



De la caverne à la cité : pour une ontologie du politique à partir de Platon

N'dri Solange KOUAME

Enseignante-chercheure

UFR SHS (département de Philosophie)

Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY, Cocody-Abidjan - Côte-d'Ivoire

Résumé :

Cet article propose une relecture du rapport entre vérité et politique à partir de l'allégorie de la caverne développée dans *La République*. Loin de constituer une simple métaphore pédagogique, la caverne est ici interprétée comme une structure ontologique révélant les conditions de possibilité du politique. En effet, le passage de l'ombre à la lumière ne décrit pas seulement un processus de connaissance, mais engage une transformation de l'être même du sujet, dont les implications sont fondamentalement politiques. À partir de cette lecture, l'article soutient que le politique ne peut être compris indépendamment d'un rapport originaire à la vérité. La cité apparaît alors comme le lieu de tension entre apparence et dévoilement, opinion et savoir, illusion collective et exigence du vrai. En ce sens, la sortie de la caverne ne constitue pas un retrait hors du monde, mais le fondement d'un retour critique vers la communauté, orienté par une responsabilité ontologique à l'égard du vrai. Dans un second temps, cette analyse est mise en dialogue avec les transformations contemporaines du politique, marquées par une crise de la vérité et une prolifération des régimes d'opinion. L'article montre ainsi que la pensée platonicienne permet d'éclairer les impasses actuelles du politique, en réaffirmant la nécessité d'un ancrage ontologique de l'action publique. Enfin, l'étude ouvre une perspective critique en suggérant que toute refondation du politique suppose une réarticulation du lien entre Être, vérité et communauté, au-delà des seules

logiques institutionnelles. Ainsi, de la caverne à la cité, c'est la possibilité même d'une politique du vrai qui se trouve interrogée.

Mots clés : Apparence, Cité, Connaissance, Ontologie politique, Vérité.

Abstract :

This article argues that politics is grounded in an irreducible relation to truth, a claim developed through a close reading of the allegory of the cave in *The Republic*. Against interpretations that treat the cave as a merely pedagogical device, I show that it functions as an ontological model that defines the very conditions under which political life becomes possible. The ascent from shadow to light is therefore not only epistemic but ontological : it transforms the subject in ways that directly shape political responsibility. On this basis, the article defends the thesis that the political cannot be reduced to institutional arrangements or power relations alone. Rather, it emerges within a fundamental tension between appearance and truth, opinion and knowledge, illusion and disclosure. The “return to the cave” is thus reinterpreted as a normative demand : it establishes a duty to re-engage the community in light of truth. The argument is then extended to contemporary contexts marked by what is often described as a crisis of truth. I contend that current political disorientation stems, in part, from the loss of an ontological grounding of truth, leading to the proliferation of competing regimes of opinion. From this perspective, Platonic thought offers not a historical curiosity but a critical framework for diagnosing present conditions. The article concludes that any serious attempt to rethink politics today must recover its ontological foundations. Rearticulating the relation between being, truth, and community is not optional but necessary if political life is to avoid collapse into relativism or pure power.

Key Words : Appearance, City, Knowledge, Political Ontology, Truth.

Digital Object Identifier (DOI): <https://doi.org/10.5281/zenodo.21929753>

1 Introduction

À l'heure où la démocratie contemporaine est confrontée à la prolifération des opinions, à la circulation massive de l'information et à la fragilisation du rapport au vrai dans l'espace public, la question des fondements du politique retrouve une actualité singulière. L'influence croissante des dispositifs de communication, la multiplication des discours concurrents et la fragmentation du monde commun tendent à dissocier l'exercice du pouvoir de toute exigence de vérité. Le politique semble alors se réduire à une simple gestion des rapports de force, des intérêts ou des représentations, au détriment de toute quête du vrai. Pourtant, selon H. Arendt (1972, p. 307) : « la vérité et la politique sont en assez mauvais termes ». Elle souligne ainsi une tension constitutive de la vie politique. Cette crise invite à réinterroger les fondements

philosophiques du politique à partir d'une tradition qui n'a jamais dissocié la vérité de l'Être ni l'Être de la justice : celle de Platon.

Dans cette logique, l'allégorie de la caverne, exposée au livre VII de *La République* (514a-517a), constitue l'un des textes les plus commentés de l'histoire de la philosophie. La plupart des interprétations y voient avant tout, une théorie de la connaissance ou une métaphore de l'éducation philosophique. Ainsi, W. Jaeger (*Paideia*, 1964) présente la caverne comme une représentation de la formation de l'homme par la philosophie. Monique Dixsaut (*Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, 2001) met en lumière la dynamique dialectique qui conduit progressivement l'âme vers l'intelligible. Et, Luc Brisson (*Platon*, 2019) insiste sur sa portée épistémologique dans la théorie platonicienne de la connaissance. Si ces lectures ont considérablement enrichi la compréhension du texte, elles laissent toutefois dans l'ombre une interrogation plus fondamentale. Elle est relative aux présupposés ontologiques qui rendent possible l'existence même du politique. C'est précisément dans cet espace de réflexion que s'inscrit notre étude.

En effet, la caverne ne décrit pas uniquement un état d'ignorance dont il conviendrait de s'affranchir. Elle révèle la manière dont les apparences, les opinions (*doxa*) et les représentations collectives structurent le monde commun. Elle apparaît moins comme le simple décor d'un apprentissage intellectuel que comme une véritable configuration ontologique de l'existence politique. Les prisonniers ne vivent pas seulement dans l'erreur. Mieux, ils partagent un même horizon symbolique qui organise leurs rapports de pouvoir, leurs jugements et leur conception du réel. Comme le dit Platon (*La République*, VII, 515c), lorsqu'ils prennent les ombres pour la réalité, c'est déjà tout un ordre politique qui se trouve institué. En ce sens, quelques précisions conceptuelles s'imposent. Par Être, nous entendons, dans l'horizon platonicien, ce qui possède véritablement la réalité et demeure intelligible au-delà de l'instabilité du devenir sensible. La vérité désigne alors l'accès de l'âme à ce qui est réellement, par-delà les apparences et l'opinion. L'ontologie du politique renvoie ainsi à l'interrogation sur le rapport entre l'Être, la vérité et l'organisation de la vie dans la cité. C'est dans cette logique que nous parlons d'une politique du vrai, comme une action politique guidée par la recherche du vrai et du juste. Enfin, la responsabilité ontologico-politique désigne le devoir de traduire la contemplation du Bien dans l'ordre politique. À partir de ces précisions, une question s'impose : comment le rapport entre l'Être, la vérité et l'apparence permet-il de penser, chez Platon, le fondement ontologique du politique ? Et, dans quelle mesure cette lecture peut-elle éclairer les crises contemporaines de la vérité ?

L'hypothèse défendue dans notre étude est que, chez Platon, le politique ne trouve pas son fondement premier dans les institutions, les lois ou les techniques de gouvernement. Il est dans une structure ontologique qui ordonne le rapport de l'être humain à la vérité. L'ascension hors de la caverne ne constitue donc pas seulement un processus de connaissance. Elle opère une transformation de l'être qui fonde une responsabilité politique nouvelle

L'objectif de notre réflexion est de mettre en évidence la portée ontologique de l'allégorie de la caverne afin de montrer qu'elle éclaire, au-delà de sa dimension épistémologique, le fondement même du politique. Pour y parvenir, nous adopterons une démarche qui repose sur trois approches complémentaires : herméneutique, analytique et critique. Dans le sillage de F. D. E. Schleiermacher, l'approche herméneutique permet de comprendre et d'interpréter le sens des textes au-delà de leur lecture immédiate. Elle servira à interpréter et comprendre l'allégorie de la caverne, afin d'en dégager les implications ontologiques et politiques. L'approche analytique, inspirée du précepte cartésien de décomposition des difficultés, permettra d'examiner les concepts d'Être, de Bien et de politique, ainsi que les relations qui les unissent chez Platon. Enfin dans la perspective Kantienne, la méthode critique consiste à soumettre une pensée à l'examen de ses fondements, de sa portée et de ses limites. Elle permettra de confronter les ressources conceptuelles de Platon aux problématiques contemporaines du politique.

