

LE PHILOSOPHE-ROI : ENTRE VÉRITÉ ET MENSONGE DANS LA RÉPUBLIQUE DE PLATON

Fatogoma SILUÉ

Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)

RÉSUMÉ

L'idée que le philosophe doit s'évader du monde des apparences sensibles pour aller vers le Bien, source de vérité du monde intelligible a finalement imposé l'idée que le philosophe doit, sans exclusive, s'attacher à la vérité. Une telle lecture, si elle peut s'appuyer sur des écrits de Platon ne manque pas d'être insuffisante. Car, parvenu au pouvoir, Platon recommande au philosophe de faire souvent usage du mensonge dans l'intérêt de la cité. Le mensonge a donc un rôle politique indéniable qui s'impose au philosophe dans sa gestion de la cité.

Mots-clés

Bien, cité, dialectique, engagement, mensonge, philosophe, politique, vérité.

ABSTRACT

The idea that the philosopher must escape from the world of the perceptible appearances to go towards the Good, source of the truth of the understandable world finally imposed the idea that the philosopher must, without exclusive, to focus on the truth. Such a reading, if it can rely on the writings of Platon does not miss to be insufficient. Because, came to power, Platon recommends to the philosopher to use often of the lie in the interest of the city. The lie therefore has an undeniable political role, which is imperative upon the philosopher in his management of the city.

Keywords

Good, city, dialectic, commitment, lie, philosopher, politics, truth.

INTRODUCTION

L'espérance politique de Platon s'est traduite par la formulation de sa thèse du philosophe-roi ou encore du *roi-philosophe*¹. À bien analyser cette thèse, elle signifie que le repli ou l'exil intérieur du

philosophe, mode d'expression de sa déception ou de son indifférence face au dysfonctionnement de la vie socio-politique, est un non-sens. Le philosophe, pour autant qu'il soit porteur de lumière, doit servir de guide. Pour ce faire, il ne doit point se dérober, sous quelque fallacieux prétexte, à cette responsabilité qui est la sienne. Ce qui revient à sommer le philosophe de s'engager à assurer le salut de la cité. Mais un tel engagement présuppose la contemplation du monde intelligible et un attachement véritable à la vérité qui dessille les yeux car « *si un aveugle conduit un aveugle, ils tomberont tous deux dans une fosse* »². Platon déclare à ce sujet que le philosophe est avant tout un amoureux de la vérité. Aussi nous interrogeons-nous de la manière suivante : dans le contexte politique, l'attachement du philosophe à la vérité est-il exclusif ? L'activité politique à laquelle sa formation le destine n'exige-t-elle pas souvent le recours au mensonge ? Autrement dit, dans la gestion politique de la cité, le philosophe ne se situe-t-il pas entre la vérité et le mensonge ?

Notre intention fondatrice est de montrer que dans la philosophie politique de Platon, l'attachement du philosophe à la vérité n'exclut pas l'usage du mensonge pour construire et consolider l'unité politique. Ainsi, nous présenterons d'abord le philosophe comme un amoureux de la vérité, ensuite nous exposerons le mensonge comme une pratique politique à laquelle il doit recourir dans l'exercice de ses fonctions politiques.

I- LE PHILOSOPHE : UN AMOUREUX DE LA VÉRITÉ

Aux yeux de Platon, le philosophe est un homme épris de sagesse et de vérité. Ainsi, nous présenterons ici ses qualités naturelles, c'est-à-dire les qualités qui le prédisposent à aimer et à rechercher la vérité.

A- Les qualités naturelle du philosophe

Dans *La République*, après avoir exposé la thèse de son espérance politique, Platon entreprend aussitôt de définir le philosophe. Cette tâche ne consiste pas à dire ce qui est à lui mais ce qu'il est. Autrement dit, il s'agit de scruter l'âme philosophe, de connaître à fond sa nature afin de dégager ce qui constitue sa spécificité. Ce détour est nécessaire car c'est « *l'âme que nous exhorte d'apprendre à connaître celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes* »³. Cette approche définitionnelle du naturel philosophe s'ouvre par une analogie avec l'homme érotique,

ceux qui recherchent les honneurs et ceux qui aiment le vin. L'enjeu d'une telle analogie est de mettre en exergue le désir, c'est-à-dire cette disposition naturelle que présuppose l'activité philosophique. Pierre Hadot, nous éclairant sur l'usage grec des mots écrit : « *d'une manière générale, depuis Homère, les mots composés en philo- servaient à désigner la disposition de quelqu'un qui trouve son intérêt, son plaisir, sa raison de vivre, à se consacrer à telle ou telle activité : philo-posia, par exemple, c'est le plaisir et l'intérêt que l'on prend à la boisson, philo-timia, c'est la propension à acquérir des honneurs, philo-sophia, ce sera donc l'intérêt que l'on prend à la sophia* »⁴. On le voit, le philosophe est un homme dont l'âme est disposée à se consacrer à la sagesse. Et pour situer l'importance de cet attachement, Platon déclare qu'il est « *possédé du désir de la sagesse* »⁵. Ici, l'expression « *être possédé du désir de quelque chose* » mérite d'être examinée.

