

LE PHILOSOPHE-ROI CHEZ PLATON : ENTRE UTOPIE POLITIQUE ET EXIGENCE ÉTHIQUE

N'dri Solange KOUAME

Université Félix Houphouët-Boigny, Cocody (Côte d'Ivoire)

E-mail : ndrimariesolangekouame@gmail.com

Soumission : 20/05/2025

Acceptation : 19/06/2025

Résumé : Dans *La République*, Platon conçoit la figure du philosophe-roi comme l'incarnation de l'union idéale entre savoir et pouvoir. Seul le philosophe, en vertu de sa connaissance du Bien, est apte à gouverner la cité de manière juste. Ce modèle politique, à la fois utopique et rigoureusement construit, répond à la crise de la démocratie athénienne et propose une hiérarchie fondée sur la sagesse. Toutefois, cette figure suscite de vives critiques : l'élitisme de sa formation, la méfiance envers la démocratie et l'utopie éducative qui l'accompagne soulèvent des doutes sur sa faisabilité. Certains, parmi lesquels Alain Badiou, y voient une norme régulatrice féconde, d'autres, comme Karl Popper, une dérive autoritaire masquée. La figure du philosophe-roi apparaît ainsi à la fois comme une exigence éthique pour penser un pouvoir éclairé et comme un mythe rationnel révélant les limites d'un modèle politique fondé exclusivement sur le savoir.

Mots-clés : Philosophe-roi ; dialectique ; savoir et pouvoir ; utopie ; critique politique.

Abstract: In *The Republic*, Plato presents the figure of the philosopher-king as the ideal fusion of knowledge and power. Only the philosopher, by virtue of his understanding of the Good, is truly capable of governing the city justly. This political model—both utopian and meticulously structured—responds to the crisis of Athenian democracy and proposes a hierarchy grounded in wisdom. Yet, the philosopher-king also invites substantial criticism: its elitist education, suspicion of democracy and reliance on a highly selective moral and intellectual training raise concerns about its feasibility. While some—like Alain Badiou—view it as a normative ideal to guide political reflection, others—like Karl Popper—denounce it as a blueprint for

authoritarianism. The philosopher-king thus stands both as an ethical demand for enlightened leadership and as a rational myth exposing the tensions inherent in a politics based solely on knowledge.

Keywords: Dialectic; justice; knowledge and power; philosopher-king; utopia; political critic.

Introduction

Le concept du philosophe-roi est l'un des plus emblématiques de la pensée politique de Platon exposée principalement dans *La République*. Platon associe deux réalités traditionnellement distinctes : le savoir philosophique, orienté vers la connaissance du Bien, et le pouvoir politique, chargé de gouverner la cité. L'utopie politique, chez Platon, désigne ici un modèle rationnel et idéal de gouvernement, qui dépasse les limites du réel tout en proposant un horizon de justice parfaitement ordonné. Jean-François Mattéi souligne à ce propos que « l'utopie platonicienne n'a pas vocation à être réalisée, mais à orienter la critique des régimes injustes. Elle fonctionne comme un miroir normatif » (J.-F. Mattéi, 1999, p. 155). Quant à l'exigence éthique, elle implique que l'exercice du pouvoir ne peut être légitime que s'il repose sur des principes moraux élevés, notamment la sagesse, la tempérance et la justice. Pierre Hadot rappelle ainsi que « la philosophie n'est pas d'abord un discours, mais un mode de vie qui suppose la purification de l'âme et sa réorientation vers le Bien » (P. Hadot, 1995, p. 72). Il va plus loin en affirmant que « la philosophie antique était essentiellement un art de vivre, une manière de vivre. Elle n'était pas un discours abstrait, mais un exercice spirituel » (P. Hadot, 2001, p. 265).

Le philosophe, chez Platon, n'est pas un simple théoricien. Il est celui qui, par la dialectique, s'élève au-delà du monde sensible pour contempler les Idées éternelles, notamment celle du Bien, principe suprême de toute justice. Le roi, quant à lui, incarne l'autorité souveraine. En réunissant ces deux fonctions,

Platon propose une réforme radicale du politique : « tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités [...] il n'y aura de cesse aux maux des cités » (*La République*, V, 473c-d). Loin d'être un simple dispositif rhétorique, cette construction soulève des questions essentielles sur la relation entre savoir et pouvoir, éthique et politique, vérité et légitimité. Elle a traversé les siècles comme une utopie normative, tantôt admirée, tantôt sévèrement critiquée. Ce lien entre savoir et pouvoir repose sur une hiérarchie de l'âme et des formes de gouvernement, que Platon structure à partir de la connaissance du Bien. C'est pourquoi, selon lui, seule l'âme philosophique, capable de contempler l'Idée du Bien, peut orienter la cité vers la justice : « ce que donne la science du Bien, c'est l'utilité non pour le connaître lui-même, mais pour ce qu'il produit, c'est-à-dire la justice et les autres vertus » (*La République*, VI, 505a).

Cependant, cette figure du philosophe-roi, à la fois idéal éthique et projet politique, soulève une question essentielle : peut-on penser une politique efficiente en fondant la légitimité de la gouvernance sur le savoir philosophique ? Cette interrogation centrale appelle un examen structuré que nous développerons à partir de trois questions spécifiques, permettant d'en explorer la portée philosophique, critique et contemporaine. D'abord, comment Platon en vient-il à proposer le philosophe-roi comme remède à la crise politique de son temps ? Ensuite, quel parcours intellectuel et moral Platon propose-t-il pour accéder à cette fonction ? Enfin, l'idéal qu'il incarne peut-il encore éclairer ou inspirer les enjeux politiques actuels, notamment dans le rapport entre savoir et pouvoir ?

L'objectif de cette étude est double : d'une part, éclairer les fondements philosophiques de cet idéal à travers une lecture structurée des dialogues platoniciens (*La République* principalement, mais aussi *Le Théétète*, *Le Sophiste* et *Le Gorgias*) ; d'autre part, en mesurer la portée en confrontant cette construction à des critiques modernes et contemporaines (J.-J. Rousseau, K. Popper, H. Arendt et J. Rancière), afin d'en

dégager les limites théoriques et pratiques. Pour y parvenir, la méthode adoptée est à la fois herméneutique – en analysant le système de pensée de Platon dans sa cohérence interne – et critique – en mettant ce système à l'épreuve des catégories et des exigences de la philosophie politique moderne. Il s'agit moins de valider ou d'invalidier l'idéal platonicien que d'en interroger les présupposés, les tensions internes et la fécondité conceptuelle.

Afin d'éclairer les enjeux philosophiques, politiques et éthiques que soulève la figure du philosophe-roi, nous organiserons notre réflexion en trois moments. Dans le premier, nous analyserons le contexte et les raisons qui amènent Platon à concevoir la figure du philosophe-roi comme solution à la crise de la cité grecque. Dans le second, nous étudierons le parcours de sa formation, fondé sur l'élévation dialectique vers la connaissance du Bien. Enfin, nous interrogerons la portée réelle de ce modèle.

1. Le philosophe-roi, réponse à la crise de la cité grecque

La conception platonicienne du philosophe-roi naît dans un contexte historique bien précis : celui de la crise de la démocratie athénienne. En effet, la cité d'Athènes, autrefois brillante par sa culture, sa démocratie et sa puissance, a connu au IV^e siècle av. J.-C. une période de profonde crise. Cette crise, qui a marqué durablement la pensée du philosophe Platon, est à la fois politique, sociale, militaire, morale et intellectuelle. Comprendre ses fondements, c'est éclairer non seulement le déclin d'une grande cité grecque, mais aussi les origines de la philosophie politique platonicienne.

Tout d'abord, la crise athénienne est d'origine politique. La démocratie, instaurée au IV^e siècle av. J.-C., s'est progressivement détériorée. Le pouvoir, exercé directement par les citoyens dans l'ecclésiaste, est devenu instable et manipulable. Des démagogues tels que Cléon et Alcibiade ont su flatter le peuple pour obtenir du pouvoir, souvent au détriment du bien commun. Cette fragilité démocratique est illustrée de manière

tragique par la condamnation de Socrate en 399 av. J.-C., accusé d'impiété et de corruption de la jeunesse. Platon, disciple de Socrate, voit dans cet événement le signe d'un profond dysfonctionnement du système démocratique.

Ensuite, la cité a connu une crise militaire et géopolitique majeure. La guerre du Péloponnèse (431-404 av. J.-C.), opposant Athènes à Sparte, se solde par une défaite humiliante pour Athènes. La perte de sa flotte, de ses alliés, et de sa domination sur la mer Égée entraîne un affaiblissement durable de sa puissance. Cette défaite provoque non seulement un choc militaire, mais aussi une perte de confiance en ses institutions et en ses dirigeants. En ce sens, Thucydide (1964, P. 230) écrit que « la guerre fit disparaître les sentiments généreux que produit la nature, elle engendra une multitude de violences et le mépris de la religion ». Il montre ainsi que la guerre n'est pas seulement militaire, mais aussi morale et sociale.

Par ailleurs, la cité est touchée par une crise sociale et économique. Les longues années de guerre ont appauvri de nombreux citoyens. Tandis que certains riches s'enrichissent encore davantage, les inégalités s'aggravent. Le mécontentement populaire grandit, alimentant les tensions entre les différentes classes sociales. L'instabilité du pouvoir, entre démocratie, oligarchie et tyrannie, ne fait qu'accentuer cette situation difficile.

Enfin, Athènes traverse une crise morale et intellectuelle. L'essor des sophistes, qui enseignent l'art de convaincre plutôt que celui de chercher la vérité, affaiblit les repères traditionnels. Le relativisme des valeurs et le triomphe de la rhétorique sur la sagesse détournent les citoyens du sens de la justice et du bien commun. Pour Platon, cette confusion morale est au cœur du déclin d'Athènes.

En somme, la crise athénienne repose sur un enchevêtrement de facteurs : politiques, militaires, économiques, et culturels. Cette période de bouleversements a profondément marqué Platon, qui y a vu la faillite d'un modèle politique fondé

sur l'opinion plutôt que sur la connaissance. Son œuvre philosophique, et notamment *La République*, constitue une réponse à cette crise : un appel à reconstruire la cité sur des bases justes, rationnelles et durables.

Dans l'optique platonicienne, la condamnation de Socrate constitue le signe manifeste de la faillite morale et politique de la démocratie : condamner l'homme le plus juste, c'est inverser l'ordre du droit et du vrai. À cette faillite s'ajoute une critique virulente des sophistes, figures influentes dans la vie intellectuelle d'Athènes, que Platon accuse de corrompre les âmes et de travestir le discours politique. Dans *L'Apologie de Socrate*, il dénonce leur prétention à la sagesse : « Je suis plus savant que cet homme ; il se peut que ni l'un ni l'autre ne sachions rien de bon et de beau, mais lui croit savoir ce qu'il ne sait pas, tandis que moi, ne sachant rien, je ne crois pas non plus savoir » (Platon, 2000, 21d). Les sophistes, à l'instar de Protagoras, enseignent contre rémunération un savoir relatif, fondé sur l'idée que « l'homme est la mesure de toute chose » (*Théétète*, 152a ; voir aussi *Protagoras*, 334c), c'est-à-dire que la vérité dépend de l'opinion individuelle. Une telle doctrine ouvre la voie au relativisme moral et à l'instabilité politique.

Toutefois, cette interprétation individualiste de l'homme-mesure est contestée par Eugene Dupréel et Gilbert Romeyer-Dherdey dans leurs ouvrages respectifs intitulés *Les sophistes*. Pour ces deux penseurs, le relativisme de Protagoras est ainsi lié aux pratiques sophistiques que Platon cherche à discréditer. Ainsi, dans *Les Sophistes* (1948), Eugène Dupréel propose une réinterprétation de la maxime de Protagoras, « L'homme est la mesure de toutes choses », en la considérant non pas comme une affirmation de relativisme individuel, mais comme une expression d'un conventionnalisme sociologique. Il suggère que cette phrase reflète l'idée que les normes de vérité et de valeur sont établies. Il met en avant l'idée que Protagoras n'était pas simplement un relativiste, mais un penseur qui reconnaissait le rôle central de la société dans la formation des connaissances et

des valeurs. Il écrit à cet effet : « Protagoras est le champion de la perfectibilité par l'éducation » (E. Dupréel, 1948, p. 24). Cette citation souligne l'importance que Dupréel accorde à l'éducation et à la culture dans le développement de l'individu et de la société. Il considère que, pour Protagoras, la vérité et la morale ne sont pas des absolus transcendants, mais des constructions humaines évolutives, façonnées par l'interaction sociale et l'apprentissage collectif. Ainsi, Dupréel réhabilite la pensée sophistique en la présentant comme une approche dynamique et démocratique de la connaissance, où l'homme, en tant que membre de la cité, participe activement à la définition des normes et des valeurs.

Cette vision fait écho à celle de G. Romeyer-Dherbey dans son analyse des sophistes. Il écrit : « comme il y a des poètes maudits, il y eut des penseurs maudits, ce furent les sophistes » (G. Romeyer-Dherbey, 1985, p. 3). Cette déclaration souligne la volonté de l'auteur de redonner aux sophistes la place qui leur revient dans l'histoire de la philosophie, en les présentant non pas comme des manipulateurs de discours, mais comme des penseurs originaux et innovants. Dans *Les Sophistes* (1985), Gilbert Romeyer-Dherbey offre une interprétation approfondie de la célèbre maxime de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses ». Il met en lumière la dimension politique et éducative de cette formule, soulignant que la vérité et les valeurs ne sont pas déterminées par des réalités objectives transcendant, mais sont construites collectivement au sein de la société. Une citation significative de Romeyer-Dherbey (1985, p. 13) illustre cette perspective :

Chaque individu est certes la mesure de toutes choses, mais il est une mesure bien faible s'il reste seul de son avis. Le discours impartagé constitue le discours faible. Lorsqu'un discours personnel au contraire rencontre l'adhésion d'autres discours personnels, ce discours se renforçant de tous les autres devient un discours fort.

Cette citation met en évidence l'importance du consensus et du dialogue dans la construction des vérités sociales. Elle reflète la conception selon laquelle la démocratie repose sur la participation active des citoyens et sur l'élaboration collective des normes et des valeurs. En cela, Romeyer-Dherbey réhabilite la pensée de Protagoras en la présentant non pas comme un relativisme sceptique, mais comme une affirmation de la capacité humaine à créer des repères communs à travers l'échange et la délibération.