À partir de cette articulation méthodologique, notre analyse se déploiera en trois moments. Nous montrerons d'abord que la caverne constitue la structure ontologique du monde politique, où l'apparence et la *doxa* organisent le lien social. Nous analyserons ensuite comment l'ascension hors de la caverne transforme le sujet et fonde sa responsabilité politique. Enfin, nous examinerons la crise contemporaine du rapport entre vérité et politique afin de dégager les conditions d'une refondation ontologique du politique.

2 La caverne : une structure ontologique du monde politique

Avant d'examiner les transformations qu'opère l'ascension hors de la caverne, il convient de revenir sur la condition originaire dans laquelle le politique prend sens. Chez Platon, la cité ne peut être comprise indépendamment du rapport que les hommes entretiennent avec l'Être, la vérité et l'apparence. Le politique ne se réduit donc ni à l'organisation institutionnelle de la communauté ni à l'exercice du pouvoir. Il renvoie d'abord à un mode d'habitation du monde qui détermine ce qu'une société reconnaît comme réel, vrai et légitime.

L'allégorie de la caverne offre, à cet égard, bien davantage qu'une théorie de la connaissance. Elle met au jour la structure fondamentale à partir de laquelle se constituent les représentations, les opinions et les croyances qui rendent possible la vie commune. En ce sens, la caverne apparaît comme la condition ontologique du politique, puisqu'elle révèle le cadre dans lequel se forment les rapports entre les individus, le pouvoir et la vérité.

Cette première partie montrera ainsi que l'allégorie de la caverne ne saurait être réduite à une lecture exclusivement épistémologique. Nous mettrons d'abord en évidence les limites de cette interprétation, avant d'analyser le rôle de la *doxa* dans la constitution du monde commun, puis d'examiner le politique comme régime de visibilité.

2.1 Critique des lectures épistémologiques réductrices de l'allégorie de la caverne

Parmi les textes qui ont profondément marqué l'histoire de la philosophie, l'allégorie de la caverne occupe une place singulière. Depuis plus de vingt siècles, elle nourrit des interprétations multiples qui témoignent de la richesse de la pensée platonicienne. Son influence dépasse largement le cadre de la philosophie antique. Elle continue d'inspirer les réflexions contemporaines sur la connaissance, l'éducation, la vérité et le pouvoir. Une telle fécondité tient sans doute au fait que la caverne ne désigne pas seulement un lieu imaginaire. Elle constitue également une image de la condition humaine, confrontée aux apparences et engagée dans une quête incessante de vérité.

Dans *La République* (VII, 514a-517a), Platon met en scène des prisonniers enchaînés depuis leur naissance, contraints de ne percevoir que les ombres projetées sur la paroi de leur demeure souterraine. L'un d'eux est progressivement délivré, découvre le monde extérieur et accède finalement à la lumière du soleil, symbole du Bien. Ce récit est généralement compris comme une représentation du passage de l'opinion (*doxa*) à la connaissance véritable (*epistémè*). Il illustre le rôle de l'éducation philosophique dans la libération de l'esprit et dans l'élévation de l'âme vers l'intelligible.

Cette interprétation est largement reprise par les spécialistes de Platon. W. Jaeger (1964, p. 286) voit dans cette ascension : « l'expression la plus parfaite de l'idéal grec de la *paideia* ». Il montre qu'elle exprime le processus de formation intellectuelle et morale de l'homme. D'un autre côté, M. Dixsaut (2001, p. 134) montre que « la dialectique platonicienne est un mouvement de conversion de l'âme vers l'être intelligible ». Elle rappelle ainsi que comprendre ce qui est, c'est pour Platon une manière de dialectiser. Elle souligne par cette idée que la dialectique constitue le mouvement même par lequel la pensée accède à l'intelligible. Quant à

Luc Brisson, il met en évidence la place de l'allégorie dans l'économie générale de *La République*. Elle y manifeste la progression graduelle qui conduit de l'opinion à la science. Ces lectures ont incontestablement permis de mieux comprendre la portée pédagogique et épistémologique du texte platonicien. Cependant, s'en tenir à cette seule perspective revient à laisser dans l'ombre une dimension essentielle de l'allégorie. La question que pose Platon ne concerne pas uniquement les conditions d'accès au savoir. Elle porte également sur le mode d'être de ceux qui vivent dans la caverne. Les prisonniers ne sont pas simplement victimes d'une erreur de jugement. Ils habitent un monde dont les apparences constituent l'unique horizon de réalité. Leurs croyances, leurs jugements et leurs comportements se déploient à l'intérieur d'un univers qu'ils tiennent spontanément pour vrai. De ce fait, si la caverne représente l'ignorance, elle décrit aussi une manière d'être au monde qui précède toute réflexion sur la connaissance.

Cette observation invite à déplacer le centre de gravité de l'interprétation. Avant d'être un récit consacré à la pédagogie philosophique, l'allégorie révèle la structure à partir de laquelle l'expérience humaine devient possible. La sortie de la caverne n'est donc pas seulement l'acquisition d'un savoir supérieur. Elle correspond à une transformation du rapport que l'homme entretient avec le réel. Dans cette logique, la lecture épistémologique, tout en demeurant indispensable, apparaît insuffisante lorsqu'elle n'est pas rapportée à une interrogation plus fondamentale sur l'Être. Une telle approche rejoint l'intuition de M. Heidegger, pour qui la vérité grecque (*alètheia*) ne désigne pas d'abord l'exactitude d'un jugement, mais le dévoilement de l'Être. Il écrit à cet effet : « l'essence de la vérité est la liberté » M. Heidegger (1958, p. 186) parce que la vérité ouvre l'homme à ce qui se manifeste. Sans confondre la pensée de Platon avec celle de M. Heidegger, cette remarque permet néanmoins de comprendre que la lumière découverte hors de la caverne ne symbolise pas uniquement un savoir plus exact. Elle manifeste un autre mode d'accès au réel. Ce qui se transforme, ce n'est pas seulement la connaissance du prisonnier libéré, mais son existence tout entière, désormais ouverte à une vérité qui excède les apparences.

L'allégorie de la caverne invite ainsi à dépasser une lecture exclusivement épistémologique pour retrouver la profondeur ontologique du texte platonicien. Ce n'est qu'en reconnaissant cette dimension qu'il devient possible de comprendre pourquoi la question de la vérité est inséparable de celle de la vie commune. Avant même de déterminer les conditions du savoir, la caverne révèle le cadre dans lequel les hommes élaborent leurs croyances, construisent leur monde commun et donnent sens à leur existence. C'est précisément cette

fonction des apparences et de la *doxa* dans la constitution de ce monde commun que nous allons examiner.