Le désir, avons-nous déjà indiqué, est une disposition naturelle de l'homme. C'est dire qu'il fait partie des « *propriétés de la nature humaine* »⁶. Mais si tous les hommes désirent, force est de reconnaître qu'ils ne sont pas tous possédés du désir de quelque chose. En effet, être possédé du désir de quelque chose a une signification particulière car il s'agit d'aimer la chose dans sa totalité. Platon précise cette idée en écrivant : « *lorsque nous disons que quelqu'un aime quelque chose, il faut que celui-ci apparaisse, si on doit parler correctement, non pas comme aimant tel élément et non tel autre, mais bien comme chérissant toute la chose* »⁷. Telle est la caractéristique du désir philosophique. Il ne se disperse point dans les choses particulières mais remonte à l'essence qui ne peut être contemplée que dans le monde qui transcende celui de la multiplicité et de la diversité : savoir le monde intelligible. Ce qui revient à dire que le désir philosophique est source d'élévation vers les formes intelligibles ou encore les idéaux. C'est en ce sens que soutient Platon, les philosophes véritables sont ceux qui « *aiment le spectacle de la vérité* »⁸. Cette déclaration vise à les distinguer de ceux avec qui ils pourraient être confondus. En effet, la pensée commune tend à les confondre avec ceux qui, sans contempler les réalités intelligibles, discutent sur la multiplicité des choses visibles, élaborant ainsi des connaissances qui peuvent être vraies ou fausses. Contre ces pseudo-philosophes qui ne sont autres que les poètes et les sophistes, Platon précise que « *les philosophes sont ceux qui sont capables d'entrer en contact avec ce qui subsiste toujours de manière identique et selon les mêmes termes, alors que ceux qui en sont incapables et se perdent en se dispersant entièrement dans les choses multiples ne sont pas des*

philosophes »⁹. On le voit, le désir authentiquement philosophique n'est point réductible au désir dispersé dans les choses multiples. Il est hautement élevé et s'attache à ce qui est immuable.

La définition esquissée du philosophe nous situe sur ce qui le caractérise et permet ainsi de concevoir le naturel philosophe. Manifestement, la philosophie commence par le désir de la connaissance que nous pouvons, à bon droit, tenir pour la qualité première du philosophe. Dès lors, quiconque se montre réfractaire aux connaissances ne peut être tenu pour un amoureux de la sagesse. Mais, aimer réellement le savoir, c'est se mettre énergiquement en quête de la vérité toute entière. C'est pourquoi précise Platon, « en ce qui concerne les naturels des philosophes, convenons d'abord de ceci : ils sont toujours épris de cette science qui peut éclairer pour eux quelque chose de cet être qui existe éternellement et ne se dissipe pas sous l'effet de la génération et de la corruption »¹⁰.

Cette qualité première établie, le philosophe entreprend l'examen des qualités supplémentaires qui, selon lui, forment le naturel philosophe. De fait, l'amour de la vérité ne va pas sans implications. Il implique des vertus telles que la sincérité, l'amour de la justice et le renoncement aux plaisirs sensuels qui sont source de désordre et de trouble dans l'âme. Outre cela, les autres qualités peuvent être synthétisées en deux groupes : les qualités morales et les qualités intellectuelles. Au sujet du premier groupe, Platon soutient que le naturel philosophe doit être courageux, affranchi de la crainte de la mort (on se rappelle ici le courage stoïque de Socrate face à la mort), modéré, sociable et dépourvu de cupidité. Du point de vue intellectuel, il doit être naturellement doué d'une facilité à apprendre et d'une excellente mémoire afin de ne pas oublier ce qu'il apprend. Pourvu de culture et de grâce, il doit aussi être doué d'une grandeur d'esprit qui lui permettra de tendre sans cesse à embrasser dans leur totalité et leur plénitude le divin et l'humain.

