cité. L'eugénisme platonicien, dans cette perspective, relève davantage d'une politique de prévention que d'une volonté destructrice arbitraire. La finalité de la cité idéale n'est pas l'inclusion de tous, mais la réalisation d'une perfection humaine et sociale, où la collectivité prime sur l'individu.

Les enfants handicapés, perçus comme incapables d'atteindre l'élévation de l'âme vers les Idées, illustrent ce principe de subordination. Bien que ce modèle heurte les conceptions modernes de dignité et

d'égalité, il témoigne d'une cohérence interne et d'une radicalité philosophique remarquable. La rationalité platonicienne exige que la cité conserve son harmonie et que l'ordre du Bien soit préservé, même au prix du renoncement individuel. En ce sens, la pensée de Platon ouvre une réflexion sur les tensions entre perfection, justice collective et reconnaissance de la vulnérabilité humaine. Elle invite également à interroger les fondements des conceptions modernes de justice, d'inclusion et de droits universels, soulignant combien la recherche des valeurs contemporaines de respect, d'égalité et de dignité peuvent consonner difficilement avec l'idéal de perfection.

Références bibliographiques

- AJAVON François-Xavier**, 2001. *L'eugénisme de Platon*, Paris, L'Harmattan.
- ARENDT Hannah**, 1961. *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy.
- ARISTOTE**, 1990. *La Politique*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin.
- DIXSAUT Monique**, 2000. *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes. I*, Paris, J. Vrin, 330 p.
- DROIT Roger-Paul**, 2018. *Et si Platon revenait*, Paris, Albin Michel.
- GARRAU Marie**, 2018. *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Éditions, 369 p.
- HELMER Étienne**, 2017. « Aux frontières de la cité : les incurables de Platon », in *Platon et la politique*, Revue Philosophie Antique, dirigée par Thomas Bénatoil, Jean-Baptiste Gourinat et Michel Narcy, Villeneuve d'Ascq, France, Presses Universitaires du Septentrion, p. 125-147.
- KIEFER Thomas**, 2014. « Raison et incarnation normative dans *La République* de Platon », in *Revue trimestrielle des études sur le handicap*, vol. 34, n° 1, p. 20-25.
- KONÉ Cyrille G. B.**, 2017. *Sur la maîtrise de la violence*, Paris, L'Harmattan.
- LAKS André**, 2002. *Platon et la naissance de la philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEVINAS Emmanuel**, 1982. *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard.
- NUSSBAUM Martha**, 2012, *Frontières de la justice. Handicap, nationalité, appartenance aux espèces*, trad. P. Huneman, Paris, Flammarion.

Organisation des Nations Unies (1948). *Déclaration universelle des droits de l'homme*, in <https://www.un.org/fr/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

PLATON, 2011, « La République », in *Œuvres complètes*, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, p. 1481-1792.

PLATON, 2011, « Lois », in *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, p. 678-1008.

PLATON, 2011, « Phèdre », in *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, p. 1241-1297.

PRAIRAT Eirick, 2016, *La sanction en éducation*, col. Que sais-je ?, Paris, P.U.F.

STRAUSS Leo, 2005, *La Cité et l'Homme*, trad. Olivier Sedeyn, Paris, Le Livre de poche.

WEIL Simone, 1957, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard.