Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 54 (1995)

Artikel: Platon et l'éducation idéale

Autor: Chiesa, Curzio

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883043

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 54/95

CURZIO CHIESA

Platon et l'éducation idéale

I. L'idée pédagogique

L'homme est un *zôon politikon,* un animal social qui vit dans une communauté politique et culturelle. La culture d'une communauté est constituée par tout ce qui peut être transmis aux nouvelles générations de manière non héréditaire par la communication et par l'instruction. Et l'ensemble des activités qui ont pour but de former l'être humain à la culture de la société à laquelle il appartient constitue l'éducation.

Comme « on façonne les plantes par la culture », on façonne « les hommes par l'éducation », dit Rousseau au début de l'*Émile*, avant de préciser :

> « Nous naissons foibles, nous avons besoin de force ; nous naissons dépourvus de tout, nous avons besoin d'assistance ; nous naissons stupides, nous avons besoin de jugement. Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grands, nous est donné par l'éducation » (liv. I, p. 247)

L'homme doit être « cultivé ». C'est ce que disait Montaigne dans le « discours de l'institution des enfans » dans lequel il reprend une image du *Théagès ou sur le Savoir* (121 b-c), un dialogue apocryphe attribué à Platon :

> « Tout ainsi qu'en l'agriculture, les façons qui vont avant le planter sont certaines et aysées, et le planter mesme ; mais depuis que ce qui est planté vient à prendre vie, à l'eslever il y a une grande variété de façons et difficulté : pareillement aux hommes, il y a peu d'industrie à les planter ; mais, depuis qu'ils sont naiz, on se charge d'un soing divers, plein d'enbesoignement et de crainte, à les dresser et nourrir. [...]
> Si est-il difficile de forcer les propensions naturelles. D'où il advient que, par faute d'avoir bien choisi leur route, pour neant se travaille on souvent et employe l'on beaucoup d'aage à dresser les enfans aux choses ausquelles ils ne peuvent prendre pied. Toutesfois, en cette difficulté, mon opinion est de les acheminer tousjours aux meilleures choses et plus

profitables, et qu'on se doit peu appliquer à ces legieres divinations et prognostiques que nous prenons des mouvemens de leur enfance »[1].

L'éducation qui se propose de cultiver et de façonner l'homme est ainsi une tâche ardue. Montaigne le reconnaît :

« Mais, à la vérité, je n'y entens sinon cela, que la plus grande difficulté et importante de l'humaine science semble estre en cet endroit où il se traite de la nourriture et institution des enfans »[2].

La difficulté provient du fait que l'éducation doit se développer conformément à l'image que les éducateurs se font de l'enfant et du jeune, de leurs possibilités et de leurs capacités, de ce sur quoi ils peuvent « prendre pied », mais aussi conformément à l'image qu'ils se font de l'être humain achevé que les enfants et les jeunes doivent devenir. L'éducation doit tenir compte à la fois de ce qu'ils sont et de ce qu'ils pourraient et devraient être si on les oriente vers les « meilleures choses ».

Or cette idée d'une éducation qui façonne le jeune homme par rapport à l'image de ce qu'il est et de ce qu'il doit être est aussi un héritage de la vieille tradition grecque de la « *paideia* », en tant que modelage du caractère humain selon un idéal-type de l'homme.

Dans l'introduction de *Paideia*, W. Jaeger caractérise l'éducation grecque dans les termes suivants :

« Tout d'abord, l'éducation n'est pas une pratique propre à l'individu isolé : elle est essentiellement l'œuvre de la communauté. Les caractères de cette dernière se retrouvent dans les individus qui la composent, et, pour l'homme, ce *zôon politikon*, bien plus que pour toute autre espèce animale, la communauté détermine le comportement. Son influence normative sur les individus s'exerce avec continuité grâce aux efforts délibérés qu'elle accomplit en vue d'éduquer chaque génération nouvelle et de la façonner ainsi à son image. La structure de toute société a pour base les lois – écrites ou non – qui la lient avec ses membres. C'est pourquoi l'éducation, dans toute communauté humaine (que ce soit la famille, la classe sociale, la profession ou quelque complexe plus large tel que la race ou l'État) est l'expression directe de sa recherche consciente d'un *modèle-type*. » (p. 12)

L'éducation se définit dans cette perspective comme l'ensemble des activités qui ont pour but de façonner la jeune génération d'après un modèle, une image ou une idée, c'est-à-dire d'après un certain « idéal ».

1 « De l'institution des enfants », *Essais*, liv. I, ch. XXVI, p. 147-148.
2 *Ibid.*, p. 147.

La connexion entre éducation et modèle idéal a été fortement marquée par Kant dans ses *Réflexions sur l'éducation* et dans d'autres textes parallèles.

> « L'homme est la seule créature qui doive être éduquée. Par éducation on entend, en effet, les soins (l'alimentation, l'entretien), la discipline, et l'instruction avec la formation. Sous ce triple rapport l'homme est nourrisson, élève et écolier »[3].

Non seulement « l'homme a besoin de soins et de culture (*Bildung*), mais « l'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce que l'éducation fait de lui »[4]. Et l'art de l'éducation est, avec celui de gouverner les hommes, la découverte humaine la plus difficile. Comme le dit Kant à la suite de Montaigne, « l'éducation est le plus grand et le plus difficile problème qui puisse être proposé à l'homme »[5].

En effet, à la difficulté de trouver « un conducteur qui eût plutôt la tête bien faite que bien plaine » (Montaigne), s'ajoute le problème paradoxal que pose un éducateur qui doit être lui-même éduqué. « Il faut bien remarquer, souligne Kant, que l'homme n'est éduqué que par des hommes et par des hommes qui ont également été éduqués ». Mais celui qui a tâche de l'éduquer est aussi un homme, affecté par la grossièreté de sa nature, et il doit produire chez l'autre ce dont il a lui-même besoin[6]. Autrement dit,

> « L'homme est un animal qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître [...] qui batte en brèche sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre. Mais où va-t-il trouver ce maître ? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Or ce maître, à son tour, est tout comme lui un animal qui a besoin d'un maître. De quelque façon qu'il s'y prenne, on ne conçoit vraiment pas comment il pourrait se procurer pour établi la justice publique un chef juste par lui-même. [...] Or le chef suprême doit être juste pour lui-même, et cependant être un homme. Cette tâche est par conséquent la plus difficile à remplir de toutes ; à vrai dire sa solution parfaite est impossible ; le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y tailler des poutres bien droites. La nature nous oblige à ne pas chercher autre chose qu'à nous approcher de cette idée »[7].

3 *Réflexions,* intr. p. 69.
4 *Ibid.,* p. 72-3.
5 *Ibid.,* p. 77.
6 *Anthropologie*, p. 164.
7 *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 6e proposition, p. 34-35.

Si le problème de l'éducation demeure ainsi sans solution théorique de principe, il n'en demeure pas moins que, de fait et en pratique, un progrès pédagogique peut être réalisé :

> « Il est possible que l'éducation devienne toujours meilleure et que chaque génération, à son tour, fasse un pas de plus vers le perfectionnement de l'humanité ; car c'est au fond de l'éducation que gît le grand secret de la perfection de la nature humaine. Dès maintenant on peut marcher en cette voie »[8].