B- Le naturel philosophe et la quête de la vérité

Les qualités du naturel philosophe que nous avons sus-examinées sont certes nécessaires mais elles ne sont pas suffisantes pour faire un philosophe accompli. En effet, le naturel philosophe ne peut exceller que s'il reçoit une bonne formation, c'est-à-dire une éducation convenable, propice à sa bonne croissance car « les plus grandes âmes

sont capables des plus grands vices »¹¹. Il en est du naturel philosophe comme du bon grain qui ne peut germer, croître et produire de bons fruits que s'il est semé dans une terre qui convient à son espèce. Platon précise à ce sujet que « si le naturel philosophe, tel que nous l'avons défini, a la chance de recevoir l'instruction qui lui convient, il s'ensuit nécessairement, (...) que son développement le mènera à toute forme de vertu ; si au contraire, ce naturel est semé et pour croître s'enracine dans un milieu qui ne lui convient pas, son développement le conduira à toutes les formes opposées de ces vertus, à moins qu'un des dieux n'intervienne opportunément pour le protéger ! »¹² Ces lignes, en situant l'importance de l'éducation, expose en filigrane la conception platonicienne de l'éducation qui consiste en un perfectionnement des aptitudes naturelles. Contrairement à ce pensaient les sophistes, elle ne consiste pas à introduire la vue dans une âme qui en est dépourvue.

Au sujet de l'éducation du naturel philosophe, le disciple de Socrate a recours au modèle des Anciens qui inventèrent la gymnastique pour le corps et la musique pour l'âme. Ce modèle traduit l'idée d'une formation double qui se veut exhaustive. Pour le Grec en effet, le corps et l'âme sont inséparables et l'idéal de l'homme grec est la parfaite conjonction de ces deux entités. Mais, dans la mesure où le corps ne peut être formé que s'il est capable de se soumettre aux exercices gymnastiques, il convient d'accorder la prééminence à l'âme.

La musique, avons-nous déjà indiqué, a pour vocation la formation de l'âme. Au fond, il s'agit, non de se contenter des mélodies mais de faire entendre à l'âme des paroles, sinon des discours. Précisons que d'une manière générale, il existe deux espèces de discours : les discours faux et les discours vrais. Platon suggère alors l'idée d'une formation à l'aide des deux mais en commençant par les discours faux. Cette affirmation pourrait paraître scandaleuse pour quiconque est instruit de l'intransigeance du philosophe à l'égard de la vérité. C'est d'ailleurs le sens de la stupéfaction d'Adimante¹³. Mais les discours, fussent-ils faux, que les jeunes âmes doivent entendre doivent les disposer à la vertu. Aussi pouvons-nous dire que la formation première de l'âme est morale. Il s'agit d'orienter l'âme dans la voie de la vertu. Il importe de préciser ici que cette nécessaire formation morale n'est pas encore suffisante pour rendre excellent le futur gardien de la cité. Il faut alors lui adjoindre la vertu intellectuelle. Certaines matières sont dès lors indispensables. Platon élabore un programme de formation du naturel philosophe destiné à le conduire à la contemplation du Bien. L'image

de la ligne qu'il utilise nous permet de mieux appréhender le long circuit de cette formation intellectuelle.

Avec l'image de la ligne, nous apprenons que la formation intellectuelle du naturel philosophe est progressive, graduelle. Elle est semblable à une montée rude et escarpée vers le Bien. Deux grandes étapes qui correspondent aux sections de deux mondes différents peuvent être distinguées. Chaque section peut à son tour être subdivisée en deux sous-sections. Ainsi, nous pouvons dire en définitive que quatre étapes rythment cette formation et chaque étape correspond à une opération de l'esprit.

La première étape est la représentation qui résulte de la pure perception : c'est l'image mentale encore appelée *eikasia*. Elle est le socle à partir duquel s'élève l'esprit. Vient ensuite la croyance dans la réalité du monde sensible : c'est l'étape de la *pistis*. Ces deux premières étapes représentent la section du monde sensible et correspondent à la doxa ; cette forme de connaissance qui ne fournit à l'esprit aucune certitude. Ici, les choses ne sont pas pensées mais elles sont plutôt vues. C'est pourquoi Platon accorde à cette forme de connaissance un statut inférieur car elle est pour lui une croyance illusoire, obscure et confuse. De son côté, Simone Manon, caractérisant cette connaissance déclare avec éloquence qu'il s'agit de « toutes ces idées dont nous ne pouvons pas rendre compte rationnellement, mais auxquelles nous adhérons pour de tout autres raisons que des raisons »¹⁴. De telles idées représentent l'enfance de la formation de l'esprit. Il faut donc les dépasser pour rechercher la connaissance véritable. Il n'est pas superflu ici de préciser qu'au sujet de l'opinion, Platon admet néanmoins l'existence d'une opinion droite, c'est-à-dire une connaissance vraie mais que l'on ne saurait raisonnablement justifier. Mais ceci n'ôte rien au statut de l'opinion qui demeure une connaissance inférieure.