Ainsi, si la pensée de Platon a pu susciter des critiques pour son idéalisme ou son élitisme, elle n'en demeure pas moins une invitation à penser au-delà des apparences, dans une quête exigeante de la vérité, opposée au relativisme sophistique. Dans *Le Gorgias*, Platon oppose frontalement la rhétorique sophistique à la philosophie. Il fait dire à Socrate : « La rhétorique n'est pas un art, mais une simple routine, une flatterie » (*Gorgias*, 463a). Et plus loin : « Elle s'occupe d'opinion, non de vérité » (*Gorgias*, 454c). Les sophistes enseignent donc, non pas à devenir juste, mais à paraître juste, une aptitude dangereuse dans le cadre démocratique où le pouvoir se gagne par le discours. Ainsi, selon Platon, la démocratie athénienne est minée par une double illusion : celle d'un pouvoir sans mesure et celle d'un savoir sans vérité. La figure du philosophe-roi apparaît alors comme une réponse éthique et politique à cette crise. Elle s'oppose aux dirigeants dominés par la passion, mais aussi aux maîtres d'une fausse sagesse : elle vise à restaurer un ordre fondé sur le Bien et non sur les apparences. Le philosophe-roi ne flatte pas l'opinion ; il oriente la cité vers la vérité.

C'est dans cette perspective que Platon élabore une typologie critique des constitutions dans *La République*, illustrant la dégradation progressive du politique dès lors qu'il n'est plus guidé par le savoir véritable. Il oppose à l'aristocratie – forme idéale dirigée par les meilleurs, c'est-à-dire les philosophes – des formes corrompues de gouvernement :

timocratie, oligarchie, démocratie et tyrannie. Chaque régime incarne une déviation de l'ordre juste, déterminée par la domination d'une partie inférieure de l'âme (le courage, le désir de richesse, la liberté sans mesure, ou la peur). En particulier, la démocratie, bien que valorisée par les sophistes comme régime de liberté, apparaît chez Platon comme une confusion dangereuse entre égalité politique et égalité morale, où les désirs les plus capricieux finissent par gouverner. Le pouvoir y est capté par la séduction, la rhétorique, et non par la raison : « N'est-ce pas alors l'extrême de la licence [...] que cette anarchie qui règne chez les bêtes s'installe aussi chez les hommes ? » (*La République*, VIII, 562b).

Cette critique de la rhétorique persuasive, détachée de toute recherche de vérité, est également développée dans le *Phèdre*. Platon y affirme qu'« il ne suffit pas de posséder un art du discours : il faut connaître la vérité sur les sujets dont on parle » (*Phèdre*, 260e). Il oppose ainsi une rhétorique authentique – fondée sur la dialectique et la connaissance de l'âme – à la rhétorique sophistique qui manipule les passions sans souci du Bien. Le véritable orateur, selon Platon, est donc aussi un philosophe : celui qui, connaissant le vrai, sait adapter son discours à l'âme de son auditoire pour le conduire vers le Bien. Cette conception renforce l'idée que seul le philosophe est légitime pour gouverner, car lui seul possède à la fois la connaissance et l'art de la parole juste. Pour le disciple de Socrate, ce chaos, qui n'est pas accidentel, résulte d'une perte de la mesure et de la vérité. L'État, comme l'âme, ne peut être ordonné que si le principe supérieur (la raison) gouverne les autres parties (le courage et le désir). Ainsi, la cité juste est une analogie de l'âme harmonieuse. C'est dans ce cadre que s'impose la nécessité du philosophe-roi, car seul le philosophe – celui qui a contemplé l'Idée du Bien – est capable d'introduire un ordre juste dans la cité : « Tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités [...] les cités ne cesseront de souffrir de maux » (*La République*, V, 473c-d).

La thèse platonicienne du philosophe-roi a été interprétée de différentes manières. Selon Jean-François Mattéi, dans *La République de Platon ou la politique du philosophe*, Platon ne propose pas un gouvernement des savants, mais bien une politique de la conversion : « Il ne s'agit pas seulement de savoir, mais de s'arracher à l'ombre des apparences pour orienter la cité vers la lumière de l'Être » (J.-F. Mattéi, 1996, p. 212). Le philosophe-roi n'est pas un technicien du pouvoir. Cela signifie que sa légitimité à gouverner ne repose pas sur une maîtrise technique ou stratégique de l'art politique, comme le ferait un simple expert en gouvernement (un technicien), mais sur une connaissance éthique et métaphysique du Bien. Chez le fondateur de l'Académie, le pouvoir n'est pas une compétence purement pratique qu'on pourrait apprendre comme la navigation ou la médecine. Le philosophe n'est pas un gestionnaire de la cité, mais celui qui, ayant contemplé les Idées, en particulier l'Idée du Bien, est le seul capable d'ordonner la cité selon la justice véritable. Il ne gouverne pas en fonction de l'efficacité ou de l'intérêt, mais selon une exigence morale supérieure. Autrement dit, le philosophe-roi est le contraire du technocrate : il ne détient pas un savoir-faire politique mais une sagesse. Platon le montre dans *La République* (VII, 517c) : « Tant que les philosophes ne seront pas rois [...] les cités ne cesseront de souffrir ». Il est donc celui qui a fait l'ascension dialectique, illustrée par l'allégorie de la caverne (Livre VII), et qui retourne dans la caverne pour guider les autres vers la vérité.

Léo Strauss, quant à lui, insiste sur la dimension critique du projet platonicien : « Platon n'offre pas un programme politique, mais une norme contre laquelle mesurer la corruption de toutes les cités réelles » (L. Strauss, 1964, p. 127). Cela signifie que la figure du philosophe-roi est aussi une manière pour Platon de dénoncer les illusions démocratiques : celles qui confondent égalité politique et égalité morale, ou qui substituent la majorité à la vérité. Jean-Jacques Rousseau semble rejoindre Platon dans sa critique des limites de la démocratie humaine. Il

reconnaît que la démocratie, en tant que forme de gouvernement parfaite, exige des qualités quasi divines que les humains ne possèdent pas. Il dit à cet effet : « Pour découvrir les meilleurs règles de la société qui conviennent à des nations, il faudrait une intelligence supérieure qui vit toutes les passions des hommes sans en éprouver aucune (...). Il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes » (J.-J. Rousseau, 1992, p. 65). Cette citation souligne l'idée que le législateur, pour concevoir des lois justes et universelles, doit posséder une sagesse et une impartialité quasi divines. Rousseau insiste sur le fait que la création d'un ordre politique juste, tel que la démocratie, exige une élévation morale supérieure.

Cette vision rappelle celle de Platon, qui critique la démocratie athénienne pour sa tendance à confondre égalité politique et égalité morale, menant à une gouvernance par des individus non qualifiés, ce qui peut dégénérer en tyrannie. Il souligne que la démocratie valorise toutes les opinions de manière égale, sans discernement, ce qui peut conduire à l'anarchie. Dans *La République*, il affirme : « N'est-ce pas alors l'extrême de la licence [...] que cette anarchie qui règne chez les bêtes s'installe aussi chez les hommes ? » (*La République*, VIII, 562b). Rousseau, de son côté, reconnaît que la démocratie directe est une forme de gouvernement idéale mais difficilement réalisable parmi les hommes. Il écrit : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (J.-J. Rousseau, 1992, p. 97). Il admet ainsi que la démocratie parfaite nécessite une vertu et une sagesse incompatibles avec la nature humaine réelle, en raison de ses passions, de ses intérêts particuliers et de sa faiblesse morale. Ainsi, bien que leurs approches diffèrent, Platon et Rousseau partagent une vision critique des capacités humaines à maintenir une démocratie idéale, reconnaissant tous deux que cette forme de gouvernement exige des qualités exceptionnelles non réunies dans la réalité. De plus, Luc Brisson rappelle que cette figure doit être comprise à la lumière de l'idéal

grec de la beauté et du bien réunis : « Le philosophe-roi n'est pas une figure de domination, mais d'harmonie. Il est à l'image de l'univers ordonné par le logos » (L. Brisson, 2000, p. 97).