2.2 Apparence, opinion et constitution du monde commun

L'allégorie de la caverne ne se réduit pas à une opposition entre l'ignorance et le savoir. Elle invite à réfléchir à la manière dont les hommes construisent leur rapport au monde à partir de ce qui leur apparaît. Avant même d'accéder à la vérité, ils vivent dans un univers de perceptions, de croyances et de représentations qui orientent leur jugement et organisent leur coexistence. En ce sens, la réflexion platonicienne surclasse le cadre de la théorie de la connaissance pour atteindre une interrogation plus fondamentale sur les conditions de constitution du monde commun. Cette problématique s'enracine dans la distinction que Platon établit entre la *doxa* et l'*epistémè*. Au livre V de *La République*, il montre que l'opinion n'est ni le savoir véritable ni l'ignorance absolue, mais qu'elle occupe un espace intermédiaire entre l'Être et le non-être : « l'objet de l'opinion est ce qui participe à la fois de l'être et du non-être » (*La République*, V, 478d-479d). Par le fait qu'elle se rapporte aux réalités sensibles, toujours changeantes et inachevées, l'opinion demeure instable. Toutefois, cette instabilité ne la rend pas insignifiante. Au contraire, elle constitue le premier horizon à partir duquel les individus interprètent le monde et donnent un sens à leur expérience quotidienne.

L'allégorie de la caverne illustre avec force cette condition. Les prisonniers, enchaînés depuis leur naissance, ne connaissent que les ombres projetées sur la paroi. Ces images, bien qu'elles ne soient que des apparences, deviennent pour eux la seule réalité concevable. Platon souligne qu'ils « prendraient les ombres pour le vrai » (*La République*, VII, 515c). L'intérêt philosophique de cette scène réside moins dans la dénonciation de l'erreur que dans la mise en évidence de la puissance des représentations collectives. Les hommes construisent spontanément leur monde à partir de ce qu'ils voient, de ce qu'ils entendent et de ce que leur communauté tient pour évident. Ainsi, la *doxa* apparaît comme un élément constitutif de la vie politique. Toute cité repose sur un ensemble de récits, de symboles, de croyances et de valeurs qui assurent la cohésion de ses membres. Ces représentations communes permettent aux citoyens de partager un même univers de significations, mais elles peuvent également enfermer la communauté dans une vision limitée de la réalité lorsqu'elles échappent à l'examen critique de la raison. La caverne devient alors la figure d'un monde social où les évidences collectives tendent à se substituer à la vérité.

Cette intuition de Platon est reprise et approfondie par H. Arendt. Pour elle : « le monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance et ce que nous laissons derrière nous lorsque nous mourons » (H. Arendt, 1983, p. 92). Le monde politique ne résulte donc pas uniquement de la coexistence des individus. Mieux, il repose sur un espace partagé de significations, de paroles et d'actions qui rend possible la vie commune. Si H. Arendt valorise davantage la pluralité des opinions que Platon, tous deux s'accordent néanmoins sur un point essentiel : aucune communauté politique ne peut exister sans un monde commun auquel les hommes se réfèrent. Cette analyse trouve des similitudes chez C. Castoriadis, pour qui « toute société institue son propre univers de significations à travers ce qu'il appelle les significations imaginaires sociales » (C. Castoriadis, 1975, pp. 18-25). Les représentations collectives ne sont donc pas de simples illusions. Elles constituent le cadre symbolique à partir duquel une société interprète le réel, fonde ses institutions et oriente son action historique. Sous cet éclairage, les ombres de la caverne acquièrent une portée plus profonde. Elles figurent les constructions symboliques qui donnent forme au monde vécu avant même qu'il ne soit soumis à l'examen philosophique. La critique platonicienne de la *doxa* ne doit donc pas être comprise comme un rejet absolu de l'opinion. Celle-ci constitue le point de départ inévitable de toute expérience humaine. Cependant, lorsqu'elle cesse d'être interrogée et devient l'unique mesure du réel, elle enferme la cité dans le règne des apparences. Une communauté gouvernée exclusivement par les opinions risque alors de confondre la popularité avec la légitimité, la persuasion avec la vérité et l'image avec l'Être.

L'enjeu de l'allégorie est ainsi profondément politique. Dans un premier temps, il permet de libérer un individu de son ignorance. Dans un deuxième, il montre que la qualité de la vie commune dépend de la capacité des citoyens et des gouvernants à dépasser les évidences immédiates pour orienter leurs décisions vers ce qui est véritablement juste. La sortie de la caverne apparaît dès lors comme une exigence intellectuelle et civique. Elle ouvre la possibilité d'une communauté fondée non sur la seule puissance des apparences, mais sur la recherche commune de la vérité.

Ainsi, si les représentations collectives contribuent à façonner le monde commun, il convient alors d'examiner comment le pouvoir organise ce qui devient visible, dicible et pensable dans la cité. Le politique apparaît en ce sens comme un régime de visibilité, où se décide la manière dont une société reconnaît ce qui mérite d'être tenu pour vrai.

2.3 Le politique comme régime de visibilité

La réflexion menée jusqu'ici a montré que les hommes n'habitent jamais un monde immédiatement transparent. Leur rapport à la réalité est toujours médiatisé par des images, des croyances et des représentations qui orientent leur manière de comprendre le réel. Dès lors, une question décisive s'impose : qui détermine ce qui devient visible dans la cité ? L'allégorie de la caverne invite précisément à penser le politique comme l'espace où se construit un certain ordre du visible, c'est-à-dire un mode d'organisation des apparences qui influence profondément les jugements individuels et collectifs. Cette problématique est déjà au cœur du récit platonicien. Les prisonniers ne voient pas le monde tel qu'il est, mais seulement ce qui leur est donné à voir. Les ombres projetées sur la paroi ne résultent pas du hasard. Elles procèdent d'un dispositif soigneusement ordonné où le feu, les objets transportés derrière le mur et la disposition même des prisonniers concourent à produire une perception déterminée du réel (*La République*, VII, 514a-515c). La domination ne s'exerce donc pas seulement par la contrainte physique. Elle agit également en façonnant les conditions mêmes de la perception. Platon révèle ainsi que le pouvoir ne gouverne pas uniquement les corps. Il oriente aussi les regards, les croyances et les critères à partir desquels les hommes distinguent le vrai du faux.

Cette vision platonicienne est reprise de manière féconde dans la pensée de J. Rancière. Selon lui, toute communauté politique repose sur ce qu'il appelle un « partage du sensible », c'est-à-dire une organisation de ce qui peut être vu, entendu, dit et reconnu comme légitime (J. Rancière, 2000, pp. 12-13). Le politique ne consiste donc pas seulement à répartir le pouvoir. Il définit également les frontières du visible et de l'invisible, de la parole reconnue et de la parole disqualifiée. En ce sens, la caverne platonicienne apparaît comme la représentation d'un ordre politique où les apparences déterminent la manière dont les hommes se représentent eux-mêmes et représentent leur communauté.

Une telle lecture est en accord avec les analyses de M. Foucault sur les rapports entre savoir et pouvoir. Il montre que les sociétés modernes ne gouvernent pas uniquement par la force ou par la loi. Elles le font également par des dispositifs. Ceux-ci rendent les individus visibles et, par cette visibilité même, les conduisent à intérioriser certaines normes. À propos du modèle panoptique, il écrit : « La visibilité est un piège » (M. Foucault, 1975, p. 228). Sans assimiler le panoptique à la caverne, cette réflexion éclaire la portée du texte platonicien. Le pouvoir ne se limite pas à commander ; il façonne les conditions dans lesquelles le réel devient perceptible et pensable.