La grande section du monde intelligible s'ouvre par l'exercice de la pensée. Celle-ci élabore une connaissance discursive encore appelée *dianoia*. Cette forme de connaissance regroupe les sciences qui, dans leurs recherches ont recours à des hypothèses. Plus précisément, il s'agit de la géométrie et des disciplines annexes. Platon soutient que ceux qui s'occupent de la géométrie, du calcul et d'autres choses du même genre raisonnent à partir d'hypothèses du pair et de l'impair, des figures et des trois espèces d'angles, et de toutes sortes de choses apparentées selon la recherche de chacun. Mais ce raisonnement hypothético-déductif comporte une part de dogmatisme car les

hypothèses sur lesquelles ils se fondent pour aboutir aux conclusions ne font l'objet d'aucune démonstration. Ils les tiennent pour des choses dont la connaissance va de soi. Cette évidence supposée des hypothèses rend ces sciences lacunaires et *hypso facto* inaptes à parachever la formation du naturel philosophe. Ce type de raisonnement à toutefois l'avantage d'élever la pensée car il porte non sur les objets particuliers mais sur les choses en soi. Aussi Platon le considère-t-il comme une propédeutique à la connaissance véritable ou intuitive.

L'âme ne parvient à la connaissance intuitive de l'être, encore appelée *noûs*, que par la force du dialogue qui s'appuie sur des hypothèses qu'elle supprime par suite du raisonnement. En tenant les hypothèses pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire sans les considérer comme des axiomes ou des principes évidents, l'âme s'appuie sur elles et s'élance jusqu'à ce qui est anhypothétique. Ce type de raisonnement supérieur qui progresse de cette manière n'est autre que la dialectique. Le philosophe pense que cette science est réellement la seule qui, supprimant les hypothèses pour atteindre le principe du tout, « soit capable de tirer doucement l'œil de l'âme, enfoui dans quelque borbier barbare, et de le guider vers le haut »¹⁵.

De ce qui précède, nous pouvons dire que la dialectique est le couronnement de la formation intellectuelle du naturel philosophe. Science du dialogue, elle élève l'âme à la contemplation de la réalité métaphysique suprême à savoir le souverain Bien et lui permet ainsi de saisir par intellection la raison de chaque chose. Par le truchement de cette science, l'âme du philosophe parvient à la connaissance véritable, c'est-à-dire la vérité.

II- LE PHILOSOPHE-ROI ET L'USAGE DU MENSONGE

Le philosophe ne vaut que par sa responsabilité politico-éthique qu'il doit s'efforcer d'assumer. Ainsi, nous analyserons le caractère impératif de son retour dans la caverne et son usage du mensonge.

A- Le retour du philosophe dans la caverne

Dans la pensée de Platon, l'une des tentations des philosophes, c'est-à-dire ceux qui sont parvenus à la contemplation du souverain Bien par la science suprême (la dialectique) est leur rechignement à s'adonner aux affaires publiques. Désirant « passer leur temps jusqu'à

la fin de leur vie à s'éduquer »¹⁶ et, « convaincus qu'ils sont de s'être établis de leur vivant dans les îles des Bienheureux¹⁷ »¹⁸, ils sont « tout entiers absorbés dans une activité contemplative ne leur laissant ni le temps ni l'envie de diriger »¹⁹. Mais une telle attitude ne saurait être tolérée aux yeux du disciple de Socrate. Il écrit : « C'est donc notre tâche, (...) à nous les fondateurs, que de contraindre les naturels les meilleurs à se diriger vers l'étude que nous avons déclarée la plus importante dans notre propos antérieur, c'est-à-dire à voir le bien et à gravir le chemin de cette ascension, et, une fois qu'ils auront accompli cette ascension et qu'ils auront vu de manière satisfaisante, de ne pas tolérer à leur égard ce qui est toléré à présent »²⁰. De toute évidence, il s'agit de ne pas permettre au philosophe de demeurer dans le monde intelligible, absorbé par la vie contemplative par laquelle il assure son salut individuel et abandonne ainsi la cité aux lubies de la foule et de tous ceux qui la flattent. C'est pourquoi, à l'un de ses disciples, Archytas de Tarente, qui voulait se soustraire des charges publiques, il écrit : « Sans doute, il est fort agréable dans la vie de se livrer à ses propres occupations, (...). Il te faut pourtant réfléchir à ceci : aucun d'entre nous n'existe pour lui seul, mais de notre existence, la patrie revendique une part, nos parents une autre, une autre encore le reste de nos amis, et enfin une grosse part est accordée aux circonstances qui s'emparent de notre vie »²¹. Et devenant plus péremptoire, il interroge et précise : « Or, quand la patrie nous appelle à prendre en main les intérêts publics, ne serait-il pas inconvenant de refuser ? Car il arrive de ce fait qu'on laisse la place à des gens pervers qui, s'ils s'emploient aux affaires de l'État, n'y sont point guidés par le motif du bien »²².