En somme, la proposition du philosophe-roi est une réponse philosophique à une crise réelle. Elle articule un diagnostic sur le monde politique de Platon et une exigence normative qui dépasse son temps. Par-là, Platon fonde une nouvelle manière de penser le pouvoir, non plus comme exercice de force ou d'habileté rhétorique, mais comme disposition à connaître et servir le Bien.

2. La formation du philosophe-roi : un parcours dialectique vers le Bien

Dans toute l'œuvre de Platon, une idée revient avec insistance : la véritable connaissance transforme l'âme, la conduit vers le Bien, et la rend capable d'agir avec justice. À l'inverse, l'ignorance est la source de tous les désordres moraux. Il ne s'agit pas simplement d'une opposition entre savoir et absence de savoir, mais d'un rapport structurel entre la vérité et la vie éthique. C'est pourquoi, pour Platon, le savoir est vertu – il rend meilleur celui qui le possède – tandis que le vice n'est que l'expression d'une ignorance plus ou moins profonde. Platon affirme, par la voix de Socrate : « Nul n'est méchant volontairement » (*Protagoras*, 345d). Ce postulat signifie que toute erreur morale résulte d'un défaut de connaissance. Si un homme agit injustement, c'est qu'il se trompe sur ce qui est réellement bon pour lui ; il confond un plaisir passager avec le vrai Bien, ou se laisse guider par des opinions au lieu de la raison. La vertu ne repose donc pas sur la simple habitude ni sur l'obéissance à des règles extérieures, mais sur une compréhension lucide du Bien, acquise par un travail de l'âme.

La légitimité du philosophe-roi repose sur une exigence fondatrice : seule la connaissance véritable du Bien rend apte à gouverner justement. Cette connaissance n'est pas innée : elle résulte d'un long parcours de formation que Platon expose avec

précision dans les Livres VI et VII de *La République*. Il ne suffit pas d'avoir un goût pour la vérité. Il faut, pour lui, que l'âme soit formée selon une progression rigoureuse, fondée sur l'art de la dialectique. C'est cette élévation de l'âme vers le Bien qui fonde la supériorité du philosophe sur les autres prétendants au pouvoir. Il décrit ce processus d'élévation vers le savoir dans deux grandes métaphores : l'analogie de la ligne (fin du livre VI) et l'allégorie de la caverne (début du livre VII). Dans *La République*, Platon développe une réflexion profonde sur la nature de la connaissance et sur le cheminement de l'âme humaine vers la vérité. Pour éclairer sa pensée, il recourt à deux images puissantes et complémentaires : l'analogie de la ligne (509d-511e) et l'allégorie de la caverne (514a-520a).

Loin d'être de simples métaphores, ces deux figures constituent le cœur de sa théorie de la connaissance et de l'éducation philosophique. Platon demande d'imaginer une ligne partagée en deux segments inégaux : l'un représente le monde visible, l'autre le monde intelligible. Chaque segment est à son tour divisé en deux. Le monde visible comprend d'abord les ombres et les reflets, objets d'une connaissance illusoire que Platon appelle *eikasia* (imagination), puis les choses sensibles elles-mêmes, perçues par la *pistis* (croyance). Le monde intelligible, quant à lui, contient d'abord les objets mathématiques, accessibles par la *dianoia* (pensée discursive), et enfin les Idées pures, notamment l'Idée du Bien, que seule la *noêsis* (intelligence pure) permet d'atteindre. Platon précise : « dans le monde visible, la première section contient les images ; par images, j'entends d'abord les ombres, ensuite les reflets dans les eaux et dans les corps compacts, polis et brillants » (*La République*, 510a). À travers cette hiérarchie, il montre que la connaissance véritable suppose un dépassement progressif du sensible vers l'intelligible, des apparences vers l'essence, des opinions vers la science. Ce chemin est rendu possible par la contemplation du Bien : « C'est lui [le Bien] qui donne aux

choses connues leur vérité, à celui qui connaît la faculté de connaître » (*La République*, 508e).

L'analogie de la ligne trouve sa mise en scène vivante dans l'allégorie de la caverne, présentée au début du livre VII (514a–520a). Platon y décrit des hommes enchaînés dans une grotte souterraine, contraints depuis l'enfance de regarder le fond de la caverne où se projettent les ombres d'objets qu'ils ne voient pas. Ils croient que ces ombres sont la réalité, car ils n'ont jamais connu autre chose : « De tels prisonniers prendraient les ombres des objets pour la réalité » (*La République*, 515c). Cette situation illustre le premier degré de la ligne, celui de l'imagination, où l'âme se satisfait des illusions et des opinions sans fondement. Quand l'un des prisonniers est libéré, d'abord ébloui, il découvre les objets qui produisent les ombres, puis sort péniblement de la caverne pour contempler le monde extérieur. Peu à peu, il s'habitue à la lumière. Il découvre les choses naturelles, les astres et enfin le soleil. Ce dernier, qui éclaire toutes choses et en permet la connaissance, symbolise l'Idée du Bien, la plus haute réalité de la pensée platonicienne. L'ascension du prisonnier représente le passage progressif de l'âme à travers les quatre degrés de connaissance définis par la ligne : de l'imagination à la croyance, puis à la pensée discursive et enfin à l'intelligence pure. « Enfin, je suppose qu'il en viendra à regarder le soleil lui-même, non point ses images dans les eaux ou quelque endroit étranger, mais lui-même tel qu'il est en soi, dans sa propre sphère » (*La République*, 516b).

Toutefois, cette libération n'a de sens, pour Platon, que si elle est suivie d'un retour vers les autres. Le prisonnier, devenu philosophe, doit redescendre dans la caverne pour aider ses anciens compagnons à se libérer à leur tour. Ce retour n'est pas sans danger : « S'il leur arrivait de le saisir et de le tuer, ne le tueraient-ils pas ? » (*La République*, 517a), écrit Platon dans une allusion claire au procès de Socrate. Ce retour n'est pas une régression, mais l'expression d'une responsabilité politique : le savoir ne doit pas rester un privilège solitaire, il doit se mettre au

service de la cité. Ainsi, la connaissance du Bien fonde la légitimité du philosophe à gouverner.

L'allégorie de la caverne apparaît donc comme la concrétisation de l'analogie de la ligne. Ensemble, ces deux figures offrent une pédagogie complète de l'élévation intellectuelle : elles montrent que l'éducation véritable ne consiste pas à remplir l'âme de savoirs, mais à la tourner vers ce qui est, à lui faire prendre conscience de sa condition et de sa liberté. Le philosophe est celui qui, par amour de la vérité, quitte les ténèbres de l'opinion pour la lumière de l'être – et qui, par devoir, y retourne pour éclairer les autres. Comment atteindre cette connaissance libératrice, sinon par la dialectique qui, selon Platon, est la méthode suprême de la philosophie. La dialectique joue ici un rôle fondamental. Elle est la méthode permettant de s'élever progressivement des illusions vers la vérité. Elle représente le sommet de la connaissance, celui qui permet d'atteindre l'Idée du Bien, principe fondamental de toute réalité et de toute justice. Platon écrit : « La dialectique seule emprunte cette voie, supprimant les hypothèses pour s'élever jusqu'au principe premier » (*La République*, 533c). Elle est bien plus qu'un simple raisonnement logique. Elle est un art royal (*basilikè technè*), la science orientée vers la science suprême. Il écrit : « Seule la dialectique s'élève vers ce qui est par la puissance de la pensée seule, en détruisant les hypothèses pour s'élever jusqu'au principe premier » (*La République*, VII, 532a).