L'espérance enthousiasmante que la nature humaine sera toujours mieux développée par l'éducation, la perspective sur une future espèce humaine plus heureuse, constituent un noble idéal qui présuppose nécessairement une « Idée », au sens kantien, à savoir, « le concept d'une perfection qui ne s'est pas encore rencontrée dans l'expérience »[9]. Le fait est qu'« on ne doit pas seulement éduquer les enfants d'après l'état présent de l'espèce humaine, mais d'après son état futur possible et meilleur, c'est-à-dire conformément à l'Idée de l'humanité et à sa destination totale »[10]. Contrairement à ce que font la plupart des parents, qui ont seulement en vue, d'après Kant, d'adapter leurs enfants au monde actuel, si corrompu soit-il, nous devons « donner aux enfants une éducation meilleure, afin qu'un meilleur état pût en sortir dans l'avenir »[11].

L'exemple que Kant nous propose d'une Idée, c'est précisément celui d'une république parfaite, gouvernée d'après les règles de la justice, autrement dit la *République* de Platon, qui n'est pas l'exemple frappant d'une perfection imaginaire, comme le croient certains « sous le très misérable et très honteux prétexte qu'elle est irréalisable »[12], mais le paradigme et l'archétype qui a une fonction régulatrice sur l'idéal pédagogique.

Kant n'est pas loin de partager l'avis de Rousseau qui voyait dans la *République* de Platon « le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait »[13]. Pouvons-nous les suivre sur ce point ?

8 *Réflexions*, p. 74.
9 *Ibid.*, p. 75.
10 *Ibid.*, p. 79.
11 *Ibid.*, p. 80.
12 *Critique de la raison pure*, p. 264.
13 *Émile*, liv. I, p. 250.

II. Platon contre la rhétorique

L'inventeur de la République idéale est à l'origine de la philosophie de l'éducation pour deux raisons au moins :

1) d'une part, Platon a fixé le paradigme de l'éducation philosophique, qui comprend un programme encyclopédique d'initiation à la sagesse ;

2) d'autre part, dans sa polémique contre les sophistes et les rhéteurs, Platon a revendiqué les prérogatives du philosophe qui se considère comme le seul pédagogue véritable.

Quels sont les mérites et les limites du projet pédagogique de Platon ? Comment comprendre et évaluer le modèle qu'il nous propose d'une philosophie de l'éducation, qui est aussi le programme d'une éducation philosophique suivant lequel c'est l'initiation à la science et à la sagesse qui constitue la seule éducation véritable ?

Pour essayer de répondre à ces questions, il faut tout d'abord restituer le contexte historique dans lequel se situe le projet platonicien. La philosophie platonicienne de l'éducation relève certes du système philosophique global de Platon, auquel elle est liée par des liens systématiques : la pédagogie s'articule sur une ontologie, une anthropologie, une psychologie, une éthique et une philosophie politique. Mais ce système complexe est à son tour lié au contexte historique de l'époque et, en particulier, au débat qui opposait Platon aux rhéteurs et aux sophistes. Or ce débat, qui était certes de nature politique et idéologique, était aussi un débat de nature pédagogique. En effet, la question cruciale qui sous-tend l'opposition entre le philosophe d'une part, le sophiste et le rhéteur de l'autre, est celle de savoir qui, après Homère, peut désormais prétendre au titre d'« éducateur de la Grèce ».

Qui est désormais en mesure de proposer un programme pédagogique qui soit conforme aux exigences et aux aspirations de la classe dirigeante athénienne ? Gorgias ou Socrate ? Isocrate ou Platon ?

Platon a été l'inventeur du modèle traditionnel de la critique philosophique de la rhétorique, qui s'articule, comme l'a dit Henri Joly dans l'opposition entre le « parler beau » et le « dire vrai »[14]. Platon est le fondateur et le représentant principal de l'« idéologie anti-sophistique »[15] qui s'exprime de manière polémique dans des

14 JOLY, 1990.
15 JOLY, 1987.

catégories péjorisantes, infamantes et diffamatoires afin de présenter des « défigurations » de l'adversaire à combattre et à abattre, un adversaire qu'on ne peut se représenter que grâce à une analyse critique du texte platonicien pour reconstituer la rhétorique sous la philosophie.

Nous allons examiner les phases cruciales du duel entre le philosophe et le rhéteur dans l'œuvre de Platon.

Le premier débat qui va nous occuper est celui entre Socrate et Gorgias dans le *Gorgias* de Platon. Il s'agit essentiellement d'un débat philosophique de nature épistémologique. Dans cette perspective, qui représente la *pars destruens* du traitement auquel Platon soumet la rhétorique, le but de Platon est de dévaluer la rhétorique du point de vue de ses prétentions épistémologiques. Cette dévaluation sera considérée par Platon comme définitive, à telle enseigne qu'on la retrouve dans les même termes dans le *Phèdre*, un dialogue dans lequel Platon proposera, à titre de *pars construens*, sa propre conception d'une rhétorique philosophique.

Observons maintenant le duel entre Socrate et Gorgias. Dès le début du dialogue, la question cruciale est posée qui concerne la définition même de la rhétorique. A la question typiquement socratique de savoir ce qu'est la rhétorique, Gorgias répond que c'est une *technê tou logou*, un art ou une technique voire une science du *logos*, de la parole ou du discours. Le débat entre Socrate et Gorgias va donc porter sur la nature, le statut et les fondements d'une telle science du langage, autrement dit sur les véritables conditions de possibilité de ce qui veut être à la fois un art de la parole et une technique de la raison. En effet, le *logos*, dont la rhétorique est le savoir, est à la fois parole et pensée, discours et raison, mais encore argument, raison, justification, preuve et calcul. Mais le *logos* est aussi autre chose. D'une part, c'est ce qui représente la véritable différence anthropologique, la différence spécifique qui sépare l'homme des autres animaux. En effet, comme le dit Isocrate, « de tous nos autres caractères aucun ne nous distingue des animaux »[16]. Et dans l'éloge qu'il fait du *logos,* Isocrate montre bien que pour lui l'être humain est de part en part un *homo logicus* :

> « Parce que nous avons reçu le pouvoir de nous convaincre mutuellement et de faire apparaître clairement à nous-mêmes l'objet de nos décisions, non seulement nous nous sommes débarrassés de la vie sauvage, mais nous nous ommes réunis pour construire des villes ; nous avons fixé des lois ; nous avons découvert des arts ; et, presque toutes nos inventions, c'est le *logos* qui nous a permis de les conduire à bonne

16 *Sur l'échange,* 15.

fin. [...] En résumé, pour caractériser ce pouvoir, nous verrons que rien de ce qui s'est fait avec intelligence, n'a existé sans le concours du *logos* : le *logos* est le guide de toutes nos actions comme de toutes nos pensées »[17].

D'autre part, le *logos* est aussi un tyran (*dynastês)*, un pouvoir tout-puissant qui peut, comme le dit Gorgias dans son *Éloge d'Hélène*, « mettre un terme à la peur, apaiser la douleur, produire la liesse et inciter à la pitié » (DK, fr.8). *Logos* est capable de produire des incantations enthousiastes par le seul moyen de la parole. Gorgias avoue lui-même ce que Platon lui reprochera, à savoir d'être un sorte de magicien de la parole : « la force de l'incantation se mêle à l'opinion de l'âme en la persuadant, en la charmant et en la transportant par sa magie » (DK, fr.10). La magie du verbe s'exerce donc sur l'opinion par la persuasion. Par la persuasion, le *logos* réduit l'opinion en esclavage.

Tel est en effet le deuxième aspect de la rhétorique, en même temps que sa définition supplémentaire. La technique du *logos* est aussi et du même coup « ouvrière de persuasion » (*peithous dêmiourgos*), car elle a le pouvoir de convaincre.

Par conséquent, la technique du *logos* devient aussitôt la capacité de se rendre maître du pouvoir symbolique et de contrôler l'opinion des gens. Les philosophes estiment qu'elle est trop importante pour la laisser aux mains des premiers orateurs venus, des faiseurs de discours qu'il faut absolument combattre et abattre.

Pour ce faire, il faut dresser un réquisitoire qui jette le soupçon sur les maîtres de l'art oratoire. Le domaine choisi par Platon est celui de l'épistémologie, c'est-à-dire la doctrine de la science, de la technique et de l'art. Le verdict escompté sera sans appel : la science du *logos* n'en est pas une.

Le but de Platon est en effet de montrer que la rhétorique, contrairement aux affirmations de Gorgias, n'est pas une science ou un savoir véritables, mais quelque chose d'autre qui se situe à un niveau épistémologique inférieur.

Le développement anti-rhétorique du *Gorgias* apparaît dès lors comme une dévaluation voire même comme une sorte de « diffamation épistémologique » de la rhétorique des orateurs et des sophistes. Mais, du même coup, à partir du moment où la rhétorique n'est pas à proprement parler un savoir véritable, son œuvre propre et ses effets

17 *Ibid.*, 254-57.

n'ont plus un fondement scientifique solidement assuré. Or la rhétorique a le pouvoir de convaincre et de persuader les gens par un usage habile et astucieux de la magie des mots. Par conséquent, cette persuasion, dont la rhétorique est ouvrière, ne sera pas celle qui résulte de la connaissance vraie et du savoir véritable, mais celle qui flatte l'opinion de ceux qui ne savent pas. L'orateur, tel que Platon le présente dans sa caricature épistémologique, est un ignorant qui s'adresse à un public d'ignorants pour les convaincre au sujet des choses qui sont tout de même les plus essentielles, car elles concernent le juste et l'injuste, le bien et le mal, le bonheur et le malheur de chacun d'entre nous et de tous les citoyens de la *polis.*

Remarquons d'ores et déjà le système d'oppositions qui se met progressivement en place et qui va permettre à Platon d'enfermer sa proie dans une classification nouvelle des sciences et des arts d'après laquelle la rhétorique apparaîtra dans sa figure de contrefaçon.

Mais reprenons le réquisitoire platonicien. Or donc la rhétorique est ouvrière de persuasion au sujet des choses qui sont les plus importantes et les meilleures des choses humaines (le bonheur, la richesse, la santé et la justice). Mais ce que l'orateur communique à leur sujet, loin d'être un savoir sûr, n'est qu'une croyance qui résulte de l'opinion manipulée de la foule, une façon donc de croire sans savoir. L'orateur fait croire aux gens que la justice est telle ou telle sans la faire connaître. Platon stipule qu'il y a deux formes de conviction : l'une qui permet de croire sans savoir, et l'autre qui fait connaître. Le rhéteur choisit la première. Il utilise des « procédés de persuasion » (*mêchanê peithous*, 459 b) ayant pour but de paraître plus savant que les savants authentiques devant un public d'ignorants : l'orateur fait semblant de savoir et donne ainsi à la foule ce que Montaigne qualifie de « peste de l'homme », c'est-à-dire l'illusion de savoir. Le public qui se laisse droguer par des discours séduisants croit savoir, et l'orateur donne le sentiment d'en savoir plus que les spécialistes véritables.

> « La rhétorique n'a aucun besoin de savoir ce que sont les choses dont elle parle ; simplement, elle a découvert un procédé qui sert à convaincre, et le résultat est que, devant un public d'ignorants, elle a l'air d'en savoir plus que n'en savent les connaisseurs »[18].

Telles sont les deux aspects complémentaires de la critique platonicienne de la rhétorique : interprétation « doxique » de l'art oratoire,

18 *Gorgias* , 459 b-c.

réduit à une opinion fallacieuse, et dévaluation épistémologique de l'art de la parole.

Mais quel est alors précisément le statut épistémologique de cette ignorance convaincante qui donne aux gens ignorants l'illusion de savoir ? Comment caractériser par opposition à la science véritable des choses humaines et divines cette puissance de persuasion et de croyance sans connaissance ?

Pour Platon, la cause est entendue : par opposition à la connaissance scientifique et aux arts et techniques qui en dépendent, la rhétorique n'est qu'une « routine » (*tribê*), une expérience sans rime ni raison. Platon contredit ici explicitement la thèse que Polos avait introduite dès le début du dialogue, suivant laquelle c'est l'expérience qui crée l'art, c'est-à-dire la technique et la science. Il y a pour Polos et pour Gorgias une genèse de la rhétorique comme science à partir de l'expérience des discours efficaces, une continuité et un développement. Platon pour sa part brise cette continuité pour séparer et opposer définitivement l'expérience, réduite à la routine, et l'art, qui se retrouve du côté de la connaissance scientifique.

La rhétorique n'est plus qu'une routine, un savoir-faire qui a pour but de flatter, de gratifier et de faire plaisir aux gens ignorants qui se laissent persuader. La rhétorique est un procédé de la *kolakeia*, de la complaisance, qui se soumet à l'opinion erronée des gens. La rhétorique, dans cette optique, est à la connaissance philosophique véritable ce que la cuisine est à la médecine, suivant une analogie que Platon rendra de plus en plus systématique.

Loin d'être un art, la rhétorique est une activité habile qui ressortit à la flatterie, que Socrate explique à Gorgias dans les termes suivants :

> « La flatterie comporte, à mon avis, plusieurs parties, différentes les unes des autres. La cuisine est l'une de ces parties : elle a l'air d'être un art, mais j'ai de bonnes raisons de penser qu'elle n'est pas un art, rien qu'un savoir-faire, une routine. La rhétorique aussi, j'en fait une partie de la flatterie, comme l'esthétique, bien sûr, et la sophistique » (463 b).

En tant que partie de la flatterie et en tant que routine, la rhétorique fait figure d'anti-art :

> « Socrate : J'ai dit en substance que la cuisine, à mon avis, n'est pas un art (*technê*), mais un savoir-faire (*empeiria*) ; que la médecine, en revanche, examine la nature du patient qu'elle doit soigner, qu'elle étudie les causes qui justifient ce qu'elle fait et peut rendre raison de chacun de ses gestes. Quant à l'autre pratique, celle qui procure du plaisir, elle consacre au plaisir la totalité de ses soins : c'est toujours vers le plaisir qu'elle se dirige sans le moindre recours à l'art, elle n'examine ni la

nature ni la cause, et, sans rien calculer, sans articuler la moindre de ses démarches, elle ne doit qu'à la routine et au savoir-faire (*tribê kai empeiria)* de conserver le souvenir de ce qui se passe habituellement ; grâce à quoi elle arrive à procurer des plaisirs »[19].

Remarquons à nouveau le système des oppositions, les alternatives conceptuelles, qui mettent en place le filet dualiste dans lequel Platon veut enfermer la pseudo-science qu'est la rhétorique.

Platon se propose de montrer que les parties de la flatterie se glissent en quelque sorte sous les activités qu'elles essaient de singer en en prenant le masque. La cuisine est la forme de flatterie qui s'insinue sous la médecine, comme l'esthétique, au sens de cosmétique, se glisse sous la gymnastique. La rhétorique est en somme la cuisine du *logos* persuasif par opposition à la philosophie comme médecine scientifique de la raison.

Platon est désormais en mesure de proposer, toujours dans le même passage, sa classification encyclopédique des sciences et des arts et de leurs contrefaçons. Le principe de cette classification se trouve dans un choix pour ainsi dire existentiel, qui concerne le genre de vie que l'on décide de mener. C'est ce choix de vie qui commande tout le reste, et notamment les « méthodes d'acquisition », c'est-à-dire les procédés qui seront mis en œuvre pour le réaliser. Or il n'y a, aux yeux de Platon, que deux types seulement de vies possibles. Ils dépendent de la fin ultime qu'ils visent : ou le bien, c'est-à-dire la vertu, ou le plaisir. La vie de bien est celle qui privilégie le souci de l'âme, tandis que la vie de plaisir est régie par les besoins du corps. D'où une taxinomie des disciplines qui se correspondent suivant les analogies que Platon exprime « à la façon des géomètres » :

« L'esthétique est à la gymnastique ce que la cuisine est à la médecine. Ou plutôt, il faudrait dire que l'esthétique est à la gymnastique ce que la sophistique est à la législation ; et encore, que la cuisine est à la médecine, ce que la rhétorique est à la justice. Certes, je tiens à dire qu'il y a une différence de nature entre la rhétorique et la sophistique, mais puisque rhétorique et sophistique sont deux pratiques voisines, on confond les sophistes et les orateurs ; en effet, ce sont des gens qui ont le même terrain d'action et qui parlent des mêmes choses [...]. Voilà, je viens de dire ce qu'est la rhétorique. Tu as bien entendu : elle correspond dans l'âme à ce qu'est la cuisine pour le corps » (465 bd).

Autrement dit, pour ce qui est du corps, la gymnastique est à l'esthétique ce que la médecine est à la cuisine ; en ce qui concerne l'âme, la nomothétique est à la sophistique ce que la justice est à la

19 *Gorgias*, 500 e-501 b.

rhétorique. La routine persuasive qui convainc les gens au sujet de ce qui est juste ou injuste apparaît ainsi comme une contrefaçon (*eidôlon*) de la justice, un fantasme de la politique juste.

Routine de complaisance, idole de la justice, voilà la redéfinition diffamatoire de l'art du discours.

III. La vraie rhétorique, la philosophie

Passons maintenant au *Phèdre*. Quand on envisage ce dialogue après le Gorgias, on s'aperçoit que le bilan totalement négatif que Platon a dressé dans son réquisitoire est repris et confirmé dans le dialogue ultérieur : la dévaluation épistémologique est la même et le système conceptuel qui la règle est toujours celui qui s'articule dans les oppositions entre l'être et l'apparaître, entre la vérité et l'opinion, entre l'*epistêmê* et la *doxa,* entre la science et l'expérience, entre la connaissance et le savoir-faire. Encore une fois, la rhétorique est réduite au statut de technique routinière de la persuasion de la foule, une persuasion qui est envisagée dans le *Phèdre* en termes de *doxa,* mais aussi suivant une dimension psychologique : la rhétorique est en effet une *psychagogia*, c'est-à-dire une façon de mener, de conduire les âmes.

Mais cette psychagogie routinière, ce savoir-faire persuasif qui flatte l'opinion au nom d'un savoir apparent, n'est pas en vérité un art de l'éducation des âmes. En effet, comme le répète Platon, sans connaissance, il n'y a aucun art. Sans connaissance, il ne peut pas y avoir un art rhétorique, car l'art s'articule sur et dépend de la science, c'est-à-dire en l'occurrence de la dialectique des Idées ou Formes intelligibles. Par conséquent, il ne peut y avoir aucune psychagogie véritable sans une psychologie qui la fonde et qui la justifie.

Mais quelle psychologie ? première question, et, deuxième question, dans quelle mesure la psychologie scientifique comporte-t-elle encore une forme quelconque de psychagogie ? Autrement dit, la question qui se pose est en somme celle de savoir si la vérité et la connaissance ont toujours et encore besoin de procédés rhétoriques pour convaincre et persuader. Et les réponses à ces deux questions ne sont pas sans poser quelques difficultés philosophiques.

Tout d'abord, la science dialectique est une science quasi divine qui, d'après le *Timée* (51 e), n'est réservée qu'aux dieux et à « une toute petite catégorie d'hommes », c'est-à-dire les philosophes. Or la

dialectique n'a pas besoin de procédés rhétoriques, car la vérité est persuasive par elle-même. Mais le philosophe peut pratiquer la rhétorique de manière accessoire, sans doute pour exhorter de manière persuasive des disciples à embrasser la vocation philosophique. L'homme sensé, c'est-à-dire le philosophe, s'adresse surtout aux dieux, « des maîtres bons et de bonne race ». Il ne doit pas « s'exercer à complaire ses compagnons d'esclavage, sauf de façon accessoire »[20].

Ensuite, pour ce qui concerne la connaissance, Platon pose d'emblée les deux principes suivants :

1. Tout art implique la connaissance du vrai.
2. La connaissance du vrai dépend d'une méthode.

On sait que la seule méthode véritable, aux yeux de Platon, est la dialectique dont le *Phèdre* décrit les procédés constitutifs : d'une part, le rassemblement, de l'autre la division, suivant lesquels on arrive à réunir les choses dans leurs classification ordonnée pour ensuite les découper, à l'instar d'un bon boucher, suivant leurs articulations naturelles, c'est-à-dire par espèces, c'est-à-dire encore par les Formes. Mais la dialectique, en tant que taxinomie des espèces naturelles, n'est pas le seul réquisit, car, à côté du « bavardage » (*adoleschia*), il y a la « *meteôrologia* », c'est-à-dire la science de la nature, sans laquelle il ne peut pas y avoir une psychologie véritable et partant une psychagogie scientifique, c'est-à-dire une technique rhétorique digne de ce nom. Les conditions épistémologiques de possibilité de la rhétorique sont celles de tout autre art ou technique et elles consistent dans trois facteurs : un don naturel innée, l'exercice et la pratique et, surtout, la science, en l'occurrence la dialectique et la science de la nature. La rhétorique comme science doit se fonder en dernière analyse sur la cosmologie.