On le voit, le retour du philosophe dans la caverne est un impératif catégorique au sens kantien du terme. Ici, deux remarques fondamentales s'offrent à nous. *Primo*, nous pouvons dire que l'idée du retour du philosophe est l'expression de l'intention initiale de Platon et elle traduit par ailleurs toute son espérance politique. Pierre Hadot, discourant sur le projet éducatif qui a présidé à la fondation de l'Académie²³, écrit : « L'intention initiale de Platon est politique : il croit à la possibilité de changer la vie politique par l'éducation philosophique des hommes qui sont influents dans la cité »²⁴. Ainsi, mû par cette espérance politique, le fondateur de l'Académie pense que le dialecticien doit être l'objet d'une mesure coercitive dont le but est de le contraindre à redescendre dans la caverne afin d'œuvrer pour le bonheur collectif en instaurant un ordre politique juste. Ce qui revient à dire que le philosophe est appelé à être roi²⁵ car dans la

cité que Platon appelle de tous ses vœux, seul lui importe le bonheur collectif. C'est pourquoi, à son interlocuteur Adimante qui s'indigne de la condition des philosophes dans la cité, Socrate répond en déclarant que le bonheur de l'individu, indépendamment de celui de la cité tout entière n'a point droit de cité. Il écrit : « il n'importe pas à la loi qu'une classe particulière de la cité atteigne au bonheur de manière distinctive, mais que la loi veut mettre en œuvre les choses de telle manière que cela se produise dans la cité tout entière, en mettant en harmonie par la persuasion et la nécessité, et en faisant en sorte qu'ils s'offrent les uns aux autres les services dont chacun est capable de faire bénéficier la communauté »²⁶. *Secundo*, le retour du philosophe dans la caverne nous situe sur la valeur relative ou d'usage du Bien. C'est dire que le Bien n'est pas une fin en soi. Il rend le monde intelligible connaissable et utilisable. Sans lui, les Idées du bon, du beau, du juste... restent obscures pour l'homme mais surtout elles sont vaines car il ne peut s'en servir pour mener une action absolument droite dans le monde sensible. Jean-François Pradeau précise cette idée en écrivant que le philosophe « doit d'abord connaître chaque chose, et notamment chaque groupe de citoyen, afin de déterminer la nature et l'exercice de leur fonction. C'est ce qui, du seul point de vue politique, rend indispensable la connaissance des formes intelligibles. La connaissance des formes est donc justifiée et fondée sur un impératif politique »²⁷. De son côté, Michel-Pierre Edmond renchérit : « loin d'enfermer le philosophe dans la vie contemplative, le Bien permet de s'ouvrir à la vie active, de telle sorte que, dans le cas du philosophe-roi, « pouvoir politique et philosophie se rencontrent et s'ajustent l'un à l'autre sur la même tête »²⁸. Il n'y a donc point de rupture entre les deux mondes. Situé au faîte du monde intelligible, le Bien fonde la droite action politique dans le monde sensible. En ce sens, il ne doit point demeurer dans l'obscurité pour ceux dont la vocation est de diriger la cité. Telle est la valeur d'usage du monde intelligible.

À ces deux grandes remarques, nous pouvons adjoindre l'idée selon laquelle le retour du philosophe dans la caverne doit aussi lui permettre de reconquérir l'espace politique illégitimement occupé par ses adversaires à savoir les sophistes et les démagogues. Ceux-ci, sans aucun souci véritable de l'éducation ou de l'amélioration morale du peuple, le manipule par l'art de la séduction et de la flatterie qui n'est autre que la rhétorique. Ainsi, en raison de leur manque de connaissance véritable et de leur prétention à pouvoir conduire le peuple, ils se rendent coupables de son égarement. Il y a plus. Leurs

« attaques les plus intenses et les plus violentes qui se portent contre la philosophie »²⁹ sont à l'origine de l'hostilité de la foule à l'égard du philosophe. Ce qui signifie que si la foule pense que le philosophe est un bon à rien, qu'il est inutile dans la cité, cela leur est imputable. À ce sujet, les diatribes de Calliclès à l'égard de Socrate dans le *Gorgias*³⁰ sont hautement significatives. Ce qui nous autorise à soutenir que l'enjeu du retour dans la caverne est de remettre les pendules à l'heure en leur présentant une autre image : l'image du philosophe-roi, c'est-à-dire le penseur actif qui non seulement sait conduire son âme mais aussi la cité tout entière.

B- De l'usage politique du mensonge

Il n'est pas superflète de rappeler que dans la philosophie politique de Platon, la vocation du philosophe est de gouverner excellemment la cité. Ce qui a le sens de « rendre les citoyens meilleurs, vertueux et savants »³¹. Cette éducation des citoyens est la présupposition de l'accomplissement des fins politiques internes assignées à la cité et qui peuvent être rassemblées « autour de trois pôles principaux : le bonheur, l'unité, la liberté »³². En effet, l'éducation revêt une importance capitale car sans une transformation intérieure des citoyens, les fins assignées à la cité ne peuvent être atteintes. Aussi le philosophe-roi doit-il assumer cette responsabilité politico-éthique en faisant recours à certaines techniques politiques dont le mensonge : « c'est ainsi que la *République* comme les *Lois* justifient le recours au mensonge ou au mythe »³³.

Recourir au mensonge dans la gestion politique de la cité signifie que les hommes ne sont pas des dieux et ils ne peuvent vivre comme des dieux. Ni bêtes ni anges, ils (les hommes) ne peuvent se passer de cette technique politique. C'est le lieu de préciser que selon Platon, deux types de mensonges sont à distinguer : savoir le mensonge véritable et le mensonge en paroles. Le premier type de mensonge résulte de « l'ignorance en son âme de celui qu'on a trompé »³⁴. Plus précisément, il consiste à installer dans l'âme de celui que l'on trompe l'ignorance et l'erreur. Dans *La République*, Socrate affirme qu'un tel mensonge est proféré par les poètes qui donnent des dieux des représentations immorales et inacceptables³⁵. Tromper ainsi l'être humain, c'est égarer son âme et lui causer d'énormes préjudices. En effet, quiconque vit dans l'illusion ou encore dans l'ignorance de la vérité rend sa vie haïssable

car il ne connaît point le bien et ne peut le pratiquer. La méchanceté s'empare de son âme. Or, nous le savons, « *le plus important pour un être raisonnable n'est pas de vivre mais plutôt de vivre dans le bien* »³⁶. Ce principe rend le mensonge véritable détestable. C'est pourquoi il est non seulement haï des dieux mais aussi des hommes.

Quant au mensonge en paroles ou encore du « *faux qui est dans les paroles* »³⁷, il « *n'est qu'une certaine imitation d'une affection de l'âme, un simulacre qui se produit par la suite* »³⁸. Au fond, nous pouvons dire qu'il ne s'agit pas d'un mensonge à proprement parler car il consiste à faire croire qu'une fantasmagorie est vraie. Un tel mensonge est utile aux hommes car il est d'un usage thérapeutique dans la cité. Semblable à une drogue dont la vertu est de préserver la cité d'une quelconque dissolution, il est sans préjudice pour l'être humain. Il y a plus. La métaphore de la drogue permet au philosophe de préciser que son usage ne doit pas être laissé à la portée de tous. Il écrit : « *si réellement, le mensonge n'est d'aucune utilité pour les dieux et qu'il est par contre utile aux hommes à la manière d'une espèce de drogue, il est évident que le recours à cette drogue doit être confié aux médecins, et que les profanes ne doivent pas y toucher* »³⁹. Les médecins dont il est ici question ne sont autres que les philosophes, c'est-à-dire ceux qui ont été éduqués à privilégier l'intérêt supérieur de la cité. Quant aux profanes, il s'agit de tous ceux qui, vivant sous le diktat du désir d'acquiescer, ne peuvent se départir de leurs intérêts personnels et égoïstes. Un tel mode de vie leur ôte le droit de mentir car ils ne peuvent percevoir l'enjeu du mensonge en paroles qui est de tromper, soit les ennemis, soit les dirigés, dans l'intérêt de la cité tout entière. Explicitant cette idée de Platon, Jean-Marc Piotte écrit : « *Les amants-du-savoir peuvent mentir aux dirigés en vue du bien de l'ensemble de la communauté ; les dirigés ne doivent jamais chercher à tromper leurs dirigeants* »⁴⁰. Pour le philosophe, le mensonge d'un citoyen ordinaire est immoral et il doit être sévèrement puni.

De ce qui précède, nous pouvons dire que le mensonge en paroles est une pratique politique légitime réservée aux dirigeants qui ne vivent que pour la cité. Leur devoir est de préserver et de consolider l'unicité de celle-ci car « *si une maison est divisée contre elle-même, cette maison ne peut subsister* »⁴¹. Qui plus est, la vertu de la sagesse qu'ils incarnent ne les incitera point à commettre une injustice envers les autres citoyens. C'est pourquoi, leur mensonge, loin d'être immoral est plutôt un acte juste. Julia Annas écrit : « *Platon n'incite pas les Gardiens à mentir*

cyniquement pour le bien public. Il pense plutôt qu'il est convenable pour eux d'accomplir certaines actions étant donné le genre de personnes qu'ils sont. Parce qu'ils sont justes, ce qu'il leur semblera approprié de faire sera juste même si c'est aussi un mensonge »⁴². Qu'il nous soit permis d'exposer ici l'exemple de mensonge qui doit s'échapper de la bouche des dirigeants : « vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères, (...), mais le dieu, en modelant ceux d'entre vous qui sont aptes à gouverner, a mêlé de l'or à leur genèse ; c'est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux. Pour ceux qui sont aptes à devenir auxiliaires, il a mêlé de l'argent, et pour ceux qui seront le reste des cultivateurs et des artisans, il mêlé du fer et du bronze »⁴³.