Le philosophe-roi est donc celui qui, ayant dépassé les sciences instrumentales (mathématiques, géométrie, astronomie), atteint l'intelligible pur et gouverne, non selon les opinions, mais selon l'ordre rationnel. Sur ce point, L. Brisson (2000, p. 133) rappelle que « la dialectique n'est pas une technique argumentative, mais un exercice spirituel qui convertit l'âme vers l'essentiel ». Pierre Hadot souligne également, dans sa lecture néoplatonicienne, que « la philosophie n'est pas d'abord un discours, mais un mode de vie qui suppose la purification de l'âme et sa réorientation vers le Bien » (P. Hadot,

1995, p. 72). La dialectique exige une purification intérieure de l'âme. Elle constitue un art de l'interrogation qui ne se contente pas de réfléchir aux apparences, mais cherche à découvrir les causes profondes de l'existence. Par elle, l'âme se libère des illusions et des désirs égoïstes, et apprend à contempler le vrai, le juste et le bien. Cette éducation dialectique est essentielle dans la formation du philosophe-roi, car elle lui permet d'atteindre le savoir véritable qui fonde son autorité morale et politique. En effet, seul le philosophe, parvenu à la contemplation de l'Idée du Bien, est capable de gouverner selon la justice. Il connaît le Bien, non pas parce qu'il est savant au sens technique, mais parce qu'il est vertueux par connaissance, et non par coutume. Comme le dit Platon : « seul celui qui connaît véritablement le Bien peut gouverner justement » (*La République*, 474b). Le philosophe est donc celui dont la vie est guidée par la vérité, et qui peut faire triompher la justice dans la cité parce qu'il a surmonté l'ignorance, mère de tous les vices. Par son savoir, il devient le garant de la justice dans la cité. Cependant, une fois parvenu à la vérité, il doit retourner dans la caverne pour éclairer les autres et leur montrer le chemin vers la vérité. Ce retour est symbolique d'une responsabilité : la connaissance ne peut être un privilège personnel, mais doit être mise au service de la communauté.

La conception platonicienne du savoir suppose également une critique des prétendues formes de science politique. Pour Platon, les sophistes ou les rhéteurs prétendent enseigner l'art de gouverner, mais leur savoir est relatif, empirique et fondé sur la persuasion. Or, « ce qui est objet d'opinion n'est ni être ni non-être » (*La République*, V, 478c), et ne peut donc fonder un ordre juste. Le philosophe, en revanche, possède une science fondée sur l'immutabilité des Idées. Dans le *Théétète*, dialogue consacré à la question « Qu'est-ce que le savoir ? », Platon ne développe pas une théorie politique au sens strict, mais il offre une réflexion décisive sur la nature du savoir et, par contraste, sur l'ignorance qui gouverne la plupart des pratiques humaines, notamment celles de la politique. À travers l'examen critique de plusieurs

définitions du savoir – perception, opinion vraie, opinion vraie accompagnée de raison – le dialogue met en lumière l'instabilité de l'opinion (*doxa*) et l'exigence d'un savoir rigoureux, orienté vers l'intelligible. C'est dans la célèbre digression du dialogue (173c-177c) que Platon formule l'un de ses jugements les plus critiques sur la politique ordinaire. Il y oppose le philosophe, tourné vers les réalités éternelles, à l'homme politique, absorbé dans les affaires du tribunal et de la cité. Le philosophe semble inadapté aux exigences pratiques, mais c'est parce qu'il vit à un tout autre niveau : celui de la recherche du vrai, du juste, et du bien. Socrate (*Théétète*, 174b-c) déclare ainsi :

Il n'a pas le loisir de regarder ce que fait un voisin, ni ce que dit un homme, ni ce qui se fait dans la cité, ni même s'il s'agit d'un homme ou d'un être humain. Il cherche à connaître seulement ce qu'est la nature de l'homme en général et celle de l'âme.

Par contraste, l'homme politique traditionnel vit dans l'opinion, le tumulte des lois, des tribunaux, des discours publics. Il se veut maître de l'action, mais il ignore la nature même de la justice. Il agit sans savoir véritable. Platon le décrit comme incapable de « lever les yeux vers ce qui est en haut, vers la vérité » (*Théétète*, 175e). Cette figure de l'homme politique s'apparente ici au sophiste ou au rhéteur, décrits ailleurs comme ceux qui « paraissent savoir, mais ne savent pas vraiment » (*La République*, 493b). À travers cette digression, Il oppose deux modèles anthropologiques et épistémologiques : le philosophe, figure de l'âme tournée vers l'intelligible, et le politicien, prisonnier des apparences sensibles et du langage persuasif. Il s'agit là d'une critique indirecte, mais puissante des prétendues sciences politiques qui se contentent de gérer les opinions sans jamais chercher leur fondement dans la vérité. Ce passage rejoint la thèse centrale de *La République* : tant que le pouvoir politique ne sera pas éclairé par le savoir authentique, la cité demeurera soumise à l'injustice. Le *Théétète* approfondit ainsi, sur le plan épistémologique et existentiel, la fracture entre la vraie science –

ournée vers l'essence – et les pratiques humaines gouvernées par l'ignorance.

Dans la continuité du *Théétète* et de *La République*, *Le Sophiste* de Platon approfondit la réflexion sur les dangers d'un faux savoir qui se donne les apparences du vrai, en particulier dans le domaine politique. Ce dialogue propose une définition méthodique du sophiste, non plus seulement comme une figure polémique, mais comme un personnage conceptuel révélateur d'une forme corrompue de connaissance. Le sophiste y est présenté comme un imitateur du philosophe, un homme qui, sans chercher réellement la vérité, se contente d'en produire l'apparence. Il est un fabricant d'illusions, qui séduit par des discours persuasifs et flatteurs, en l'absence de tout fondement ontologique ou éthique. Platon écrit : « Le sophiste est un chasseur d'âmes riches et jeunes, pratiquant une chasse mercenaire, habile à produire un discours qui donne l'apparence de la vérité » (*Sophiste*, 223b). Ainsi, le sophiste incarne le discours politique dévoyé, celui qui cherche à plaire plutôt qu'à instruire, à convaincre plutôt qu'à éduquer. Il partage avec le rhéteur l'art de manipuler l'opinion (*doxa*), en se substituant au véritable philosophe. Par là, Platon dévoile les mécanismes de l'usurpation du savoir dans la sphère politique, où la parole devient un instrument de pouvoir, et non de connaissance.

Cette critique s'inscrit dans une problématique plus large du dialogue : celle de l'erreur et du non-être. Platon y montre que l'erreur est possible parce qu'il est possible de dire ce qui n'est pas, c'est-à-dire de produire un discours qui ressemble au vrai sans l'être. Le sophiste maîtrise précisément cet art de l'ambiguïté car il fabrique des simulacres du savoir, des discours qui donnent à croire, sans permettre de connaître. Ce que *Le Sophiste* révèle ainsi, c'est que le mal politique ne vient pas seulement de l'ignorance brute, mais d'une ignorance déguisée en savoir, plus pernicieuse encore. Le faux savoir, fondé sur l'apparence, usurpe la place du vrai savoir, fondé sur l'être, et empêche la cité d'être gouvernée selon la justice. Le philosophe,

à l'inverse, ne se contente pas d'imiter le savoir : il en cherche les fondements, par la dialectique, en remontant vers l'intelligible et l'Idée du Bien. Le *Sophiste* approfondit donc la thèse déjà esquissée dans *La République* : seul le philosophe, par son attachement au vrai, peut prétendre au gouvernement de la cité, tandis que le sophiste ou le politicien sans savoir en constitue une menace, parce qu'il fait passer l'opinion pour le savoir et l'illusion pour la réalité.