L'alternative, la voie gauche qu'il faut éviter, est toujours celle de la routine coutumière de ceux qui n'éprouvent pas le « souci de la vérité », car il se contentent et « se soucient plutôt de ce qui est susceptible de convaincre, c'est-à-dire du vraisemblable (*eikos*) », qui constitue l'art oratoire dans sa totalité[21]. L'orateur ne soucie que du vraisemblable, c'est-à-dire encore de ce qui semble vrai aux gens, autrement dit, dans les termes de Platon (273 b), l'opinion du grand nombre, la *doxa* de la foule, bref ce qu'on pourrait appeler au sens propre l' »opinion publique ».

20 *Phèdre*, 274 a.
21 *Phèdre,* 272 e-273 a.

Mais Platon insiste : même la maîtrise de l'opinion publique en terme de vraisemblance suppose la connaissance du vrai, sans laquelle il est impossible de reconnaître le vraisemblable : sans savoir exactement ce qui est vrai, on ne peut pas identifier ce qui lui ressemble :

> « Faute d'avoir dénombré les natures de ceux qui seront nos auditeurs, si on est incapable de diviser les réalités selon les espèces, et de les rassembler en une seule forme qui corresponde à l'unité de chaque réalité, jamais on ne possédera la maîtrise de l'art oratoire, pour autant qu'un homme le peut. Or, cet art on ne le possédera pas avant d'avoir fourni un immense effort » (273 d-e).

Mais cette connaissance du vrai est une voie pénible, une route qui semble « inutilement longue et raboteuse » (272 c) :

> « Tant qu'on ne connaîtra pas la vérité sur chacune des questions dont on parle et sur lesquels on écrit ; tant qu'on ne sera pas capable de définir toute chose en elle-même ; tant que, après avoir défini cette chose, on ne sera pas, à l'inverse, la diviser selon ses espèces jusqu'à ce qu'on atteigne l'indivisible ; tant que, après avoir selon la même méthode analysé la nature de l'âme et découvert l'espèce de discours qui correspond à chaque nature, on ne disposera et on n'organisera pas son discours en conséquence [...] on restera incapable de manier le genre oratoire avec autant d'art que sa nature le permet, que ce soit pour enseigner ou pour persuader, voilà ce que nous a révélé toute la discussion précédente » (277 b-c).

Tout ça pour bien parler en public ? Les conditions de possibilité que Platon fixe pour une véritable rhétorique philosophique apparaissent d'emblée comme excessives. La bonne rhétorique ne suppose rien de moins qu'une sorte d'entrée dans les ordres philosophiques. Opter pour la vocation philosophique de type platonicien, représentait, comme le dit Marrou, « une véritable conversion, comparable à ce qu'est chez nous une vocation religieuse ; c'était adopter un mode de vie ascétique et par conséquent renoncer plus ou moins à l'ambition sociale »[22].

Mais l'exigence platonicienne ne souffre pas de compromis : son programme est à prendre ou à laisser ; la vie philosophique et la sagesse sont à ce prix. Rien d'étonnant que, mis à part quelques membres de cette confrérie religieuse qu'était l'Académie, à peu près personne n'ait voulu le payer. Il n'est pas surprenant que, dans ces conditions, Isocrate ait gagné la partie pédagogique qui l'opposait à Platon. C'est Isocrate qui, avec son programme empirique et son enseignement pratique et praticable de l'éloquence, deviendra l'éducateur de la

22 MARROU, 1992, p. 194.

Grèce. Le programme platonicien était en effet, comme le dit Marrou, « tout de même un peu effrayant et en un sens absurde : un tel programme paraissait un défi à l'esprit pratique des Athéniens que la propagande des Sophistes n'avait pas pleinement convertis à la nécessité d'une haute technicité en matière de travail intellectuel... Car enfin le problème posé à la pensée pédagogique par la société du IVe siècle était : comment éduquer les cadres de cette société. Le plan, si ambitieux, si exigeant, de Platon laisse sans solution ce problème concret »[23]. Contrairement au type de culture proposé par Isocrate, qui ne consent jamais à quitter le plan de la vie quotidienne et de l'efficacité pratique, l'immense cycle d'études que Platon prétend imposer a pour conséquence, selon Marrou, « qu'il élimine en chemin le plus grand nombre des postulants, et cela dans le but chimérique de nous faire parvenir à la science parfaite »[24].

IV. Platon et l'idéal pédagogique

Par opposition à l'habileté routinière qu'enseignent les sophistes et les rhéteurs, Platon élabore le modèle d'une science véritable qui puisse régler et orienter l'activité pédagogique. Pour comprendre l'ensemble de son projet, il faut tenir compte de la polémique que le philosophe engage au nom du « dire vrai » contre le « parler beau » que prône sa contrefaçon. Nous venons d'en parler. Mais il faut également saisir le sens et la portée du projet platonicien en examinant la genèse et l'évolution de la carrière philosophique de Platon. C'est ce que nous allons voir maintenant.

À l'origine de la pensée platonicienne, il y a la figure la plus étrange et la plus paradoxale de toute la philosophie grecque, à savoir Socrate.

Platon, on le sait, a été l'élève de Socrate, c'est-à-dire l'élève d'un maître qui faisait profession d'« inscience », de non-savoir, l'élève, par conséquent, d'un maître qui n'avait en principe rien à enseigner, mais qui était de fait le modèle vivant du véritable éducateur prônant une vie de vertu. Comment enseigner si on ne sait rien ? Comment apprendre si on ne connaît aucune vérité certaine ? Comment former si on n'a aucune information à communiquer aux autres ?

23 MARROU, 1948, p. 125.
24 *Ibid.*, p. 140.

Socrate apparaît d'emblée, de manière tout à fait paradoxale, comme un maître d'ignorance, comme un enseignant d'inscience. En réalité, l'éducation socratique n'est pas vide de tout contenu.

Que faisait Socrate, le philosophe ? Il discutait avec les gens. En quoi consistaient sa philosophie et son enseignement ? Dans l'examen de soi-même et des autres, conformément au précepte divin du « connais-toi toi-même », qui prescrit le souci de soi, c'est-à-dire de son âme. Or cet homme est accusé de corrompre la jeunesse, il est condamné et mis à mort.

C'est la mise à mort de Socrate qui est à l'origine du projet platonicien d'une révolution politique dans lequel s'insère son programme pédagogique.

On connaît le but de la *République* : construire le modèle de la cité ou de la société juste, un modèle difficile à réaliser mais non impossible, un modèle qui n'est réalisable qu'à la condition extraordinaire et utopique que le philosophe soit roi. Or ce projet platonicien s'articule et se fonde sur une réflexion philosophique portant sur la philosophie de Socrate. Relevons-en les aspects décisifs.

> « Socrate le premier rappela la philosophie du ciel, lui fit place dans les villes, l'introduisit dans les foyers domestiques et la réduisit à une recherche sur la vie et les mœurs, sur les bien et les maux »[25].