Ce « noble mensonge » peut s'entendre en un double sens. Primo, il consiste à persuader les citoyens de leurs liens de sang. En les persuadant ainsi de leur fraternité, le philosophe-roi vise à établir entre eux des liens naturels et à faciliter leurs rapports mutuels. Secundo, il (le noble mensonge) vise à donner une caution divine à la stratification des classes dans la cité. Les différents métaux dont il est question indiquent une différence de valeur entre les citoyens. Ce qui signifie que l'inégalité entre les citoyens est une inégalité naturelle voulue par le dieu. De ce point de vue, il incombe à chacun, selon son aptitude naturelle, mieux, selon le don du dieu, d'occuper la place qui lui revient dans la cité et d'exercer sa fonction propre. Tel est le principe d'ordre qui engendre l'harmonie et l'unicité de la cité que Platon nomme la justice. On le voit, si les citoyens croient à cette histoire, « ils seront unis par le sang à leur pays, et la même immédiateté vaudra dans leurs rapports avec la cité que dans leurs rapports avec leur famille »⁴⁴ et la cité sera ainsi préservée de toute décadence.

CONCLUSION

Parvenu au terme de notre réflexion, il ressort que dans la philosophie politique de Platon, l'amour de la vérité n'est point exclusif. Certes, le philosophe doit chérir la vérité et la rechercher au-delà des apparences sensibles mais son retour parmi les siens le confronte aux impératifs de la vie sociale qui nécessite le mensonge en paroles comme une technique politique dont la finalité est de préserver l'unicité et l'excellence de la cité. Cette compromission du philosophe avec le mensonge n'est point un pis-aller ou un blanc seing. Elle n'est point une justification du mensonge cynique de l'homme d'État moderne qui

ne l'utilise que pour se maintenir *mordicus* au pouvoir. Le mensonge dont parle Platon est une fiction qui ne vise point à préserver les intérêts d'une classe mais plutôt de la cité tout entière. C'est pourquoi il le distingue du mensonge véritable et le compare à une drogue dont l'usage doit être confié au médecin qui est habilité à l'administrer.

NOTES

1. C'est dans le livre V de *La République* et dans la *Lettre VII* que se trouve exposée la thèse du philosophe-roi ou du roi-philosophe. De manière substantielle, elle stipule que les maux du genre humain ne connaîtront de fin avant que la classe des philosophes n'accède au pouvoir ou que ceux qui sont au pouvoir ne s'adonnent à la droite et authentique philosophie.
2. Matthieu 15 : 14 in *La Sainte Bible*, Genève-Paris, Nouvelle édition de Genève, 1979, traduite sur les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond.
3. PLATON, *Alcibiade* in *Platon : Œuvres Complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 130e.
4. HADOT (P.), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 37.
5. PLATON, *La République* in *Platon : Œuvres Complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 475 b.
6. SPINOZA (B. de), *Traité politique*, traduit par Charles Appuhn, Paris, GF, 1966, p. 12.
7. PLATON, *La République*, Op. cit., 474 c.
8. Platon, *La République*, Op. cit., 475 e.
9. Platon, *La République*, Op. cit., 484 b.
10. Platon, *La République*, Op. cit., 485a-b.
11. Descartes (R.), *Discours de la méthode*, Paris, Bordas, 1984, p. 46.
12. Platon, *La République*, Op. cit., 492 a.
13. Platon, *La République*, Op. cit., 377 a. Dans cette partie du dialogue, Adimante est l'interlocuteur de Socrate. En réponse aux propos étranges de Socrate, il affirme qu'il ne les comprend pas.
14. Simone Manon, *Pour connaître Platon*, Paris, Bordas, 1986, p. 110.
15. Platon, *La République*, Op. cit., 533 c.
16. Platon, *La République*, Op. cit., 519 c.
17. Les îles des bienheureux représentent un lieu idyllique qui échappe à l'âge de fer présent ; une sorte de paradis terrestre peuplés de philosophes et d'animaux pacifiques. Dans ce lieu, ils occupent leur temps de loisir à converser non seulement entre eux mais aussi avec les animaux.
18. Platon, *La République*, Op. cit., 519 c.
19. Allan Bloom, *La cité et son ombre : Essai sur La République de Platon*, Paris, Félin, 2006, traduction d'Etienne Helmer, p. 158.
20. Platon, *La République*, Op. cit., 519 c-d.
21. Platon, *Lettre IX*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, traduction de Joseph Souilhé, 358 a-b.
22. Platon, *Lettre IX*, Op. cit., 358 a-b.
23. L'Académie est le nom que portait l'École de Platon.
24. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 96.
25. Que le philosophe soit appelé à être roi dans la cité signifie qu'il est le seul, grâce à sa formation, capable de diriger la cité. Et c'est en assumant cette fonction politique qu'il assure le salut collectif au détriment de son bonheur individuel.