C'est pourquoi Platon prévoit une éducation politique extrêmement rigoureuse pour former ces futurs dirigeants : mathématiques dès l'enfance, gymnastique, musique, puis dialectique à partir de trente ans, avant un retour dans les affaires publiques à cinquante ans. Or dans le *Gorgias*, Calliclès formule une critique cinglante de la philosophie, qu'il juge incompatible avec les exigences de la vie politique. Pour lui, philosopher est une activité de jeunesse, utile pour s'exercer à parler ou à penser, mais indigne de l'homme adulte. Il affirme : « La philosophie est une belle chose quand on s'y adonne modérément dans sa jeunesse ; mais si l'on y persévère trop longtemps, cela devient la ruine de l'homme » (*Gorgias*, 484c). Calliclès oppose donc deux âges de la vie : la jeunesse, tournée vers le jeu intellectuel, et la maturité, tournée vers l'action, le pouvoir et l'exercice des responsabilités. La philosophie, en tant qu'activité spéculative, serait selon lui inadaptée à la nature virile et conquérante de la vie publique. Le véritable homme politique doit savoir dominer, imposer sa volonté, et non perdre son temps à discuter du Bien ou de la Justice. Platon, à travers Socrate, répond à cette critique de manière radicale, notamment dans *La République*. Il y développe une conception profondément éducative et transformatrice de la philosophie, en opposition frontale avec l'idée callicléenne d'une politique fondée sur la force ou la flatterie. Chez le disciple de Socrate, la philosophie est l'élément fondamental de la formation du gouvernant. Elle n'est pas une fuite du monde, mais un chemin vers la vérité et la justice, condition indispensable pour exercer un pouvoir légitime.

Dans l'allégorie de la caverne, Platon décrit l'éducation politique comme une libération progressive de l'âme, un arrachement aux ténèbres de l'opinion, pour accéder à la lumière de l'Intelligible. Il ne s'agit pas simplement d'acquérir des savoirs techniques, mais de transformer son regard, de se tourner vers ce qui est réellement. Comme il l'explique : « L'éducation n'est pas ce que certains proclament qu'elle est : ils affirment qu'ils mettent dans l'âme la connaissance qu'elle ne possède pas, comme si l'on mettait la vue dans des yeux aveugles. [...] Mais notre allégorie signifie que la faculté d'apprendre est déjà présente dans l'âme ». (*La République*, VII, 518c-d). Ce processus éducatif culmine avec la dialectique, méthode suprême qui permet d'atteindre l'Idée du Bien. Le philosophe ne peut gouverner qu'après une longue ascension intellectuelle et morale, et seulement s'il est capable de redescendre dans la caverne pour mettre son savoir au service de la cité. Platon insiste alors sur le caractère désintéressé de cette mission : « Ce n'est qu'à cinquante ans que le philosophe pourra redescendre dans la caverne, pour exercer le pouvoir, non comme une faveur, mais comme un devoir ». (*La République*, VII, 540a). Il inverse donc radicalement la perspective de Calliclès : la vraie maturité n'est pas la conquête du pouvoir, mais la capacité à le maîtriser au nom de la justice. La philosophie n'est pas la ruine de l'homme mûr, mais au contraire le couronnement de sa formation.

En somme, l'éducation politique authentique consiste à libérer l'âme de l'ignorance et à la tourner vers la vérité. C'est un processus progressif, long, réservé à ceux qui acceptent l'effort de la dialectique, la rigueur morale et l'exigence intellectuelle. Platon l'élève à une éthique de la responsabilité, fondée sur la connaissance du Bien. Il oppose à la rhétorique sophistique une formation lente, exigeante, profondément tournée vers la vérité, seule capable de fonder une cité juste. Ce parcours initiatique fonde une conception du pouvoir comme disposition à servir le Bien, et non comme conquête. Il institue une éthique du détachement et de la responsabilité, qui contraste

avec les logiques du pouvoir dans les régimes historiques. En cela, le philosophe-roi n'est pas seulement le garant du savoir, mais celui de l'harmonie entre le cosmos, l'âme et la cité. Cependant, ses missions peuvent-elles être couronnées de succès ?

3. L'idéal du philosophe-roi : utopie normative et inapplicabilité politique

Dans *La République*, Platon élabore le modèle d'une cité parfaitement juste, gouvernée par des philosophes-rois. Ce modèle repose sur une hiérarchie des classes sociales et sur une éducation rigoureuse visant à faire triompher la raison dans l'âme individuelle comme dans l'ordre collectif. Il affirme ainsi, dans le Livre VII, que « ceux qui doivent gouverner, ce sont ceux qui sont les plus capables de veiller sur le bien de la cité, et non pas ceux qui se battent pour le pouvoir » (*La République*, 520d). Par cette déclaration, Platon identifie la racine des injustices politiques à l'ignorance des gouvernants, et propose comme remède un pouvoir fondé sur la sagesse. Le philosophe-roi, détenteur du savoir du Bien, serait le seul capable de gouverner en vue du bonheur commun.

Cependant, Platon lui-même reconnaît les limites de cette proposition. Dans le Livre IX (ou au seuil du Livre X), il admet le caractère utopique de la cité idéale : « Peut-être bien qu'il n'y aura jamais une cité de cette sorte ; mais, dans le ciel, je crois, il y a un modèle de cette cité, pour celui qui le veut, et qui désire vivre selon lui » (*La République*, 592b-c). Par cette remarque, il montre que sa cité juste est avant tout un modèle intelligible, une idée directrice plutôt qu'un projet politique réalisable. Ce modèle a pour fonction non d'être instauré, mais d'inspirer les individus dans leur quête personnelle de justice. Ainsi, Il articule l'idéal politique au registre moral : la cité juste peut ne pas exister dans les faits, mais elle guide l'action individuelle, à l'image de l'Idée du Bien qui éclaire la connaissance sans jamais se manifester

pleinement dans le monde sensible. La cité idéale est donc normative et régulatrice, non descriptive ou historique.

Au cœur de *La République*, Platon expose une idée restée fameuse dans l'histoire de la philosophie : la cité ne connaîtra la justice que lorsque les rois seront philosophes, ou que les philosophes seront rois. Cette formule (V, 473c-d) est moins un projet politique réalisable qu'un idéal régulateur, une utopie normative censée orienter la réflexion sur la nature du pouvoir légitime et de la bonne gouvernance. Il affirme que le savoir véritable, celui qui atteint l'Idée du Bien, est la condition indispensable du juste gouvernement. Le philosophe-roi est donc celui qui, formé par la dialectique, éduqué à travers l'expérience de la caverne, et purifié des passions égoïstes, peut gouverner non selon l'opinion, mais selon la vérité. Il incarne ainsi l'union entre le savoir et le pouvoir, refusée par les régimes fondés sur la rhétorique ou la force.