Pourquoi une philosophie rappelée du ciel ? quelle est la raison du statut exceptionnel de Socrate ?

Socrate marque une révolution philosophique par rapport à la pensée présocratique, qui correspond au passage de la science de la nature ou « physiologie » à l'« anthropologie », c'est-à-dire la connaissance de l'homme. L'homme devient l'objet de la recherche philosophique dans la perspective du « souci de soi » qui est un retour réflexif du sujet sur lui-même.

Mais qui est Socrate ? que fait-il ? quelle est la nature de sa recherche philosophique ?

La mission divine de Socrate consiste à « vivre en philosophant, en examinant et moi-même et les autres », car « une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue par un homme »[26] : la tâche du philosophe consiste à mettre à l'épreuve et à examiner de manière critique ses propres croyances, ses valeurs et son mode de vie, ainsi que ceux des autres : la philosophie est essentiellement une interrogation éthique

25 CICÉRON, *Tusculanes*, V. IV. 10.
26 *Apologie*, 38 a.

qui devient une exigence vitale absolue susceptible de bouleverser la vie tout entière[27].

Mais pourquoi Socrate a-t-il été calomnié ? Socrate est réputé sage ; l'oracle a même dit qu'il est le plus sage des hommes. Or Socrate a été surpris par la réponse du dieu, car il sait qu'il ne sait pas : il est conscient de son ignorance et il ne croit pas savoir. C'est la raison pour laquelle Socrate se met à la recherche de la sagesse des sages. Il mène l'enquête auprès des gens qui sont réputés sages et savants, qui sont supposés doués d'un savoir et de connaissances scientifiques, techniques, artistiques : les gens de métiers, techniciens et artisans, les poètes et les politiques. Mais Socrate constate, en discutant avec eux, que leur sagesse n'est pas véritable. Le résultat de l'examen auquel il les soumet, c'est qu'ils croient savoir mais ne savent rien ; ils ont une « opinion de savoir » qui n'est qu'une illusion de sagesse. Pour sa part, Socrate est conscient de ne pas savoir, car il ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas ; il n'est ni sage de leur sagesse apparente, ni ignorant de leur ignorance réelle : sa sagesse humaine (*anthrôpine sophia*) consiste dans la conscience de ne pas posséder une sagesse surhumaine.

Les conséquences de l'enquête et de l'examen de gens réputés sages peuvent être résumées de la manière suivante :

1. La dénonciation critique de la sagesse apparente, le fait de dévoiler un savoir illusoire, fait croire aux gens que Socrate lui-même est un sage véritable, qui connaît les sujets sur lesquels il examine les autres.
2. En réalité, sa sagesse humaine est sans valeur, car la seule sagesse véritable est celle du Dieu.
3. Cependant Socrate est, au dire de l'oracle divin, le plus sage des hommes.
4. Par conséquent, sa sagesse consiste dans la reconnaissance du fait de ne rien valoir sous le rapport de la sagesse.

> « C'est que, chaque fois qu'il m'arrive de mettre autrui à l'épreuve, les assistants se figurent que, personnellement, je suis sage quant aux sujets sur lesquels je l'éprouve, au lieu que cette sagesse-là, Juges, a chance d'être en réalité celle du Dieu, et son oracle de nous dire que l'humaine sagesse a peu de valeur ou n'en a même aucune. Et, s'il a parlé du Socrate qui est ici devant vous, c'est évidemment que, me prenant en exemple, il a utilisé mon nom, exactement comme s'il disait : "Celui-ci, hommes, est parmi vous le plus sage, qui, ainsi que le fait Socrate, a

27 Cf. *Lachès*, 187 e.

reconnu que, selon la vérité, il ne vaut absolument rien sous le rapport de la sagesse" »[28].

Si la sagesse humaine est sans valeur par rapport à la sagesse divine, c'est qu'elle consiste dans le fait de savoir qu'on ne sait pas. Socrate sait, en vertu de sa sagesse humaine, qu'il ne sait rien concernant la sagesse réservée à la divinité.

Telle est la révolution philosophique de Socrate : la sagesse n'est pas la sagesse, la *sophia* humaine n'est pas la *sophia* divine ; par rapport à celle-ci, la sagesse humaine est presque rien ; elle n'est que conscience d'un manque de savoir et de science. Du même coup, la physiologie et l'ontologie présocratiques sont renvoyées du côté de la science divine, surhumaine, qui transcende les capacités des hommes. Mais alors en quoi peut bien consister la philosophie rappelée du ciel ? Elle consiste dans la recherche de la vie moralement bonne, but ultime et exclusif de l'humaine sagesse.

Cette recherche s'effectue dans le dialogue avec les autres, et ce dialogue est réglé par une méthode, celle de la « réfutation » (*elenchos*).

Sans entrer dans les détails techniques, rappelons brièvement la structure de l'*elenchus* socratique, suivant l'interprétation proposée par G. Vlastos.

Au point de départ de l'entretien, il y a régulièrement l'une des questions habituelles et typiques de Socrate : qu'est-ce que le courage ? qu'est-ce que la justice ? qu'est-ce que la vertu ? Questions d'essence, recherche d'une définition.

Dans l'examen critique auquel Socrate soumet les thèses et les croyances de son interlocuteur, une thèse est réfutée quand on peut déduire sa négation des autres croyances exprimées sincèrement par l'interlocuteur lui-même. Le modèle de l'*elenchus* est schématiquement le suivant :

1. L'interlocuteur propose une définition, dans laquelle il exprime une thèse que Socrate prend pour cible de sa réfutation.
2. Socrate amène l'interlocuteur à affirmer d'autres thèses, sur lesquelles tous les deux sont d'accord, ne serait-ce que provisoirement.
3. Socrate argumente, avec l'accord de l'interlocuteur, que les thèses supplémentaires impliquent la négation de la thèse initiale.

L'*elenchus* aboutit à la contradiction de la thèse initiale et de la croyance que l'interlocuteur exprimait dans sa tentative de définition.

28 *Apologie,* 23 a-b.

Mais, étant donné que la conclusion contradictoire est aussi quelque chose que l'interlocuteur croit sincèrement, l'*elenchus* montre que le système des croyances de l'interlocuteur est incohérent, car il contient au moins une thèse à partir de laquelle il est possible de déduire la thèse contradictoire. L'examen socratique révèle que les croyances des gens qu'il examine forment un système inconsistant.

Or, du point de vue de la connaissance et de la vérité, qui est le but de la recherche « élenctique », le caractère contradictoire du système des croyances signifie que ce dernier doit contenir au moins une thèse fausse, mais aussi une thèse au moins qui est vraie.

En règle générale, c'est la définition initiale qui exprime une croyance fausse, tandis que la thèse contradictoire est considérée comme vraie. L'une des conséquences cruciales consiste en ceci que tous ceux qui ont une croyance morale fausse ont toujours en même temps des croyances impliquant la négation de la croyance fausse en question. Si le système des croyances morales de Socrate est lui-même consistant, ce qui implique d'ailleurs que le système des croyances morales de Socrate est vrai, alors il y a aussi des croyances vraies chez les interlocuteurs.

Mais un problème se pose aussitôt : d'où viennent ces vérités ? d'où provient ce savoir éthique ? Socrate pour sa part répète toujours qu'il ne se figure jamais savoir ce qu'il ne sait pas, par exemple au sujet de la mort et de ce qui se passe chez Hadès ; mais, dans un passage capital de l'*Apologie*, il ajoute aussitôt :

> « Que, d'autre part commettre l'injustice, désobéir à qui vaut mieux que soi, Dieu ou aussi bien homme, soit un mal et quelque chose de laid, cela je le sais bien » (29 b).

Quel est le statut des croyances vraies qui se trouvent chez Socrate et qui se retrouvent également chez ses interlocuteurs ?

Cette question est à l'origine de la philosophie proprement platonicienne. Comme le montre le schéma de la réfutation socratique, telle que Platon nous la présente dans les dialogues dits « socratiques », l'interlocuteur doit avoir en lui-même les connaissances requises qui lui permettent en principe d'atteindre la vérité. Mais ces connaissances sont mêlées à des opinions et à des croyances fausses, qui sont en contradiction avec les connaissances vraies et qui rendent le savoir dans son ensemble inconsistant. Or Platon, dans les dialogues de la maturité qui commencent avec le *Ménon*, se propose d'élaborer une théorie du dialogue socratique qui en assure le fondement épistémologique.

Platon fait l'hypothèse que les connaissances vraies sont des vérités innées, dont nous n'avons pas conscience car nous les avons oubliées, mais qui sont en nous-mêmes, qui nous appartiennent intimement, qui ne nous sont pas imposées de l'extérieur par des marchands de savoir illusoire.

Ces vérités innées peuvent être réactualisées par l'interrogation maïeutique qui permet d'aboutir au ressouvenir, c'est-à-dire à la « réminiscence ». Or ces vérités latentes, qui sont à notre disposition, sont des vérités qui ont été acquises avant la naissance, ce qui suppose que notre âme devait exister avant sa descente dans un corps sensible, ce qui suppose aussi que les réalités que notre âme a contemplées dans sa vie prénatale n'étaient pas du même ordre que les réalités corporelles et sensibles. Le spectacle de la vérité que notre âme a vu se situe en dehors de l'espace et du temps et consiste dans une structure complexe d'ordre intelligible.

On voit ainsi que la réflexion platonicienne sur la méthode élenctique implique et articule les aspects fondamentaux de son système : la doctrine de la réminiscence, celle de l'immortalité de l'âme et la théorie des Formes intelligibles.

C'est dans ce contexte philosophique qu'on doit envisager la cité idéale de la *République*. Et la pédagogie platonicienne s'enracine dans ce modèle de *Kallipolis* : il s'agit, d'une part, de l'éducation des gardiens de la cité, qui suppose une réforme de l'éducation traditionnelle fondée sur la gymnastique et sur l'enseignement « musical ». L'ancienne pédagogie comprenait également les fables et les histoires mythologiques qu'on ne peut raconter aux enfants que si elles sont censurée et purifiées : on ne peut tout de même pas raconter Homère et Hésiode aux enfants ! D'autre part, il s'agit de la formation longue et difficile des philosophes-rois : on connaît le *curriculum* laborieux, prescrit dans la *République* (liv. VII), du calcul arithmétique à la dialectique, en passant par la géométrie, l'astronomie et l'harmonie.

Mais le dressage pédagogique doit commencer dès la plus tendre enfance, car, comme le disent les *Lois*, la juste éducation concerne l'acquisition première de la vertu et la discipline réglée des plaisirs et des peines. Les passions et les affections (plaisir et amour, douleur et haine) doivent bien s'installer dans l'âme des enfants afin que, au moment où survient la raison, ces sentiments entrent en harmonie avec le *logos*, car c'est cette harmonie qui constitue la vertu parfaite.

> « Ce que j'appelle éducation, c'est l'éclosion initiale d'un mérite moral chez l'enfant : que donc le plaisir et l'amour, la douleur et la haine

viennent à exister au-dedans de on âme avec leur juste objet, alors qu'il est encore incapable de s'en faire une conception réfléchie ; que, d'autre part, une fois celui-ci parvenu à cette conception, les affections dont il s'agit soient en concordance avec elle, je dis que c'est en cela que consiste une juste formation des habitudes individuelles sous l'action des habitudes qui conviennent, et que c'est cet accord, dans son ensemble, qui constitue la vertu » (653 b).

Or cette éducation à la vertu est une véritable conversion : la pédagogie est une *periagogê*, une conversion et une ascension vers la lumière du Bien intelligible. Comme le montre aussi l'allégorie de la Caverne, l'éducation pénible et douloureuse du prisonnier commence en effet par un mouvement de conversion qui le détache du monde des ombres pour le faire monter vers la lumière du vrai et du Bien. Platon s'explique dans les termes suivants :

« C'est qu'au-dedans de son âme chacun possède la puissance du savoir, ainsi que l'organe au moyen duquel chacun acquiert l'instruction ; et que, pareil à un regard supposé incapable, autrement qu'avec le corps tout entier, d'évoluer de ce qui est obscur vers ce qui est lumineux, de même c'est avec l'âme tout entière que doit s'opérer, à partir de ce qui devient, la conversion de cet organe, jusqu'au moment où il sera enfin capable, dirigé vers le réel, de soutenir la contemplation de ce qu'il y a dans le réel de plus lumineux »[29].

L'éducation du futur philosophe-roi consiste par conséquent à « convertir une âme d'un jour qui est nocturne au jour véritable ». L'éducation véritable, c'est la conversion vers l'être vrai. Et, comme le dit Platon, « c'est cette ascension (*epanodos*) que nous affirmerons être la vraie philosophie » (521 c).

La politique platonicienne a été souvent critiquée et contestée, à juste titre. Sa cité idéale a été considérée comme le prototype des systèmes totalitaires. La pédagogie au service de cette politique a été considérée comme quasiment absurde. Il ne s'agit pas ici de trancher ce débat millénaire. Mais il faut remarquer que, du point de vue philosophique, par rapport aux problèmes philosophiques de l'éducation, Platon demeure tout de même exemplaire.

Il était l'élève de Socrate. Or l'essentiel de la pédagogie sans contenu de Socrate consistait dans l'idée de penser par soi-même : paradoxalement, l'enseignement de Socrate consistait à ne pas enseigner quoi que ce soit sinon l'autonomie de la pensée.

Et Platon a réfléchi par lui-même à ce qui lui apparaissaient comme les conditions de possibilité du dialogue socratique. Il a dès

29 *République,* 518 c.

lors attribué au personnage Socrate des thèses et des théories que le Socrate historique n'avait jamais proposées, parce qu'il a cru que seules ces doctrines pouvaient constituer le fondement sûr et solide de l'activité philosophique de son maître. En mettant dans la bouche de « Socrate » des propos que Socrate n'avait jamais tenus, Platon semble s'éloigner définitivement de son maître. En réalité, c'est à ce moment-là précisément que Platon est le véritable disciple de Socrate, dans la mesure où il essaie de réfléchir par lui-même en examinant pour son propre compte les problèmes philosophiques et en essayant de les résoudre d'une façon autonome et personnelle.

