

## De la vérité philosophique aux vérités politiques

Suivant Antisthène, disciple de Socrate et fondateur de l'école Cynique, « si tu veux qu'un garçon vive avec les dieux, enseigne-lui la philosophie, si c'est avec les hommes, enseigne-lui la rhétorique<sup>1</sup> ». Ce fragment illustre le problème historique que rencontre la philosophie quand elle veut descendre du plan des « Idées » vers l'arène de la parole et de l'action politique. Le philosophe qui se définit traditionnellement par une position « paradoxale » à rebours des opinions de la foule, ne se préoccupe pas de convaincre la « place du marché » (*Agora*) mais de convertir par un dialogue dialectique le regard et l'existence des interlocuteurs qu'il rencontre. La figure de Socrate est en ce sens archétypale, puisque la mission qui lui a été assignée<sup>2</sup> fut précisément de se confronter aux détenteurs supposés d'un savoir, en comprenant déjà qu'un usage falsifié (ou *fake news*) avait des conséquences néfastes sur la personne ou l'auditoire, non seulement en terme épistémologique, mais surtout en termes éthique et politique. De la bonne mesure du savoir dans cette conception platonicienne, vient donc correspondre une morale, une éthique de l'action juste et une conception du politique.

Ce rapport au savoir, à l'éthique et au politique du geste philosophique initial, connaît pourtant un certain nombre d'écueils, expliquant peut être l'échec de Platon à créer sa Cité idéale aux mesures parfaites du *kosmos*. L'existence philosophique, la légitimité et le fondement de son savoir, peinent à intégrer la sphère plus politique des affaires courantes. Le philosophe observant les principes, pense une vérité qui ne transige pas avec le débat démocratique, encore moins avec la « foule ». Dès lors, le philosophe qui vit et théorise l'art du juste et du politique, est-il condamné à ne jamais pouvoir traduire les théories intelligibles dans le langage du monde sensible ? La vérité en ce sens, est-elle condamnée à ne pas être démocratique ?

### I. L'examen philosophique du savoir, de l'éthique et du politique

---

<sup>1</sup> Antisthène, fragment 173, cité dans la trad. de L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1975, p. 57.

<sup>2</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 30a-30b, dans la trad. de L. Brisson, Paris, Flammarion, 2017.

L'art de l'action juste comme pouvoir sur soi-même et sur le monde dans la conception platonicienne, reposent sur un savoir, une science à partir desquels référer les finalités et accréditer les moyens d'y parvenir. La particularité du philosophe dans cette conception sera donc de critiquer les apparences de savoir, les croyances, les opinions, et surtout les techniques oratoires donnant « l'air d'en savoir plus que les connaisseurs » (*Gorgias*, 459b-c). La conception socratique s'éclaire dans cette opposition initiale à la *doxa*, l'opinion commune, dont la rhétorique et la sophistique se jouent à des fins d'ambition politique. Promouvoir l'opinion générale en dépit de l'examen des connaissances, agit en ce sens comme une « maladie » d'ordre éthique et politique, dépassant l'erreur de jugement de type épistémologique. L'art oratoire du politicien, qui emporte la conviction générale en prétendant maîtriser le sujet qu'il aborde, pose en ce sens, deux problèmes éthiques. Pour son public tout d'abord, qui « croit » aux expressions apparentes de ce savoir, ce qui vient masquer à la fois son état d'ignorance, mais aussi celle du discoureur. Pour l'influence ensuite de ces orateurs et sophistes, qui instrumentalisent des techniques servant à convaincre un auditoire, sans se soucier au préalable, ni du véritable sens de leurs discours, ni de la portée morale et politique de leurs interventions. Or, d'un faux savoir peut correspondre logiquement une morale infondée, permettant de légitimer de mauvaises actions.

Le problème de l'ignorance du public qui « croit » savoir grâce aux discoureurs, et de l'orateur qui exerce ses discours pour accroître son pouvoir politique, c'est justement ce lien entre les « fausses idées » et la mauvaise conduite, suivant la mise en garde de Socrate : « aucun mal n'est plus grave pour l'homme que se faire une fausse idée<sup>3</sup> ».

La pratique de l'examen philosophique doit alors agir comme une « thérapeutique » visant à révéler sous l'illusion du savoir, un état premier d'ignorance, à partir duquel « convertir<sup>4</sup> » l'esprit à la dialectique vertueuse du savoir et de l'existence. De nombreux exemples sont utilisés comme l'art du musicien, du médecin, du pilote, pour démontrer que tant les bonnes pratiques, que les choix d'existence, reposent avant tout sur un véritable savoir : « quand on a suivi un apprentissage, le savoir qu'on a appris, n'a-t-il pas déjà, sur soi, comme sur son propre ouvrage, imprimé sa marque<sup>5</sup> » ? De façon dialectique donc, « quand on a bien appris

---

<sup>3</sup> Platon, *Gorgias*, 458a-b.

<sup>4</sup> Platon, *La République*, Livre VII, « Le mythe de la caverne ».

<sup>5</sup> Platon, *Gorgias*, 460a-b.

la justice, on est devenu juste<sup>6</sup> ». Inversement, ceux dont les actes, les expressions et les conséquences sont mélangées, ou mauvaises, ne doivent rationnellement ni connaître la vérité et la justice, et encore moins recevoir de qualification politique s’y rapportant.

Ces origines de la pratique philosophique, loin de notre époque actuelle, pose cependant un problème d’ordre politique. Le « philosophe-juge », capable de convertir au véritable savoir devant présider à l’usage de la parole et de l’action politique, non seulement peine à convaincre certains adversaires sophistes de la validité de ses démonstrations, mais la vérité philosophique elle-même, peine à se plaider devant un tribunal ou une assemblée de citoyens. Le procès de Socrate pour corruption de la jeunesse, rassemble la condamnation de ses critiques éthiques, politiques et rhétoriques de ses contemporains les plus éminents. Éthiques, car les entretiens dialectiques visent à faire l’examen des modes de vie, des usages de la poétique et de la rhétorique, qui doivent être passés au crible des principes de justice, pour être diffusés au plan des existences et du politique. La parole et l’action dans la sphère privée, dans la sphère publique, et surtout politique, doivent se régler sur une connaissance et une pratique de la justice suivant Socrate, l’autorisant dès lors à affirmer : « je suis l’un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s’intéresse à ce qu’est vraiment l’art politique et que, de mes contemporains, je suis seul à faire de la politique.<sup>7</sup> » Les hommes ayant vocation à agir dans la sphère publique et politique, doivent avoir pratiqué préalablement l’examen philosophique de leurs connaissances et de leurs existences. La dignité du politique en ce sens, ne peut provenir que de l’accomplissement d’une existence philosophique, primant sur toute autre activité :

« Quel genre de vie faut-il avoir ? (...) Une vie d’homme, qui traite des affaires d’homme, qui sait parler au peuple, qui pratique la rhétorique et fait de la politique comme vous (...) ? Ou bien, est-ce une vie passée à faire de la philosophie ? Et enfin, en quoi l’une de ces vies l’emporte-t-elle sur l’autre ?<sup>8</sup> »

L’idéal platonicien pose ainsi un cercle de nécessité logique dans lequel de l’éducation philosophique à l’existence vertueuse, découleront le bon ordre tant politique que cosmologique. Inversement, les conceptions qui n’intégreraient pas cette primauté de l’ordre principal, choisissant d’autres formes de légitimité, se verraient condamnées comme

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 460a-b.

<sup>7</sup> Platon, *Gorgias*, 521d-e.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 500a-d.

inférieures en légitimité, voire potentiellement dangereuses. Mais sortie des dialogues en comités restreints, la philosophie ne se communique pas au plus grand nombre, et un fossé sépare l'assemblée des citoyens de l'examen dialogique et dialectique.

## II. La relation manquée entre le philosophe et l'assemblée

Malgré son savoir politique, Socrate préfère se sacrifier au nom de la vérité philosophique plutôt que de devoir « amadouer » un tribunal, assumant d'être « incapable, face à un tribunal, de dire quoi que ce soit ! (...) je serai jugé, comme un médecin traduit devant un tribunal d'enfants, et contre lequel un confiseur porterait plainte<sup>9</sup> ». Obéissant aux principes de justice et de vérité en parole et en action, le philosophe veut appliquer sans concession sa pratique pour améliorer<sup>10</sup> la foule. Il refuse de se positionner sur un pied d'égalité avec la foule (ou l'assemblée démocratique), l'un à le savoir et la pratique, l'autre en a le besoin et devrait naturellement réclamer le soin du philosophe, comme celui d'un médecin :

« Il n'est pas naturel en effet qu'un commandant de navire prie les matelots d'obéir à son autorité ; (...) ce qui est vrai naturellement, c'est l'obligation pour un malade, (...) de se rendre à la porte du médecin, l'obligation pour quiconque a besoin qu'on le commande, de se rendre à la porte de qui est capable de le commander<sup>11</sup> ».

Or, cela supposerait que la foule reconnaisse qu'il y ait une science politique dont elle serait dépourvue, qu'elle reconnaisse son ignorance en la matière, et par conséquent, la nuisance de ses propres votes, pour en déduire que seul le philosophe serait à même de piloter le navire du politique jusqu'à bon port. Sur cette situation inextricable, Socrate se montre très critique envers la foule adepte de la *doxa*, et lui reproche finalement d'être incapable d'accéder à la moindre connaissance philosophique, y compris celle de son ignorance. Définie comme prisonnière des opinions sensibles, la foule ne peut accéder à la science politique véritable, et continuera de « blâmer » l'inutilité des philosophes, entraînant dans son jugement, les « simples particuliers qui, ayant commerce avec la multitude, sont désireux de lui plaire<sup>12</sup> ». Il y a donc une forme de tragédie présidant aux relations entre la foule, l'assemblée et le philosophe, l'histoire d'une rencontre ratée entre le seul détenteur de la science du politique,

---

<sup>9</sup> Platon, *Gorgias*, 521e.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 517b.

<sup>11</sup> Platon, *La République*, VI, 489b-c.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, VI, 494a-b.

consentant à redescendre dans l'ombre de la « caverne » des affaires publiques, afin de rendre meilleur ses concitoyens, et qui se retrouve pour cela moqué, accusé et condamné à mort.

À cela s'ajoute un désamour aussi, du philosophe pour le monde sensible, pour la « musique des affaires humaines<sup>13</sup> » qu'il méprise pour contempler son unique amour, la sagesse et sa correspondance épistémologique, la vérité. Ainsi, suivant la parole socratique « la philosophie dit toujours la même chose<sup>14</sup> », et tant ce qu'elle enseigne que son amour pour elle, reste constant, inamovible, tandis qu'à l'opposé le peuple, le *Démos* d'Athènes est inconstant, il peut changer d'opinions comme de désirs. En reprenant le Livre VII de *La République*, le philosophe qui arrive péniblement à ouvrir les yeux sur les principes agissant le réel, qui convertit son regard en direction du Bien, et sort de la « caverne » de la multiplicité sensible, n'éprouve plus que de la pitié pour toutes les conjectures et les honneurs du politique. L'existence des hommes dans la cité, est comparée à celle des prisonniers qui n'échangent que sur les valeurs et les jugements portés sur des ombres et elle ne peut rivaliser avec une vie de contemplation du Bien qui éclairent toute réalité.

Suivant l'interprétation qu'en donne Socrate : « ne t'émerveille pas que ceux qui en sont venus à ce point ne consentent pas à prendre les intérêts des hommes pour objet de leur activité ! C'est au contraire dans les hauteurs que leurs âmes sont impatientes de toujours séjourner<sup>15</sup> ». Certains pratiquant la contemplation de cette sagesse et de cette vérité, au sommet hiérarchique des valeurs épistémologiques et morales, refusent même de « redescendre auprès des prisonniers qui sont là-bas<sup>16</sup> ». Contraint donc de redescendre pour participer à la parole et à l'action politiques, la tragédie se poursuit puisque le philosophe n'a plus ni les connaissances ni les usages en vigueur dans la cité : « Il fait triste figure et s'il est visiblement ridicule, (...) il est contraint, dans les tribunaux ou quelque part ailleurs, de disputer à propos des ombres de la Justice, ou bien à propos des figurines dont ce sont les ombres<sup>17</sup> ». Incapable (et peu convaincu ?) de ce monde, où il prête à rire, où sa discipline et son mode de vie sont déconsidérés, où il se trouve même menacé de mort, son entreprise de conversion politique de la cité et des citoyens semble condamnée. Cependant, seul le philosophe appliqué à contempler la justice et à pratiquer une vie morale, à vocation à être roi (ou le roi philosophe), car il est le seul à se présenter sans appétence pour les affaires humaines et publiques.

---

<sup>13</sup> Platon, *Gorgias*, 486c-d.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 482b.

<sup>15</sup> Platon, *La République*, VII, 517c-d.

<sup>16</sup> *Ibid.*, VII, 519c-d.

<sup>17</sup> *Idem.*, VII, 517d-518a.

### III. Le savoir philosophique est-il soluble dans la vie démocratique ?

L'art d'obtenir l'assentiment des citoyens, sans lequel la science philosophique resterait sans expression politique, apparaît cependant comme la condition *sine qua non* de la pratique philosophique dans la sphère publique. Une connaissance qui n'aurait pas les moyens oratoires de convaincre son auditoire, resterait lettre morte, sans implication historique. L'art de savoir convaincre dans une circonstance serait-il par conséquent, plus consubstantiel au politique, que la recherche de principes atemporels ?

Le problème posé jusqu'à ce jour est celui de la scission entre un ordre théorique, intelligible et stable de la vérité, et un ordre pratique, lié à la multiplicité sensible et contingente. La vérité philosophique naît en ce sens, d'une existence contemplative qui lui donne accès à une réalité intelligible du sensible. Par contraste, l'existence politique œuvre dans le monde des hommes et négocie au sein de la pluralité des intérêts et des opinions. Dès lors, suivant les fondements et les finalités de l'existence, une scission s'opère entre les espaces du philosophique et du politique, la vérité se répartissant suivant Hannah Arendt suivant son champ d'application : « le conflit entre la vérité et la politique surgit de deux modes de vie diamétralement opposés – la vie du philosophe telle qu'elle fut d'abord interprétée par Parménide et ensuite par Platon, et le mode de vie du citoyen.<sup>18</sup> »

Alors que l'existence philosophique se gouverne et se justifie par un savoir principiel, l'existence politique se justifie par l'assentiment et le pouvoir qu'exercent sa parole et son action dans la cité. Les rapports au politique du citoyen et du philosophe ne font donc pas appel aux mêmes fondements et présupposés, et l'engagement de leurs convictions n'entraîne pas les mêmes conséquences. Alors que les orateurs cherchent à obtenir l'approbation de l'assemblée, le philosophe essaie de remonter aux principes qui devraient théoriquement présider aux institutions. Il ne cherche pas l'assentiment du peuple, ou de l'opinion publique, mais la cohérence rationnelle avec les principes fondamentaux qui guident traditionnellement l'éthique et le politique. Dès lors, tandis que les orateurs ou politiciens développent une existence entièrement vouée à la « musique des affaires humaines<sup>19</sup> », le devenir des hommes et des institutions, le philosophe adopte une « méta-position » relative à l'existence humaine, politique et à son savoir. Le problème que pose le débat politique, c'est que la vérité

---

<sup>18</sup> H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

<sup>19</sup> Platon, *Gorgias*, 486b-e.

philosophique s'y entend comme un point de vue parmi d'autres, la perspective d'un citoyen parmi d'autres au sein d'une assemblée. Pour reprendre la réflexion d'Hannah Arendt : « La vérité philosophique, quand elle apparaît sur la place du marché, change de nature et devient opinion, parce que se produit (...) un déplacement non seulement d'une espèce de raisonnement à une autre, mais d'un mode d'existence humaine à un autre.<sup>20</sup> »

Dans l'espace public où s'échangent les plaidoiries et les arguments, la distinction s'efface entre la vertu de celui qui pratique la *vita contemplativa*, s'exprimant suivant les formes intelligibles, et celui qui pratique la *vita activa*, s'exprimant suivant la condition humaine<sup>21</sup>. L'espace codifié des assemblées politiques ne connaît de vérité que dans le factuel, l'échange toujours contingent d'une pluralité de points de vue le concernant. En convenant que la vérité philosophique découverte dans la solitude transcende par définition, le domaine de la multitude et le monde des affaires humaines, alors la pratique du politique ne lui est tout simplement pas possible, à la différence de ses concurrentes.

Dans son article « Vérité et politique<sup>22</sup> », Hannah Arendt analyse le parallèle entre la « vérité de fait » comme matière de l'opinion et du débat politique, et la « vérité rationnelle » comme matière de la réflexion philosophique. Les « faits » seraient les seules vérités « politique par nature<sup>23</sup> », car ils nécessitent des témoignages, des acteurs de médiation et d'interprétation pour les décrire et les expliciter. La vérité des faits est le produit d'un accord entre les témoins, les acteurs, les interprètes, produisant dès lors un axe politique.

Mais en l'absence d'« instance suprême », de principes fondant une éthique du politique et du débat, la ligne de démarcation entre la vérité des faits et les modes d'interprétations qui s'en forment, réduit les positions de chacun, les tenants et les aboutissants, à un même état de « vraisemblance » conventionnel et contingent.

## Conclusion

La vérité dans la sphère politique nécessite-t-elle une légitimation « méta-politique », transcendant les aléas, afin de fonder un cadre stable et durable ? Le droit qui a cette fonction,

---

<sup>20</sup> H. Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 303.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1983, p. 41.

<sup>22</sup> H. Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 303.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 303.

se confronte aux mêmes débats sur les « faits », faisant évoluer ses jurisprudences. La pensée philosophique articulant en soi des arguments différenciés pourrait apparaître en ce sens, comme un modèle de la vie politique qui organise l'échange de positions contraires. Mais la considération d'un intelligible supérieur au sensible, et d'un atemporel supérieur au présent, empêche d'aborder rationnellement les affaires publiques relevant du matériel et du contingent. Dès lors suivant Hannah Arendt, l'espoir d'un axe du vrai dans la sphère du politique semble s'amenuiser au fil du temps, puisque même un sacrifice « socratique » serait soupçonné d'avoir une portée tyrannique, extérieure à tout débat. Il ne nous reste que le témoignage de Platon, attestant de l'héroïsme mythique de Socrate, qui telle Antigone, invoqua l'existence d'une justice par-delà les conventions opportunes, méritant que l'on se sacrifie pour que ce principe vive éternellement.