Toutefois, Platon ne se contente pas de dénoncer les mécanismes de domination. Son ambition est d'indiquer les conditions d'un ordre politique fondé sur la vérité. Si les apparences peuvent enfermer les hommes dans l'illusion, elles peuvent aussi être réorientées par l'éducation philosophique. La sortie de la caverne ne signifie pas un retrait hors de la cité. Elle constitue au contraire la condition de son véritable gouvernement. Platon (*La République*, VI, 509d-511e ; VII, 519c-520e) montre en substance que le philosophe, éclairé par la contemplation de l'Idée du Bien, est appelé à revenir parmi les hommes afin d'ordonner la vie politique selon les exigences de la justice. Ainsi, le régime de visibilité auquel il aspire ne repose plus sur la manipulation des apparences, mais sur la mise en lumière de ce qui est véritablement juste.

Cette exigence conserve est d'actualité. P. Rosanvallon (2015, p. 45) observe, à cet effet que les variantes de la démocratie contemporaine sont confrontées à une demande croissante de lisibilité, de transparence et de responsabilité du pouvoir. La légitimité politique ne dépend plus seulement de l'élection des gouvernants ; elle repose également sur leur capacité à rendre leurs décisions compréhensibles et contrôlables par les citoyens. Si le contexte est profondément différent de celui de la cité grecque, cette analyse rejoint néanmoins l'intuition platonicienne selon laquelle un pouvoir qui se dérobe au regard critique ouvre la voie aux illusions et à la défiance.

À l'époque des réseaux sociaux, des médias numériques et des algorithmes capables d'orienter la circulation de l'information, la réflexion de Platon acquiert une portée nouvelle. Les images se diffusent à une vitesse inédite, les opinions se construisent souvent avant toute vérification et les perceptions collectives peuvent être influencées par des mécanismes largement invisibles. La caverne cesse alors d'être une banale allégorie antique pour devenir une métaphore de ces espaces où se fabriquent les représentations qui orientent les choix politiques. Plus que jamais, la question demeure celle que posait déjà Platon : comment distinguer la vérité des apparences lorsque celles-ci façonnent l'horizon même de notre expérience ?

En définitive, l'allégorie de la caverne révèle que le politique est inséparable d'un régime de visibilité. Gouverner ne consiste pas uniquement à édicter des lois ou à administrer une communauté. Mieux, c'est aussi organiser un monde de significations où se décide ce qui sera reconnu comme vrai, juste et légitime. En faisant de la conversion du regard la condition d'une cité véritablement juste, Platon montre que toute réforme politique authentique suppose d'abord une transformation de la manière de voir et de penser le réel. Cette conclusion ouvre

naturellement la deuxième partie de notre réflexion. Elle sera consacrée à l'ascension hors de la caverne, où la conversion du regard devient progressivement une conversion de l'être.

3 L'ascension hors de la caverne : conversion ontologique et responsabilité politique

L'analyse de la caverne a permis de montrer que la cité peut être enfermée dans un univers d'apparences où les opinions, les images et les représentations collectives façonnent le rapport des hommes à la réalité. Toutefois, la pensée de Platon ne s'arrête pas au constat de cette aliénation. L'allégorie trouve son véritable accomplissement dans le mouvement par lequel le prisonnier se libère progressivement de ses chaînes et entreprend l'ascension vers la lumière. Cette sortie de la caverne ne constitue pas uniquement un changement de lieu ni un accroissement des connaissances. Elle exprime une transformation profonde de l'âme, qui passe de l'opinion à la science, du sensible à l'intelligible, et de l'apparence à l'Être.

Cette ascension possède ainsi une portée à la fois ontologique, éthique et politique. Elle est ontologique, parce qu'elle conduit le philosophe à découvrir le fondement véritable du réel dans l'Idée du Bien. Elle est éthique, parce qu'elle exige une conversion intérieure qui renouvelle la manière de vivre. Elle est enfin politique, parce que l'accès à la vérité fait naître une responsabilité à l'égard de la cité. Le savoir authentique ne saurait demeurer une expérience privée. Il appelle un engagement au service du bien commun et de la justice.

Cette deuxième partie se propose donc d'examiner les différentes dimensions de cette conversion. Nous montrerons d'abord qu'elle constitue une véritable conversion de l'être, avant de mettre en évidence que la vérité fonde une responsabilité ontologico-politique. Enfin, nous analyserons le retour du philosophe dans la caverne. Ce mouvement n'exprime pas un renoncement à la contemplation. Il traduit l'accomplissement même de la mission politique que Platon assigne au philosophe.

3.1 Conversion de l'être et accès à la vérité

L'allégorie de la caverne ne s'achève pas avec la dénonciation des apparences. Son véritable enjeu réside dans le mouvement par lequel le prisonnier quitte progressivement le monde des ombres pour s'ouvrir à la lumière. Cette ascension traduit un enrichissement intellectuel. Elle exprime, en plus, une transformation profonde de l'homme tout entier. Chez Platon, connaître n'est jamais accumuler des informations. La connaissance authentique suppose une conversion de l'âme, une réorientation de l'existence vers ce qui est véritablement. La sortie de la caverne constitue ainsi une expérience ontologique avant d'être une expérience épistémologique.

Cette idée apparaît clairement dans *La République*. Après avoir contemplé les ombres, puis les objets qui les produisent, le prisonnier est conduit, non sans douleur, vers la lumière du Soleil. Cette progression symbolise l'élévation graduelle de l'âme vers l'intelligible. Platon souligne que l'éducation ne consiste pas à introduire le savoir dans un esprit vide. Elle vise à « tourner » l'âme vers ce qu'elle est capable de contempler (*La République*, VII, 518c-519b). L'acte éducatif est donc une conversion (*periagôgè*) du regard, par laquelle l'homme cesse de se laisser gouverner par les apparences pour orienter son existence vers l'Être. Cette conversion trouve son accomplissement dans la contemplation de l'Idée du Bien. Au livre VI, Platon affirme que le Bien est le principe qui rend possibles à la fois la connaissance et l'Être des réalités intelligibles (*La République*, VI, 509d-511e). L'ascension hors de la caverne n'est donc pas une fuite du monde sensible. Elle est une élévation vers le fondement même de toute intelligibilité. Le philosophe découvre que la vérité ne relève pas de l'opinion dominante, mais d'un ordre de réalité qui dépasse les fluctuations du devenir.

Cette lecture a été remarquablement mise en lumière par M. Heidegger (1968, p. 439). Selon lui, l'allégorie de la caverne décrit moins un changement de lieu qu'une transformation de la manière dont l'Être se dévoile à l'homme. La vérité ne se réduit pas à l'exactitude d'un jugement. Elle est un processus de dévoilement (*alètheia*) qui exige une conversion du regard. L'expérience philosophique devient alors un passage de la dissimulation à la manifestation de l'Être. P. Hadot approfondit cette logique. A cet effet, il affirme : « la philosophie antique est d'abord une manière de vivre avant d'être un système conceptuel ». (P. Hadot, 2002, p. 21) La conversion philosophique transforme l'ensemble de l'existence en invitant l'homme à modifier son rapport à lui-même, aux autres et au monde.

Chez Platon, l'accès à la vérité produit certes un savoir supérieur. Toutefois, il fait naître une nouvelle manière d'habiter la cité, fondée sur la maîtrise de soi, la justice et le souci du bien commun. Cette transformation intérieure confère à la connaissance une portée éthique et politique. Le philosophe qui a contemplé la vérité ne peut plus considérer le pouvoir comme un privilège personnel ou un instrument de domination. Son regard, désormais orienté vers le Bien, lui impose de rechercher ce qui favorise l'harmonie de la communauté. L'ascension hors de la caverne apparaît ainsi comme la condition d'une autorité véritablement légitime, parce qu'elle unit la connaissance de l'Être à l'exigence de la justice.