Platon est encore le disciple de Socrate dans sa recherche perpétuelle de la vérité, qui comporte un examen autocritique et une remise en question des certitudes et des croyances, dans le dialogue que Platon engage avec les disciples qui sont ses lecteurs, auxquels il s'adresse pour qu'ils pensent par eux-mêmes, pour qu'ils aient le goût de trouver par eux-mêmes les réponses aux problèmes philosophiques que Platon leur propose. Il l'est toujours lorsqu'il parle, dans le *Phèdre*, des « discours qui servent à l'enseignement, qui sont prononcés pour instruire et qui sont en réalité écrits dans l'âme où ils parlent du juste, du beau et du bien » (278 a).

Lorsqu'il se libère de la tutelle de son maître, Platon sort de la minorité. Platon a osé penser, il a eu le courage de se servir de son entendement.

« *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières », dit Kant dans *Was ist Aufklärung*. Les lumières, c'est l'émancipation de la pensée. Certes, il est « si aisé d'être mineur », mais « on rencontrera toujours quelques hommes qui pensent de leur propre chef [...] et qui, après avoir eux-mêmes secoué le joug de la minorité, répandront l'esprit d'une estimation raisonnable de sa valeur propre et de la vocation de chaque homme à penser par soi-même »[30].

De ce point de vue, l'enseignement socratique a été celui d'un *Aufklärer* qui suscite l'émancipation, l'indépendance et l'autonomie de la pensée. Mais, du même coup, les limites et les excès de la pédagogie platonicienne sont la conséquence directe du mérite essentiel de Platon lui-même, qui a été celui de penser de manière autonome en affirmant sa propre liberté de pensée.

30 *Qu'est-ce que les Lumières,* p. 46-47.

Malheureusement, il n'est pas certain que le programme pédagogique que Platon a fixé par la suite soit susceptible d'assurer un développement comparable de l'autonomie de la pensée de ceux qui y sont soumis. Il faut en effet forcer les naturels les meilleurs, à savoir les futurs philosophes, à s'engager dans la direction qui mène à la contemplation du Bien : « il faut les contraindre à voir le Bien » [31], avant de les contraindre à nouveau à redescendre vers les autres prisonniers afin d'assurer le salut de la cité juste. Parce qu'il a imaginé un autre monde intelligible au-delà du nôtre, Platon a fait d'une diversion forcée le préalable nécessaire de la conversion véritable. L'éducation consiste pour lui à détourner l'âme du sensible obscur pour la convertir vers la lumière intelligible.

Peut-on, dans ces conditions, garantir l'émancipation de ceux qu'on a pour tâche d'éduquer ? Est-ce qu'on peut considérer que, sur ce point, Platon demeure un disciple de Socrate ?

Dans le célèbre chapitre sur les Sophistes de l'*Histoire de la Grèce*, G. Grote a fixé l'alternative dans les termes suivants :

> « Il n'y a que deux manières de gouverner une société, soit par la persuasion, soit par la coercition. Discréditez les arguments du sophiste autant que vous le pouvez par d'autres arguments d'une tendance opposée ; mais quand vous discréditez son arme, sa force intellectuelle et persuasive, comme si elle n'était rien de plus que fourberie et imposture, fabriquée et vendue pour l'usage des hommes ambitieux – vous ne laissez aucun autre ascendant sur l'esprit des hommes, si ce n'est le moyen écrasant d'une coercition étrangère avec une prétendue infaillibilité » (p. 181).

Il est incontestable, constate encore Grote, que la parole puisse être employée pour le bien ou pour le mal. Mais il n'y a qu'un moyen pour diminuer la proportion du mal : « c'est d'assurer pleine liberté à ceux qui voudraient persuader des dessins meilleurs ; de multiplier le nombre des orateurs compétents, avec les occasions de discussion ; et ainsi de créer un public d'auditeurs et de juges capables[32].

Platon a essayé de « persuader un dessin meilleur ». Il a fixé un idéal pédagogique qui ne pouvait manifestement pas « multiplier le nombre des orateurs compétents, avec les occasions de discussion » pour ainsi « créer un public d'auditeurs et de juges capables », car son programme idéal était réservé à des naturels philosophes exceptionnels.

31 *République,* 519 c.
32 *Ibid.*, p. 180.

Et cependant Platon lui-même a reconnu qu'il ne faut pas user de violence et de force dans l'éducation, car « l'homme libre ne doit rien apprendre en esclave »[33].

Références des textes cités

G. GROTE, *Histoire de la Grèce*, trad. de l'anglais par A.-L. de Sadous, t. XII, Paris, 1866.

ISOCRATE, *Discours*, t. III : *Sur l'échange*, texte établi et traduit par G. Mathieu, Paris, C.U.F., Éditions des Belles Lettres, 1942.

W. JAEGER, *Paideia*. La formation de l'homme grec. La Grèce archaïque. Le génie d'Athènes, trad. de A. et S. Devyver autorisées et revue par l'auteur, Paris, Gallimard, 1964.

H. JOLY, « Platon et Aristote "historiens de la philosophie" ? », *Pourquoi la philosophie a-t-elle une histoire, Cahier internationaux de symbolisme,* Nos. 56-58, 1987, p. 121-162.

H. JOLY, « Sur la tête de Gorgias. Le "parler beau" et le "dire vrai" dans le *Banquet* de Platon », *Rhetoric in the History of Philosophy, Argumentation,* 4.1, 1990, p. 5-33.

E. KANT, *Critique de la raison pure,* trad. avec notes par A. Tremesaygues et B.Pacaud, Paris, P.U.F., 1944.

E. KANT, *Réflexions sur l'éducation*, introduction, traduction et notes par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1967.

E. KANT, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », « Réponse à la question : qu'est-ce que "les lumières" ? », *La philosophie de l'histoire. Opuscules,* édition établie et traduite par S. Piobetta, Paris, Éditions Gonthier, 1947.

E. KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. par M. Foucault, Paris, Vrin, 1967.

H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* t. I : Le monde grec, Paris, Éditions du Seuil, 1948.

H.-I. MARROU, « Éducation et rhétorique », M. I. Finley et C. Bailey, *L'héritage de la Grèce et de Rome*, trad. de l'anglais par G. Ladjaj-Koenig, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins » 1992, p. 186-200.

MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, textes établis par A. Thibaudet et M. Rat, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

PLATON, *Gorgias*, trad. inédite, intr. et notes par M. Canto, Paris, Garnier-Flammarion, 1987.

PLATON, *Phèdre*, trad. inédite, intr. et notes par L. Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1989.

PLATON, *Timée*, trad. inédite, intr. et notes par L. Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

PLATON, *La République, Les Lois, Œuvres complètes*, trad. nouvelle et notes par L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. I, 1950.

33 *République,* 536 e.

J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation, Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. IV.

G. VLASTOS, « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I, 1983, p. 27-58 ; *Socrates : Ironist and Moral Philosopher,* Cambridge, C.U.P., 1991.