Cependant, cet idéal se heurte à des difficultés profondes, notamment quant à son application pratique. Platon lui-même semble conscient de la difficulté, voire de l'impossibilité, de voir un jour cette figure émerger dans la cité réelle. D'ailleurs, dans le livre VI de *La République*, il reconnaît que les conditions sociales, les préjugés populaires et la corruption des régimes existants rendent improbable l'avènement du philosophe-roi : « Il est presque inévitable que ceux qui exercent la philosophie soient calomniés par la multitude » (*La République*, VI, 494a). Il confie à Glaucon que les philosophes véritables se tiennent à l'écart des affaires publiques car le monde politique est « un bourbier » où la justice est déformée (*La République*, VI, 496d-e). La figure du philosophe-roi paraît donc relever d'un compromis instable entre sagesse et efficacité. Leo Strauss y voit une contradiction interne à l'idéal platonicien : « Platon veut un pouvoir fondé sur la vérité, mais la vérité philosophique est étrangère au monde mouvant des passions politiques » (L. Strauss, 1990, p. 84). Il dresse alors une distinction entre la philosophie authentique, rare et difficile, et les fausses formes de

sagesse qui prolifèrent dans les cités : sophistes, orateurs, démagogues. L'idée du philosophe-roi prend alors une fonction critique : elle permet de dénoncer l'incompétence des gouvernants réels, fondée sur l'ignorance ou la manipulation des foules.

Malgré sa puissance spéculative, cet idéal se heurte à de nombreuses objections, notamment quant à sa faisabilité concrète et à son applicabilité politique. La première limite réside dans la critique d'Aristote. Le Stagirite écrit qu'« on change les constitutions tantôt par la force, tantôt par la ruse ». (Aristote, 1990, V, 4,1304a 5-10). Il poursuit en ces termes « car ceux qui sont maîtres des armes sont maîtres de maintenir ou de ne pas maintenir en place la constitution » (Aristote, 1990, VII, 9,1328b 10-15). Ces deux citations mettent en évidence que le pouvoir réel repose sur des rapports de force, et non sur la seule vérité ou vertu. Le philosophe roi ne peut gouverner que si la force se soumet à la philosophie, ce qui est peu probable dans les faits, selon lui. Sa critique est relative à la rupture entre la théorie et la réalité politique.

Gouverner ne consiste pas seulement à connaître des vérités éternelles ; c'est aussi agir dans un monde mouvant, fait de conflits, de passions et de contingences. Or, le philosophe platonicien, formé à contempler les Idées, est peu préparé à affronter les jeux de pouvoir, les rapports de force et l'imprévisibilité du réel. Platon lui-même semble conscient de cette difficulté : dans le Livre VI de *La République*, il évoque les railleries et le rejet que subissent les vrais philosophes dans la cité corrompue. Il écrit : Les philosophes véritables, ceux qui aiment contempler la vérité, sont traités d'inutiles » (*La République*, VI, 487d). Ainsi, loin d'être naturellement appelés à gouverner, les philosophes sont souvent écartés du pouvoir, et leur autorité n'est pas reconnue.

De plus, l'idéal platonicien suppose une concentration du pouvoir entre les mains d'une élite intellectuelle, ce qui va à l'encontre des principes de participation et de représentation

propres aux régimes démocratiques. C'est ici que la critique marxienne s'impose : Marx considère que cet idéal masque des rapports de domination sous une apparence de rationalité et d'ordre. Selon lui, toute pensée politique détachée des conditions matérielles d'existence risque de devenir idéologique. Comme il l'affirme dans la onzième thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; ce qui importe, c'est de le transformer » (K. Marx, 1982, p. 165). Cette sentence souligne l'urgence de passer d'une contemplation passive à une praxis révolutionnaire. En ce sens, l'utopie platonicienne ne fait que légitimer une hiérarchie sociale figée, où ceux qui détiennent le savoir dirigent, tandis que le peuple demeure exclu des affaires politiques. Loin de promouvoir l'émancipation, elle perpétue une séparation entre dominants et dominés. Cette critique rejoint celle de Jean-Jacques Rousseau, qui souligne les limites d'un gouvernement fondé sur une perfection inaccessible à l'homme : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (J.-J. Rousseau, 1992, p. 97). Ainsi, en prétendant fonder le pouvoir sur la vérité plutôt que sur la délibération, l'idéal platonicien sacrifie la liberté au nom du vrai, et s'avère inadapté aux exigences pluralistes des sociétés modernes.

D'un point de vue politique, cet idéal soulève également des ambiguïtés. L'unité du savoir et du pouvoir, si elle fonde un gouvernement éclairé, peut aussi basculer dans une forme de despotisme éclairé, où l'autorité du philosophe s'impose au nom de la vérité. Cette conception autorise un pouvoir exercé au nom du Bien, mais sans véritable contre-pouvoir. C'est pourquoi certains lecteurs modernes et contemporains ont vu dans cette figure une tension entre le gouvernement rationnel et le respect du pluralisme.

Pour K. Popper, l'utopie de Platon est non seulement irréaliste, mais elle constitue un danger pour la liberté. Dans *La société ouverte et ses ennemis*, il écrit : « Platon est le père du

totalitarisme » (K. Popper, 1979, p. 98). Selon lui, le projet platonicien repose sur la suppression du pluralisme, la rigidité des castes, le rejet de la démocratie et le contrôle idéologique des citoyens. Ce n'est plus une utopie libératrice, mais une doctrine autoritaire fondée sur la prétention à une vérité absolue. De plus, le programme éducatif prévoit de rompre les liens familiaux, d'abolir la propriété privée chez les gardiens, et de subordonner toute vie privée à l'intérêt de la cité. Ce modèle frôle une forme de totalitarisme éducatif. Karl Popper affirme à ce sujet : « Platon propose une ingénierie sociale radicale, où l'individu est sacrifié à l'harmonie du tout. La République est la matrice de l'utopie autoritaire » (K. Popper, 1979, p. 131).

En plus, l'accès au pouvoir dans *La République* passe par une formation longue, élitiste et excluante. L'éducation dialectique suppose la sélection d'une minorité jugée apte, selon ses dispositions intellectuelles, à s'élever vers les Idées. Cela conduit à une rupture avec les principes d'égalité et d'inclusion. Jacqueline de Romilly, en analysant l'éducation chez Platon, indique : « Cette éducation rigoureuse est fondée sur le refus de la nature humaine ordinaire. Elle suppose une plasticité complète des âmes, modelées par l'État » (J. De Romilly, 2000, p. 107). Pour elle, la pensée grecque, si riche, ne saurait se réduire à un système clos.

Quant à Jacques Rancière, il souligne que Platon construit son modèle politique contre la démocratie athénienne. Dans *La haine de la démocratie* (2005), il montre que Platon rejette la possibilité que des citoyens ordinaires participent au gouvernement. Il écrit : « La politique commence quand ceux qui n'ont pas le temps prennent le temps, quand ceux qui ne savent pas discutent comme s'ils savaient » (J. Rancière, 2005, p. 17). La politique ne saurait donc se réduire à un gouvernement des meilleurs. La démocratie, selon J. Rancière, ne repose pas sur la compétence, mais sur l'égalité de tous comme capacité à parler, à juger et à participer.

Enfin, l'idéal du philosophe-roi peut être rapproché des critiques contemporaines des technocraties modernes, où le pouvoir est exercé par des experts au nom d'un savoir prétendument neutre. Toutefois, la politique ne peut se réduire à une science. Comme le rappelle H. Arendt (1961, p. 45), « la politique est un espace d'apparition, de débat et de pluralité ». L'utopie platonicienne méconnaît cette essence du politique : « Le domaine public, c'est le monde lui-même, en tant qu'il est commun à tous, et distinct de ce qui est propre à chacun. Être vu et entendu par les autres est important pour toutes choses humaines » (H. Arendt, 1961, p. 73). Ces deux citations soulignent que, pour H. Arendt, la politique n'est pas un domaine de vérité absolue réservé à quelques sages, mais un espace d'apparition publique où les citoyens participent à la vie commune par la parole et l'action. Cet espace est la manifestation de la pluralité humaine. H. Arendt s'oppose donc à l'idée platonicienne d'une vérité politique unique détenue par un petit nombre de philosophes.

Cependant, il convient de nuancer cette opposition en soulignant que chez Platon, la dialectique n'est pas uniquement ascendante. Certes, elle permet au philosophe de s'élever des opinions vers la connaissance des Idées et, ultimement, vers la contemplation du Bien. Mais elle est aussi descendante : le philosophe, une fois illuminé par la vérité, a le devoir de redescendre dans la caverne pour guider les autres, leur parler et se rendre visible à leurs yeux. Ainsi, loin de fuir le monde commun, le philosophe platonicien y retourne pour y exercer une forme de responsabilité politique, en partageant la vérité dans le dialogue. Cette double dynamique dialectique, montée vers la vérité et retour vers les autres, rapproche paradoxalement Platon de la conception arendtienne de la politique comme espace de parole et d'apparaître.

En somme, bien que séduisant sur le plan théorique, l'idéal platonicien du philosophe-roi apparaît difficilement applicable. Il soulève des objections tant sur le plan pratique – l'absence

d'adhésion politique réelle – que sur le plan éthique – le refus de l'égalité politique. Il demeure une utopie normative dont la force critique est indéniable, mais qui, transposée dans les faits, risque de basculer dans l'autoritarisme ou le despotisme éclairé. Malgré ses limites pratiques, l'idéal du philosophe-roi conserve une portée normative. Il incarne une exigence de rationalité dans l'exercice du pouvoir, une idée que la vérité, la justice et le bien doivent orienter l'action politique. En cela, il agit comme modèle régulateur, pour reprendre le terme de Jean-François Mattéi qui affirme que : « L'utopie platonicienne n'a pas vocation à être réalisée, mais à orienter la critique des régimes injustes. Elle fonctionne comme un miroir normatif » (J.-F. Mattéi, 1999, p. 155). C'est cette dimension critique qui donne à l'idée du philosophe-roi sa valeur durable. Elle oppose à la dérive des gouvernements corrompus, hélas majoritaires dans l'histoire de l'humanité, un idéal exigeant, certes irréalisable, mais intellectuellement fécond.

Conclusion

L'idéal du philosophe-roi chez Platon constitue l'une des propositions les plus marquantes de l'histoire de la philosophie politique. Fondé sur l'idée que seule la connaissance du Bien peut garantir un gouvernement juste, ce modèle conjugue exigence morale, formation intellectuelle rigoureuse et rationalité dialectique. Comme l'affirme Platon, « c'est en contemplant le Bien que le philosophe devient juste, et capable de rendre la cité juste » (*La République*, VI, 504d). En ce sens, le philosophe-roi incarne une exigence de justice éclairée qui transcende les intérêts particuliers.

Toutefois, l'examen attentif de cette figure révèle ses limites. Le philosophe-roi repose sur une conception élitiste du savoir, une éducation sélective et une méfiance profonde envers le politique comme domaine du conflit et du pluralisme. Karl Popper y voit même « l'archétype de l'utopie fermée, où la vérité devient un prétexte à la domination » (K. Popper 1979, p. 109).

L'idéal platonicien, en écartant les mécanismes délibératifs, tend à nier les dimensions affective, historique et conflictuelle de la vie politique.

Pourtant, il serait réducteur de rejeter la figure du philosophe-roi au nom de sa seule inapplicabilité. Sa valeur réside dans sa fonction normative. Gouverner, au-delà des compétences techniques ou stratégiques, requiert une orientation vers le Bien, une maîtrise de soi et une capacité à penser au-delà des apparences. Comme le souligne J.-F. Mattéi (1999, p. 178), « la figure du philosophe-roi est un mythe rationnel, destiné à penser la souveraineté du savoir dans l'ordre politique ». Dans cette même logique, A. Badiou (2010, p. 53) affirme que « ce que Platon nomme "le pouvoir des philosophes" doit être compris comme l'injonction faite à tout pouvoir de se soumettre à la pensée ». En cela, la figure du philosophe-roi n'est pas une réalité à instituer, mais une idée critique permettant de mesurer les écarts entre l'exercice réel du pouvoir et l'idéal du juste gouvernement.

Ainsi, même s'il demeure une utopie, le philosophe-roi continue de nourrir la réflexion contemporaine sur l'éthique du pouvoir, la formation des élites et le rôle de la vérité dans l'espace public. Il offre une pierre de touche pour interroger la légitimité des gouvernants et la finalité de leurs décisions, non comme une solution à appliquer, mais comme une exigence à méditer. En cela, elle fait écho à une autre utopie, celle de la démocratie. J.-J. Rousseau, dans *Du contrat social*, affirme avec lucidité : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes » (J.-J. Rousseau, 1992, p. 97). La démocratie, comme le règne des sages, est un idéal difficile, jamais pleinement réalisable, mais nécessaire.

En somme, loin de s'exclure, l'utopie platonicienne et l'utopie démocratique peuvent être pensées en tension fertile. L'une rappelle l'exigence d'un gouvernement éclairé par la vérité, l'autre, l'irréductible pluralité du politique et la

participation de tous. Penser la démocratie avec Platon, ce n'est pas confier le pouvoir aux seuls savants, mais reconnaître que la formation du citoyen – sa capacité à juger, à débattre, à chercher la vérité – est le fondement même de toute politique digne de ce nom. En ce sens, l'idéal du philosophe-roi, plutôt que d'être appliqué, doit être médité. Il incite à repenser les conditions d'une gouvernance juste, fondée non sur le savoir clos, mais sur une exigence de sagesse partagée et d'éducation civique profonde.

Références bibliographiques

- ARENDT Hannah, 1961, *La condition de l'homme moderne*, Traduction Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy.
- ARISTOTE, 1990, *Les politiques*, Traduction, de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion.
- BADIOU Alain, 2010, *L'hypothèse communiste*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.
- BRISSON Luc, 2000, *Platon : le philosophe et la cité*, Paris, Vrin.
- DE ROMILLY Jacqueline, 2000, *La Grèce antique contre la violence*, Paris, Fayard.
- DUPREEL Eugène, 1948, *Les sophistes : Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Les Éditions du Griffon.
- HADOT Pierre, 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Albin Michel.
- HADOT Pierre, 2001, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Gallimard.
- MATTIÉ Jean-François, 1999, *Platon, la cité et les lois*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MARX Karl, 1982, *Thèses sur Feuerbach*, 1845, thèse XI, Texte reproduit dans les *Œuvres philosophiques*, tome I, Paris, Gallimard, coll. "La Pléiade".

- PLATON, 1993, *Théétète*, Trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
- PLATON, 1999, *Protagoras*, Trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
- PLATON, 2000, *Apologie de Socrate*, Trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
- PLATON, 2000, *La République*, Trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
- PLATON, 2002, *Gorgias*, Trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
- PLATON, 2004, *Phèdre*, Trad. L. Brisson, Paris, GF-Flammarion.
- POPPER, Karl, 1979, *La société ouverte et ses ennemis*, Trad. Paul-Stanislas Reinis, Tome I : L'ascendant de Platon, Paris, Seuil.
- RANCIÈRE Jacques, 2005, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique Éditions.
- ROMEYER-DHERBEY Gilbert, 1985, *les sophistes*, Paris, P.U.F., Collection (Que sais-je ?).
- ROUSSEAU Jean – Jacques, 1992, *Du Contrat social*, Paris, GF-Flammarion.
- STRAUSS Léo, 1964, *La cité et l'homme*, Paris, Vrin.
- THUCYDIDE, 1953, *La guerre du Péloponnèse*, Traduction Jean Voilquin, Paris, GF-Flammarion.