26. Platon, *La République*, Op. cit., 519 e - 520 a.
27. Jean-François Pradeau, *Platon et la cité*, Paris, PUF, 2010, p. 76.
28. Michel-Pierre Edmond, *Le philosophe-roi : Platon et la politique*, Paris, Payot-Rivages, 2006, p. 61.
29. Platon, *La République*, Op. cit., 489 d.
30. Platon, *Gorgias* in *Platon : Œuvres Complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 485a - 486d.
31. Jean-François Pradeau, *Platon et la cité*, Paris PUF, 2010, p. 78.
32. Robert Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1947, p. 210.
33. Jean-François Pradeau, *Les mythes de Platon*, Paris, Flammarion, 2004, p. 26.
34. Platon, *La République*, Op. cit., 382 b.
35. Les représentations immorales et inacceptables consistent à offrir une image pervertie de la nature divine en prêtant aux dieux, les êtres les plus élevés, des actes de violence et de cruauté.
36. Platon, *Criton* in *Platon : Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, 2011, trad. Luc Brisson, 48b.
37. Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 1994, p. 137.
38. Platon, *La République*, Op. cit., 382 c.
39. Platon, *La République*, Op. cit., 389 b.
40. Jean-Marc Piotte, *Les grands penseurs du monde occidental : l'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 1997, p. 23.
41. Marc 3 : 25 in *La Sainte Bible* (Genève-Paris, Nouvelle édition de Genève, 1979), traduite sur les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond.
42. Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, 1994, p. 213.
43. Platon, *La République*, Op. cit., 415 a.
44. Allan Bloom, *La cité et son ombre : Essai sur la République de Platon*, Paris, Félin, 2006, p.100.

BIBLIOGRAPHIE

- Annas (J.), *Introduction à la République de Platon* (Paris, PUF, 1994), 474 p.
- Bloom (A.), *La cité et son ombre : Essai sur La République de Platon* (Paris, Félin, 2006), traduction d'Étienne Helmer, 199 p.
- Descartes (R.), *Discours de la méthode* (Paris, Bordas, 1984), 192 p.
- Edmond (M.-P.), *le philosophe-roi : Platon et la politique* (Paris, Payot-Rivages, 2006), 205 p.
- Hadot (P.), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (Paris, Gallimard, 1995), 461 p.
- La Sainte Bible* (Genève-Paris, Nouvelle édition de Genève, 1979), traduite sur les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond, 1712 p.
- Manon (S.), *Pour connaître Platon* (Paris, Bordas, 1986), 186 p.
- Muller (R.), *La doctrine platonicienne de la liberté* (Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1947), 357 p.
- Piotte (J.-M.), *Les grands penseurs du monde occidental : l'éthique et la politique de Platon à nos jours* (Québec, Fides, 1997), 610 p.
- Platon, *Alcibiade* in *Platon : Œuvres Complètes* (Paris, Flammarion, 2011), traduction de Jean-

- François Pradeau et Chantal Marbœuf sous la direction de Luc Brisson, 2198 p.
- Platon, *Criton* in *Platon : Œuvres complètes* (Paris, Flammarion, 2011), traduction de Luc Brisson, 2198 p.
- Platon, *Gorgias* in *Platon : Œuvres Complètes* (Paris, Flammarion, 2011), traduction de Monique Canto-Sperber sous la direction de Luc Brisson, 2198 p.
- Platon, *La République* in *Platon : Œuvres complètes* (Paris, Flammarion, 2011), traduction de Georges Leroux sous la direction de Luc Brisson, 2198 p.
- Platon, *Les Lois* in *Platon : Œuvres complètes* (Paris, Flammarion, 2011), traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, 2198 p.
- Platon, *Lettres*, (Paris, Les Belles Lettres, 1960), traduction de Joseph Souilhé, 86 p.
- Pradeau (J.-F.), *Les mythes de Platon* (Paris, Flammarion, 2004), 278 p.
- Pradeau (J.-F.), *Platon et la cité* (Paris PUF, 2010), 246 p.
- Spinoza (B. de), *Traité politique*, (Paris, GF, 1966), traduit par Charles Appuhn, 115 p.