Une telle conception conserve une profonde actualité. Dans un contexte marqué par la prolifération des informations, des images et des opinions, la question n'est plus seulement d'accéder à davantage de connaissances. Elle vise plutôt à développer la capacité de discerner

le vrai du vraisemblable. La conversion décrite par Platon rappelle que la liberté intellectuelle exige une discipline du jugement et une éducation de l'esprit. Elle invite à penser la formation du citoyen comme une élévation progressive vers la vérité plutôt que comme une singulière acquisition de compétences.

Ainsi, l'ascension hors de la caverne révèle que la vérité engage l'être tout entier. Elle ne transforme pas uniquement la manière de connaître. Elle renouvelle la manière de vivre et d'agir. C'est pourquoi la conversion philosophique débouche nécessairement sur une responsabilité. Celui qui a vu la lumière ne peut s'enfermer dans la contemplation. Il est désormais appelé à mettre la vérité au service de la cité. Cette exigence conduit naturellement à la réflexion suivante, consacrée à la vérité comme responsabilité ontologico-politique.

3.2 La vérité comme responsabilité ontologico-politique

Dans la pensée de Platon, la vérité ne constitue jamais un privilège réservé à quelques esprits d'exception. Loin de se réduire à une conquête intellectuelle ou à un accomplissement personnel, elle engage celui qui l'atteint et transforme radicalement son rapport à la cité. L'ascension hors de la caverne ne marque donc pas l'aboutissement d'une quête individuelle. Elle inaugure une responsabilité nouvelle. Accéder à la lumière, c'est désormais répondre de la vérité devant ceux qui demeurent encore prisonniers des apparences. Ainsi, la connaissance du Bien ne confère pas seulement un droit. Elle impose avant tout un devoir.

Cette exigence apparaît avec une particulière netteté dans *La République*. Après avoir contemplé le Soleil, symbole de l'Idée du Bien, le philosophe n'est pas autorisé à demeurer dans la jouissance solitaire de la contemplation. Platon (*La République*, VII, 519c-520e) affirme au contraire que ceux qui ont bénéficié de la meilleure éducation doivent redescendre dans la caverne afin de partager les charges de la communauté et de gouverner selon les exigences de la justice. La vérité ne trouve donc son sens que dans le service du bien commun. Elle appelle une disponibilité à l'égard des autres et une fidélité constante aux exigences de la justice.

Cette responsabilité trouve son fondement dans l'ontologie platonicienne elle-même. Pour avoir contemplé ce qui est véritablement, le philosophe devient capable de distinguer le juste de l'injuste, le durable de l'éphémère et le Bien véritable des séductions de l'opinion. Dès lors, gouverner ne saurait être compris comme l'exercice d'une domination ou la recherche d'un avantage personnel. L'autorité politique reçoit sa légitimité de son orientation vers le Bien, qui demeure le principe suprême de l'ordre intelligible et la mesure de toute action juste. Chez le

fondateur de l'Académie, le savoir authentique ne sépare jamais la vérité de la responsabilité. Il les unit dans une même exigence éthique.

Cette articulation entre vérité et responsabilité est encore articulée sous une autre forme chez E. Levinas. Il montre que la rencontre du visage d'autrui fait naître une obligation qui précède toute décision volontaire. Le visage ne se présente pas comme un objet de connaissance. Il interpelle la conscience et la rend responsable. (E. Levinas, 1990, p. 199). Ainsi, la vérité de l'existence humaine ne se mesure pas uniquement à la justesse de la pensée, mais à la capacité d'accueillir l'autre et de répondre de lui. Si E. Levinas s'inscrit dans une perspective différente de celle de Platon, tous deux convergent néanmoins vers une même intuition : la connaissance authentique conduit inévitablement à une responsabilité envers autrui.

Avec H. Jonas, cette exigence s'approfondit. Il l'étend aux conséquences de l'action humaine. Face aux pouvoirs inédits de la civilisation technique, il affirme que tout savoir nouveau impose une responsabilité proportionnelle à son pouvoir d'agir. Et son impératif éthique se traduit comme suit : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » (H. Jonas, 1990, p. 36). Il rappelle que la connaissance ne peut être dissociée de ses effets sur le devenir de l'humanité. Bien que séparé de Platon par plus de deux millénaires, il retrouve une intuition fondamentale de la philosophie antique. Le savoir n'acquiert sa véritable dignité qu'au service de la vie commune.

Cette responsabilité comporte également une dimension éducative. Platon fait de la *paideia* le fondement même de la cité juste. Il est convaincu que les institutions les mieux conçues demeurent fragiles si les citoyens ne sont pas formés au discernement et à la justice. Cette intuition demeure d'une étonnante actualité. Ainsi que le souligne Martha C. Nussbaum (2011, pp. 19-65) : « la démocratie ne peut survivre sans une éducation qui développe l'esprit critique, l'imagination morale et la capacité de considérer autrui comme un égal en dignité ». La vérité ne devient alors pleinement politique que lorsqu'elle nourrit une culture du jugement, du dialogue et de la responsabilité civique.

Cependant, cette mission n'est pas exempte de difficultés. Revenir vers ceux qui vivent encore dans l'univers des apparences, c'est accepter d'être incompris, contesté, voire rejeté. Platon évoque lui-même le destin du prisonnier libéré, dont les paroles provoquent le rire et l'hostilité de ceux qui refusent de remettre en cause leurs certitudes (*La République*, VII, 517a-

517d). La vérité possède ainsi une dimension exigeante, parfois même tragique. Elle oblige le philosophe à préférer la justice à la popularité et le bien commun à son intérêt personnel.

En définitive, la vérité apparaît chez lui comme une responsabilité ontologico-politique. Elle transforme l'être de celui qui la découvre. Elle transforme également la signification même de son engagement dans la cité. Le philosophe ne reçoit pas la vérité pour s'en distinguer. Il la reçoit pour la mettre au service de la communauté. La contemplation du Bien trouve ainsi son accomplissement dans l'action juste, de sorte que l'ontologie débouche naturellement sur une éthique du service et une politique de la responsabilité. C'est précisément parce que le philosophe est responsable de la vérité qu'il ne peut se soustraire à l'appel de la cité. Cette exigence conduit dès lors à examiner le sens du retour dans la caverne. Il constitue, chez Platon, l'achèvement de la vocation philosophique autant que l'expression suprême de la responsabilité politique.

3.3 Le retour dans la caverne : une nécessité politique

L'ascension hors de la caverne pourrait laisser croire que la contemplation du Bien constitue l'achèvement de la vie philosophique. Pourtant, telle n'est pas la conclusion de Platon. Si le philosophe parvient à s'élever jusqu'à la lumière de l'intelligible, cette conquête ne l'autorise pas à se retirer du monde. Bien au contraire, la vérité découverte l'oblige à revenir vers ceux qui demeurent encore prisonniers des apparences. Le retour dans la caverne ne représente donc ni une régression ni un renoncement à la philosophie, il en constitue l'accomplissement le plus élevé. La connaissance du Bien trouve sa pleine signification lorsqu'elle devient une responsabilité assumée à l'égard de la cité.

Cette exigence est explicitement formulée dans *La République*. Après avoir contemplé l'Idée du Bien, le philosophe est appelé à redescendre dans la caverne afin de participer au gouvernement de la cité. Platon refuse qu'il demeure dans la seule jouissance de la contemplation, car la cité qui l'a formé est en droit d'attendre de lui qu'il mette son savoir au service de la justice (*La République*, VII, 519c-520e). L'éducation philosophique crée ainsi une dette envers la communauté. Elle ne confère pas un privilège, mais une mission. Celle-ci consiste à ordonner la vie politique à la lumière de la vérité.

Dans son interprétation de *La République*, Eric Voegelin (1957, pp. 100-171) met en évidence cette logique. Il montre que l'ordre de la cité ne peut être dissocié de l'ordre de l'âme. Une communauté politique ne devient véritablement juste que lorsque ceux qui la dirigent orientent leur existence vers la vérité plutôt que vers les séductions du pouvoir ou des intérêts

particuliers. La vocation politique du philosophe apparaît ainsi comme le prolongement naturel de sa conversion intérieure. *La République* ne se réduit pas à la description d'un régime idéal. Elle interroge plus profondément les rapports entre la philosophie et la cité. Le philosophe ne peut ignorer les exigences de la vie politique, pas plus que la cité ne peut durablement se passer de la recherche de la vérité. La tension entre la sagesse et le pouvoir n'est donc pas appelée à disparaître. Elle constitue l'une des conditions permanentes de l'existence politique.

Cette mission politique peut être éclairée par la réflexion de P. Ricœur sur les institutions justes. Il définit l'horizon éthique de l'action humaine comme « la visée de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes » (P. Ricœur, 1990, p. 202). Sans reprendre les catégories de Platon, il rappelle que la vérité n'atteint sa pleine portée que lorsqu'elle contribue à construire des institutions au service de la dignité humaine. La responsabilité du philosophe ne s'exerce donc pas seulement dans la recherche spéculative. Elle se manifeste également dans son engagement en faveur d'un ordre politique plus juste.

Le retour dans la caverne prend dès lors une signification profondément éthique. Le philosophe accepte de retrouver un monde où les apparences continuent de dominer, où les intérêts particuliers obscurcissent souvent le jugement. Et, où la vérité demeure difficilement recevable. Ce choix ne procède ni d'un héroïsme abstrait ni d'une volonté de domination. Il exprime la fidélité du philosophe à la cité et à la vocation même de la philosophie, qui consiste à mettre le savoir au service de la justice.

Une telle leçon conserve aujourd'hui toute son actualité. Dans des sociétés traversées par la prolifération des informations, la polarisation des opinions et l'influence croissante des technologies numériques, la responsabilité de l'intellectuel ne saurait se limiter à la production du savoir. Chercheurs, enseignants et philosophes sont appelés à éclairer le débat public, à exercer un discernement critique et à contribuer à la formation d'une citoyenneté capable de distinguer la vérité des apparences. Ainsi, le retour dans la caverne demeure une métaphore puissante de l'engagement intellectuel au service du bien commun.

En définitive, Platon montre que la philosophie n'atteint son accomplissement que lorsqu'elle accepte de se confronter aux réalités de la cité. La contemplation du Bien ne conduit pas à l'évasion hors du monde politique. Elle fonde au contraire l'obligation d'y revenir afin d'y promouvoir la justice. L'ontologie du politique débouche ainsi sur une véritable éthique de l'engagement. Le philosophe ne reçoit pas la vérité pour s'en distinguer, mais pour la partager. C'est dans cette fidélité au Bien et au service de la communauté que s'accomplit pleinement la vocation philosophique.

4. De la cité antique aux sociétés contemporaines : crise et refondation du politique

Le retour du philosophe dans la cité montre que, chez Platon, le politique ne peut être dissocié de la recherche de la vérité et du bien commun. Si cette exigence est née dans le cadre de la cité antique, elle demeure d'une remarquable actualité. Face aux crises qui traversent aujourd'hui les états démocratiques contemporains, telles que la fragmentation de l'espace public, prépondérance des opinions et remise en question des repères communs, la réflexion platonicienne est bien importante. Elle offre des ressources conceptuelles pour penser non seulement les causes de cette crise, mais également les conditions d'une refondation du politique. C'est dans cette logique que s'inscrit notre dernière partie.

4.1 La cité contemporaine entre opinion, pouvoir et vérité

Loin d'appartenir au seul contexte de la cité grecque, la tension entre opinion, pouvoir et vérité demeure l'une des caractéristiques fondamentales des sociétés contemporaines. Les formes de gouvernement ont profondément évolué depuis l'époque de Platon, mais la question qui traverse *La République* reste entière : comment une communauté politique peut-elle être gouvernée avec justice lorsque les opinions l'emportent sur la connaissance ? Cette interrogation confère à l'allégorie de la caverne une portée qui dépasse largement son contexte historique. Elle offre une grille de lecture des mécanismes par lesquels les représentations collectives influencent encore aujourd'hui la vie politique.

Au livre VII de *La République* (514a-517a), Platon montre que les prisonniers prennent les ombres pour la réalité parce qu'ils n'ont jamais connu autre chose. L'illusion n'est donc pas seulement une erreur individuelle. Pis, elle devient un phénomène collectif qui façonne les croyances, les jugements et les comportements. La domination s'exerce d'abord par la maîtrise de ce qui est donné à voir. Si cette analyse renvoie à la condition des prisonniers de la caverne, elle éclaire également les sociétés contemporaines. Dans celles-ci, la multiplication des images, des discours et des informations contribue à orienter la perception du réel. L'espace public est désormais traversé par une circulation continue des informations, rendue possible par les médias numériques et les réseaux sociaux. Cette accélération favorise une diffusion rapide des opinions, mais elle ne garantit pas pour autant une meilleure connaissance des faits. La quantité d'informations disponibles ne se traduit pas nécessairement par un approfondissement du jugement. L'abondance des contenus peut au contraire rendre plus difficile le discernement entre le vrai, le vraisemblable et le faux, en exposant les citoyens à une succession ininterrompue de récits concurrents.

Cette évolution a des points de similitude avec la réflexion de J. Habermas, pour qui la démocratie ne saurait se réduire à l'agrégation des opinions individuelles. Elle suppose un espace public où les citoyens confrontent librement leurs arguments afin de faire émerger des décisions légitimes. À cet effet, il écrit : « la démocratie ne peut se maintenir que si l'espace public demeure le lieu d'une délibération rationnelle, dans laquelle les citoyens confrontent librement leurs arguments avant toute décision collective ». (J. Habermas, 1997, p. 387). L'espace public constitue donc un réseau de communication au sein duquel se forment les opinions susceptibles d'orienter la volonté politique. La légitimité démocratique dépend ainsi de la qualité de cette délibération publique et de la capacité des citoyens à soumettre leurs convictions à la discussion rationnelle.

Or, cette exigence délibérative est aujourd'hui mise à l'épreuve par ce que B.-C. Han désigne comme : « l'infocratie ». Selon lui : « le régime contemporain de l'information transforme progressivement les conditions de l'exercice démocratique ». (B.-C. Han, 2022, p.25). La surabondance des données, la vitesse de leur diffusion et la logique algorithmique privilégient l'immédiateté des réactions plutôt que la construction d'un jugement réfléchi. Le risque n'est donc pas seulement celui de la désinformation. Il est également celui d'un affaiblissement de la capacité critique des citoyens, au moment même où ils disposent d'un accès sans précédent à l'information.

En ce sens, la caverne platonicienne acquiert une signification nouvelle. Les chaînes qui retiennent les prisonniers ne sont plus matérielles. Elles prennent la forme de dispositifs informationnels capables d'orienter les perceptions et les comportements. Les ombres projetées sur la paroi cèdent la place aux flux continus d'images, de commentaires et de contenus numériques qui occupent l'espace public. Certes, les sociétés démocratiques contemporaines offrent des possibilités d'expression inconnues de la cité antique. Toutefois, cette liberté de communication ne dispense pas de l'exigence fondamentale mise en évidence par Platon. Elle consiste à apprendre à distinguer l'apparence de la vérité afin que le jugement politique ne soit pas captif des seules représentations.

Ainsi, malgré les profondes transformations historiques, l'ontologie platonicienne du politique conserve une réelle fécondité. Elle rappelle que la justice dépend fondamentalement de la qualité du rapport que les citoyens entretiennent avec la vérité. Dès lors, la crise actuelle du politique apparaît inséparable d'une crise du discernement. C'est précisément cette question qu'il convient d'examiner à présent à travers l'analyse de la crise contemporaine de la vérité. Cette dernière est devenue l'un des enjeux majeurs des états démocratiques contemporaines.

4.2 La crise contemporaine de la vérité

La réflexion platonicienne sur la vérité trouve aujourd'hui une similitude particulière dans les mutations profondes qui affectent les sociétés contemporaines. Si la caverne symbolisait, chez Platon, l'enfermement de l'homme dans le règne des apparences, les sociétés démocratiques actuelles sont confrontées à une autre forme d'obscurcissement. Celle-ci est un espace public saturé d'informations, où la distinction entre le vrai et le faux devient de plus en plus difficile. La crise du politique apparaît ainsi inséparable d'une crise de la vérité.

Au livre VII de *La République*, la libération du prisonnier ne consiste pas seulement à quitter la caverne. Mieux, elle suppose une conversion du regard, c'est-à-dire un patient apprentissage qui permet de passer des apparences à la connaissance véritable (VII, 514a-521b). La vérité n'est jamais donnée immédiatement. Elle exige un effort critique, une éducation de l'intelligence et une disposition à remettre en question les certitudes acquises. C'est précisément cette exigence qui semble aujourd'hui fragilisée. L'immédiateté de l'information, la vitesse des échanges et la logique des réseaux numériques favorisent souvent des réactions instantanées au détriment de l'examen réfléchi des faits.

En ce sens, Byung-Chul Han montre que cette évolution ne se réduit pas à une révolution technologique. Il résume cette mutation en affirmant : « les campagnes électorales sont maintenant menées comme des guerres d'information et la démocratie dégénère en infocratie ». (B.-C. Han, 2022, p. 103). Elle transforme profondément les conditions de production et de réception de la vérité. L'information circule désormais à un rythme tel qu'elle tend à remplacer la connaissance elle-même. L'accumulation des données ne conduit pas nécessairement à une meilleure compréhension du réel. Elle peut, au contraire, disperser l'attention, fragmenter le jugement et rendre plus difficile la construction d'une vérité partagée. Dans ce contexte, la démocratie risque d'être gouvernée moins par la force des arguments que par la puissance des flux informationnels.

Une telle situation invite à relire l'allégorie de la caverne sous un jour nouveau. Les chaînes qui retenaient les prisonniers ne sont plus uniquement celles de l'ignorance. Elles peuvent prendre la forme d'une dépendance à l'information immédiate, aux contenus personnalisés et aux représentations produites par les dispositifs numériques. L'homme contemporain dispose d'un accès inédit au savoir. Toutefois, cette abondance peut paradoxalement l'éloigner de la vérité lorsqu'elle ne s'accompagne pas d'un véritable exercice critique. Le danger n'est donc pas seulement le mensonge, mais l'affaiblissement progressif de la capacité à discerner, à hiérarchiser et à juger.

L'actualité de Platon réside précisément dans ce rappel : la vérité constitue une condition de possibilité du politique. Une cité où les opinions remplacent durablement la connaissance s'expose à voir s'affaiblir la confiance, le débat rationnel et le sens du bien commun. La crise contemporaine de la vérité n'est donc pas un phénomène exclusivement épistémologique. Elle engage directement l'avenir des institutions démocratiques et la qualité de la vie collective. De ce fait, la pensée platonicienne ne saurait être réduite à une théorie antique de la connaissance. Elle invite à reconnaître que toute refondation du politique suppose également une refondation du rapport à la vérité. Sans citoyens capables d'exercer leur jugement critique et de dépasser les apparences, la démocratie court le risque de devenir captive des logiques informationnelles. Celles-ci façonnent désormais l'espace public. C'est pourquoi la sortie de la crise ne peut résider dans les seules innovations techniques ou institutionnelles. Elle appelle également une éducation renouvelée au discernement, condition indispensable d'une cité véritablement juste.

4.3 Pour une refondation ontologique du politique

La crise contemporaine du politique ne saurait être réduite à une défaillance des institutions démocratiques ou à une dérive des technologies numériques. Elle révèle plus profondément une altération du rapport de l'homme à la vérité, au bien commun et à lui-même. En ce sens, les difficultés actuelles confirment l'intuition fondamentale de Platon : aucune cité ne peut durablement préserver la justice si elle perd de vue les principes qui fondent son ordre. La refondation du politique suppose donc moins une multiplication des réformes institutionnelles qu'une redécouverte des exigences ontologiques qui donnent sens à l'action collective.

L'allégorie de la caverne rappelle que la transformation de la cité commence par la transformation du regard. Le prisonnier ne devient pas capable de gouverner parce qu'il détient un pouvoir supérieur, mais parce qu'il a appris à dépasser les apparences pour orienter son jugement vers le vrai. Cette conversion demeure d'une étonnante actualité. Les États démocratiques contemporains ne souffrent pas uniquement d'une crise de gouvernance. Ils sont également confrontés à une crise du discernement. Dans celle-ci, la rapidité des échanges, la fragmentation des opinions et la logique de l'immédiateté rendent plus difficile la recherche du bien commun. Ainsi, la philosophie conserve une mission irremplaçable : former des citoyens capables d'exercer un jugement libre et responsable.

Une telle refondation ne saurait toutefois consister à transposer directement le modèle platonicien dans les sociétés démocratiques contemporaines. Sur ce point, H. Arendt permet d'en interroger les limites. Là où Platon rapporte l'ordre juste à l'orientation vers le vrai et le

Bien, elle insiste davantage sur la pluralité constitutive de l'espace politique. Dès lors, une difficulté apparaît : qui peut légitimement prétendre parler au nom du vrai dans une communauté où coexistent des points de vue différents ? Cette objection ne disqualifie pas l'exigence platonicienne de la vérité. Elle invite plutôt à la repenser dans le cadre démocratique. Une politique du vrai suppose alors un espace dans lequel les opinions peuvent être confrontées, examinées et soumises à l'examen critique. La recherche du vrai rejoint ainsi la formation du jugement et la capacité de discernement du citoyen.

Cette exigence est analysée par Martha C. Nussbaum, qui montre que la démocratie ne peut survivre sans une éducation développant l'esprit critique, la capacité de délibération et le sens de l'humanité commune. Elle souligne (nous traduisons) : « les humanités ne constituent pas un savoir accessoire, mais une condition essentielle de la formation de citoyens aptes à résister aux simplifications idéologiques et aux manipulations de l'opinion ». (M. C. Nussbaum, 2010, p. 75). De ce fait, la démarche platonicienne se présente comme une invitation permanente à former des hommes et des femmes capables d'interroger leurs opinions et d'exercer leur jugement avant de prétendre gouverner la cité.

Cette refondation implique également de renouer avec un rapport plus authentique au monde. H. Rosa montre que les sociétés contemporaines sont dominées par une logique d'accélération qui tend à transformer le rapport des individus aux autres, aux institutions et à eux-mêmes. En réponse à cette dynamique, Il écrit : « « La résonance vient avec le sentiment d'être porté et non jeté dans le monde, de l'éprouver comme "responsif", attrayant, et non répulsif ou dangereux ». (H. Rosa, 2018, p. 187). Il propose le concept de résonance. Il l'entendu comme une relation dans laquelle le sujet se laisse véritablement atteindre par le monde tout en lui répondant de manière libre et responsable. Cette analyse a des points de convergence avec l'ontologie platonicienne. Pour elle la vérité ne consiste pas dans l'accumulation des informations, mais dans une conversion intérieure ouvrant à une manière plus juste d'habiter le monde et la cité.

Ainsi, la refondation du politique ne consiste pas à restaurer le modèle institutionnel de la cité antique. Elle invite plutôt à retrouver ce qui en constitue l'inspiration fondamentale. Celle-ci est relative à l'exigence d'un pouvoir éclairé par la vérité, orienté vers le bien commun et exercé dans le respect de la dignité humaine. L'ontologie du politique élaborée par Platon ne fournit pas un programme de gouvernement applicable à l'identique aux sociétés démocratiques contemporaines. Elle offre un horizon philosophique à partir duquel il devient possible de repenser les conditions éthiques, intellectuelles et politiques d'une communauté juste.

En définitive, le parcours de la caverne à la cité révèle que la philosophie politique de Platon dépasse largement les limites de son époque. Elle rappelle, d'une part, que toute crise du politique trouve son origine dans une crise du rapport à la vérité. D'autre part, elle révèle que toute refondation durable exige une conversion du regard autant qu'une transformation des institutions. À l'heure où les sociétés démocratiques sont confrontées à la prolifération des informations, à la fragilisation du débat public et à l'érosion des repères communs, cette leçon conserve une remarquable fécondité. Plus qu'un modèle du passé, l'ontologie platonicienne du politique demeure une invitation à penser un ordre politique. Dans cette architecture politique, la quête de la vérité, la responsabilité des citoyens et la recherche du bien commun se répondent dans une même exigence de justice.

5 Conclusion

Notre article est parti d'une interrogation fondamentale : l'allégorie de la caverne de Platon peut-elle encore éclairer la compréhension du politique dans les sociétés contemporaines ? Loin de réduire ce célèbre récit à une théorie de la connaissance, notre analyse a montré qu'il constitue le fondement d'une véritable ontologie du politique. Et, la quête de la vérité y apparaît comme la condition première d'un ordre politique juste. L'hypothèse selon laquelle la philosophie politique de Platon repose sur une conception ontologique du pouvoir s'est ainsi trouvée confirmée au terme de notre démonstration.

L'étude de l'allégorie de la caverne a d'abord permis de comprendre que le politique ne saurait être compris indépendamment du rapport que les citoyens et les gouvernants entretiennent avec la vérité. La sortie de la caverne, l'ascension vers le Bien et le retour du philosophe dans la cité décrivent un itinéraire intellectuel. Ils expriment également une exigence ontologique et politique qui fait du savoir une responsabilité au service de la communauté. En ce sens, la justice ne résulte pas uniquement de l'organisation des institutions, mais de la qualité du discernement qui oriente l'action politique.

Notre réflexion a ensuite été confrontée aux défis des sociétés démocratiques contemporaines. La prolifération des informations, la fragmentation de l'espace public et l'influence croissante des technologies numériques montrent que la tension entre apparence et vérité, déjà mise en lumière par Platon, demeure l'un des enjeux majeurs du politique. L'ontologie platonicienne offre ainsi des ressources conceptuelles pour penser la crise actuelle du discernement, la fragilisation du débat public et les conditions d'une refondation du politique. Cette refondation est fondée sur la responsabilité, le jugement critique et le bien commun.

L'apport de notre étude consiste précisément à proposer une lecture ontologique de l'allégorie de la caverne, en montrant que le politique ne peut durablement se maintenir lorsqu'il se détache de l'exigence de vérité. Une telle perspective invite à dépasser les lectures exclusivement institutionnelles ou procédurales de la démocratie. Elle rappelle que la stabilité d'une communauté politique dépend également de la formation intellectuelle et morale de ses citoyens. Ainsi, la philosophie de Platon ne fournit pas un modèle de gouvernement à reproduire, mais une exigence permanente. Elle veut faire de la recherche de la vérité le principe régulateur de l'action politique.

Enfin, notre recherche ouvre des perspectives qui dépassent le seul cadre de la philosophie grecque. L'ontologie platonicienne du politique peut en effet nourrir un dialogue fécond. Celui-ci serait en rapport avec les réflexions contemporaines, y compris celles issues de la philosophie politique africaine. Et, elles porteront sur des questions telles que le bien commun, la responsabilité, la justice et la construction d'une communauté politique fondée sur la dignité humaine. En ce sens, la caverne demeure moins le symbole d'un monde révolu que l'image toujours actuelle des défis auxquels sont confrontées les sociétés humaines lorsqu'elles renoncent à faire de la vérité l'horizon de leur vie politique.

Platon (*La République*, VI, 517c) écrivait : « l'Idée du Bien est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau ». Cette intuition conserve aujourd'hui toute sa portée. À l'heure où les États démocratiques sont confrontés à la désinformation, à la polarisation des opinions et à la fragilisation du lien civique, elle rappelle que la refondation du politique ne peut être durable sans une éducation au discernement, une responsabilité partagée et une quête exigeante de la vérité.

RÉFÉRENCES

- [1] ARENDT, Hannah, 1972, *La crise de la culture*, traduit de l'anglais par Patrick Lévy, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- [2] ARENDT, Hannah, 1983(rééd.), *La Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Agora »
- [3] BRISSON, Luc, 2019, *Platon*, 2ème édition, Paris, Les Belles lettres.
- [4] CASTORIADIS, Cornelius, 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- [5] DIXSAUT, Monique, 2001, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- [6] FOUCAULT, Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- [7] HABERMAS, Jürgen, 1997, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- [8] HADOT, Pierre, 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité ».

- [9] HAN, Byung-Chul, 2023, *Infocratie. Numérique et crise de la démocratie*, trad. Olivier Mannoni, Paris, PUF.
- [10] HEIDEGGER, Martin, 1958, *De l'essence de la vérité*, Paris, Gallimard.
- [11] HEIDEGGER, Martin, 1968, *La Doctrine de Platon sur la vérité*, trad. André Préau, dans *Questions II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- [12] JONAS, Hans, 1990, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf.
- [13] LEVINAS, Emmanuel, 1990, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 ; Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio Essais ».
- [14] NUSSBAUM, Martha C., 2010, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press.
- [15] NUSSBAUM, Martha C., 2011, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle ?* trad. Solange Chavel, Paris, Flammarion, coll. « Climats ».
- [16] PLATON, 2008, *La République*, in *Œuvres complètes*, éd. Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- [17] RANCIERE, Jacques, 2000, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique.
- [18] RICŒUR, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».
- [19] ROSA, Hartmut, 2018, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, trad. Sacha Zilberfarb, Paris, La Découverte.
- [20] ROSANVALLON, Pierre, 2015, *Le Bon Gouvernement*, Paris, Seuil.
- [21] SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst, 1987, *Herméneutique*, traduction et introduction de Marianna Simon, avant-propos de Jean Starobinski, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », n°10.
- [22] VOGELIN, Eric, 1957, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- [23] WERNER, Jaeger, 1964, *Paideia. La formation de l'homme grec*, t. II, trad. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard.