

Université de Montréal

*« Éducation politique des jeunes Athéniens
prodiguée par
les Socrate de
Platon et de Xénophon »*

Par
Marylène Hains

Département de Philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)
en Philosophie
Option Philosophie au collège

Janvier 2006

©Marylène Hains, 2006



B

29

U54

2006

V.038

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

« *Éducation politique des jeunes Athéniens
prodiguée par
les Socrate de
Platon et de Xénophon* »

Présenté par :
Marylène Hains

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

.....M. Richard Bodéüs.....
président-rapporteur

.....M. Louis-André Dorion.....
directeur de recherche

.....Anna Ghiglione.....
membre du jury

mémoire accepté le :

Résumé

La présente réflexion sur l'éducation politique prodiguée par Socrate aux jeunes Athéniens est construite à partir de questionnements requis par son développement, selon la méthode de l'exégèse comparative. Elle s'appuie surtout, mais pas exclusivement, sur des extraits de dialogues mettant en scène Socrate interrogeant un jeune citoyen désireux d'acquérir du pouvoir au sein de la cité. Le thème de notre recherche engage, dès ses débuts, un premier paradoxe : Socrate éduquait-il ? Platon, selon les dialogues consultés, présente tantôt un philosophe niant toute responsabilité ou compétence dans l'art d'éduquer, tantôt un philosophe reconnaissant sa capacité à faire accoucher les esprits. Xénophon dresse clairement le portrait d'un homme assumant ouvertement son rôle d'éducateur à la vie politique comme moteur de son action politique. Ainsi, Socrate peut et doit être identifié à un pédagogue ou, du moins, à un penseur intéressé par l'acte d'éduquer. À qui a-t-il enseigné ? Platon et Xénophon rapportent des caractéristiques semblables quant au potentiel incarné par les jeunes côtoyés, renvoient tous deux à l'usage de la divination dans le choix de ceux auprès desquels entamer l'examen. Chacun nomme l'impératif d'une *philia* à travers l'activité pédagogique. Comment Socrate enseignait-il ? Nous explorons particulièrement l'expérience de l'*elenchos* explicitée plus en détails par Platon, mais d'usage également chez Xénophon. Si le Socrate platonicien éduque à la vertu politique principalement par la réfutation, son homologue xénophontien envisage la méthode didactique comme plus efficace pour transmettre une compréhension réelle de la vertu que l'aspirant au pouvoir doit développer. Mais quelle est-elle, cette vertu à laquelle Socrate tente d'exhorter ses disciples ? Elle s'avère unanimement « sagesse ». L'éducation au pouvoir devient une authentique éducation à la sagesse, sagesse comme fondement d'une puissance assumée correctement à travers un processus de connaissance de soi, avec pour visée le bien, le bonheur collectif. Platon définit cette sagesse comme *sophia* et *sophrosunê*, Xénophon y ajoute l'*enkrateia*. Le jeune adulte vivra sainement le pouvoir qu'il chérit dans la cité dans la mesure où il gère sa propre personne avec sagesse. Socrate aura-t-il réussi à convertir ses jeunes élèves à un amour durable de la sagesse, fondateur d'une influence politique bénéfique ? Cette recherche apparaît comme une preuve tangible de l'impact, à long terme, de la présence socratique.

Mots clefs : philosophie, pédagogie, sagesse, pouvoir, *elenchos*, *basilikê tekhnê*

Abstract

This analysis of socratic political education is built from questions through a method called « comparative exegesis ». It is based, but not exclusively, on extracts of dialogues where in Socrates speaks with young people yearning for power in the democratic context of Ancient Greece. The theme of our research engages from its beginnings a first paradox : did Socrates teach ? Plato, according to consulted dialogues, presents at once a philosopher denying all responsibility and competence in the art of education. And at once he presents again a philosopher who recognizes his capacity for spiritual midwifery. Xenophon dresses a clear portrait of a man openly assuming his role as educator of democratic life as the motor of his political action. Thus, Socrates can and must be identified as a teacher or, in the least, as a thinker interested by the act of educating. To whom did he teach? Plato and Xenophon report similar characteristics as to the potential embodied within the present youth. Both refer to the use of divination in the choice of which ones will be selected to begin the exam. Each names the imperative of *philia* through out educational activity. How did Socrates teach? We closely explore the experience of *elenchus* explained in greater detail by Plato, but also used by Xenophon to a lesser extent. If the platonic Socrates teaches political virtue principally by refutation, his xenophonien homologue perceives didactic method as being more efficient in the transmission of a veritable comprehension of virtue that the one who aspires to power must develop. But what is this virtue to which Socrates attempts to exhort his disciples? It reveals itself unanimously as wisdom. The education of power becomes an authentic education towards wisdom, wisdom as the foundation of a correctly assumed power with in mind the collective good, through a process of “self-knowledge”. Plato defines this wisdom as *sophia* and *sophrosunê*, Xenophon adds *enkrateia*. A young adult can cherish the power he wields in the city so long as he manages his own life wisely. Could Socrates have succeeded in converting his young students to an enduring love of wisdom, foundation of a beneficial political influence? This research appears as a tangible proof of a long term impact of the socratic presence.

Keywords : philosophy, teaching, wisdom, power, *elenchus*, *basilikê tekhnê*

Table des Matières

Résumé.....	3
Abstract.....	4
Dédicace.....	6
Remerciements.....	7
Introduction	8
I) Socrate éduquait-il ?	12
II) Qui éduquait-il ?	30
III) <i>L'elenchos</i> , une méthode socratique d'éducation au pouvoir ?	61
IV) Une éducation politique à travers quelle sagesse ?.....	94
Conclusion	120
Bibliographie	127
Glossaire	130
Annexes	132

Pour la *philia*...

À Nicolas (en grec : « victoire du peuple »)
et tous ces jeunes humains,
par qui le pouvoir d'une quête authentique de sagesse
a rencontré sa pleine puissance.

...et la *sophia*...

Pour que la sagesse soit davantage aimée,
chaque jour de nos existences de citoyennes et citoyens du monde,
de créatrices et créateurs de ce monde.

Remerciements

Remerciements sincères et éternels à l'Être ; à mon *âme* pour sa soif d'une humanité meilleure ; à toutes mes *amies*, à tous mes *amis* pour leur foi inconditionnelle en la fécondité de ma folie ; à mes *parents* et mon *frère* pour leur soutien matériel et spirituel chaque instant de cette longue, douloureuse et formatrice aventure ; merci à mes *étudiantes* et *étudiants*, inspirations vivantes pour la continuité courageuse de mon amour de la sagesse et de mon engagement envers elle ; merci aux médecins *Cartier* et *Morin*, grâce auxquels ma soif d'absolu fut entendue et reconnue avec beaucoup d'esprit ; merci à mes *collègues* pour les services rendus et les encouragements ; merci à Mme *Jocelyne Doyon*, pour sa volonté de croître, de sourire à la vie et sa précieuse collaboration; enfin, merci à M. *Louis-André Dorion*, pour sa patience à mon égard et ses recommandations.

Introduction

Pourquoi cette recherche ?

« On veut quelqu'un capable de prendre des décisions éclairées,
d'évaluer les risques, d'agir autant avec prudence qu'avec
détermination.

Il doit allier une capacité d'écoute,
d'étude, de recherche, une puissance intellectuelle, avec un talent
pour trancher.

Le chef agit avec une certaine grandeur.
Il sait faire comprendre à ses concitoyens la gravité des choses.

On veut quelqu'un qui paraisse plus grand que nous. »

Michel VENNE, « Le Devoir », 6 juin 2005

Pourquoi présenter un mémoire sur l'éducation politique prodiguée par Socrate aux jeunes Athéniens? Quels questionnements ou évènements justifient un travail d'une telle ampleur? A un niveau plus pragmatique, nous dirons : l'urgence d'enrichir et d'assagir le contact quotidien avec les jeunes collégiens que nous côtoyons, citoyens eux-mêmes trop souvent dépourvus devant les nécessités actuelles de la vie démocratique. À travers une perspective tout à fait académique et universitaire, notre tradition philosophique révèle que de tout temps, des penseurs se sont abondamment inspirés du personnage, de la vie, de l'oeuvre de Socrate afin d'élaborer quelques théories d'ordre pédagogique. Or, bien que nombre de ses contemporains et de ses successeurs l'aient entrevu tel un véritable maître quant à l'habileté à éduquer la jeunesse, la consultation des témoignages choisis force à poser des constats paradoxaux. Ceux-ci dressent tantôt le portrait d'un Socrate refusant toute compétence ou responsabilité en matière d'éducation, tantôt celui d'un Socrate fier de ses contributions pédagogiques. Mais alors, Socrate aurait-il réellement enseigné ? Et qui croire? Le Socrate de Platon, pour qui la mission publique n'aura jamais servi officiellement la cause de l'enseignement? Le Socrate de Xénophon, pour qui l'éducation politique s'inscrit comme le moteur même de sa présence et de son activité au sein de la cité ? Peut-on, oui ou non, reconnaître au philosophe le rôle d'un éducateur aguerri ? Nous croyons que oui. Encore convient-il de s'interroger : à qui aurait-il enseigné ? Et comment ? Et enseigner quoi ? Socrate s'intéressa tout spécialement à l'éducation au pouvoir, à l'*art royal** dans un contexte de démocratie directe. Il voulut qu'elle engendre un désir orienté non pas uniquement vers des intérêts purement personnels, mais vers la sagesse*. Nous soutiendrons que toute quête de pouvoir* ou d'influence doit impérativement s'appuyer sur une aspiration à la sagesse, fondatrice des ambitions visant le bien collectif. Quelle sagesse ? Une sagesse qui combat les pulsions tyranniques, la corruption. Notre comparaison permettra d'en définir la substance. Nous développerons notre argumentaire à l'aide de la méthode de l'exégèse comparative. Sa particularité ou sa contribution repose sur le fait qu'elle propose une comparaison entre les idées rapportées et par Platon et par Xénophon. En effet, la majorité des analyses parcourues pour notre rédaction s'attardent uniquement sur les propos platoniciens ou xénophontiens. Nous avons cru utile, pour l'avancement de la réflexion philosophique, de rechercher la combinaison de ce que chacune des visions de Socrate peut offrir.

Nous avons principalement sélectionné des *logoi sokratikoi*, œuvres des corpus platonicien et xénophontien où Socrate dialogue avec de jeunes hommes presque chaque fois attirés par la pratique du pouvoir. Notre travail réflexif s'effectue ainsi à partir de la lecture de dialogues s'attardant généralement, mais pas exclusivement, à des thèmes essentiels à la compréhension d'une éducation à la *basilikê tekhnê** ou, en français, à l'*art royal*. Cette discipline prépare à l'exercice d'un pouvoir harmonisateur et pacifiant sur soi-même et sa propre vie, obligé chez quiconque aspire à gouverner l'ensemble de la collectivité. Nous avons opté, dans le choix des traductions, pour une diversité d'époques et de traducteurs. Trouver plus d'une traduction des œuvres de Platon s'avère nettement plus facile que mettre la main sur des traductions des écrits de Xénophon. Nous regrettons cette absence marquée d'efforts de réactualisation des propos rapportés par Xénophon. Dorion apparaît comme le seul contemporain sérieusement versé dans l'interprétation de ses écrits socratiques. Les commentateurs sélectionnés ont le mérite, nous l'espérons, de représenter brièvement le travail philosophique provenant à la fois des mondes français et anglo-saxon.

Ce bref essai ne vise pas à reconstituer fidèlement, dans sons intégralité, la figure du Socrate historique¹. D'ailleurs, usant de dialogues dont le genre littéraire fictif est reconnu par plusieurs (Robin, 1910 et 1947; Magalhaes-Vilhena, 1952 ; Dorion, 2000), il apparaît impossible de parvenir à cette reconstruction. Les disciples consultés rapportent donc les propos de Socrate dans un style qui n'est pas purement factuel. Comment, dès lors, s'assurer de dépasser les interprétations personnelles, subjectives, et d'avoir accès aux idées purement socratiques ? Nous affirmons notre agnosticisme face à la teneur de ce grand débat et posons notre réflexion non pas comme un travail historique, mais plutôt comme une simple manipulation d'idées visant à saisir un peu mieux ce que Socrate a pu et peut-être voulu léguer à l'humanité. Interrogeant le rôle d'éducateur de Socrate, nous exposerons un premier paradoxe. La construction de notre démonstration se poursuivra avec une étude des caractères, des tempéraments et personnalités des jeunes avec lesquels Socrate s'entretient. Puis nous nommerons les méthodes pédagogiques préconisées par le

¹ Se référer aux annexes.

maître pour, finalement, tenter de circonscrire l'essence de cette vertu ou sagesse politique à laquelle Socrate convie certains jeunes d'Athènes.

* : les termes affublés de cette étoile se trouvent définis dans le glossaire accompagnant ce mémoire

Chapitre I

Socrate éduquait-il?

« ...la figure de Socrate comme philosophe,
c'est-à-dire comme l'homme qui cherche,
à la fois par son discours et par son mode de vie,
à s'approcher et à faire s'approcher les autres
de cette manière d'être,
de cet état ontologique transcendant
qu'est la sagesse... »

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*
p. 91

Le point de vue de Platon

La question laisse, d'emblée, perplexes. Du moins avec Platon, il n'est pas facile de répondre clairement à l'interrogation lancée. Selon les textes explorés, la nature publique de la présence socratique apparaît double. Il faudrait presque parler « des statuts » de Socrate. Tantôt il refuse tout rôle d'éducateur, tantôt il affirme son intérêt marqué et marquant pour la pédagogie. Dorion (2000, p. XCVI) multiplie la diversité des rôles joués par le philosophe, ajoutant que pour certains commentateurs, Platon dresse carrément le portrait d'un « penseur » alors que son homologue xénophontien incarnerait davantage « l'éducateur ». Bien que plusieurs de ses contemporains l'aient reconnu comme un éducateur précieux et compétent², le Socrate de Platon ne semble jamais absolument se prétendre lui-même éducateur de qui que ce soit. Même s'il éprouve un intérêt sûr pour la chose, le Socrate de *l'Apologie* sait qu'il ne possède pas les connaissances indispensables à l'émergence d'une pédagogie propre :

« ...m'avez-vous entendu dire à personne que j'entreprenne de faire l'éducation des gens et que j'exige de l'argent pour cela? À la vérité, c'est pourtant une belle chose, à mon sens d'être capable de faire l'éducation des gens. »³.

« Personnellement, en tout cas, je me pavanerais, je ferais le difficile, si je possédais cette connaissance [de l'art d'éduquer]! Mais c'est un fait, Athéniens, je ne la possède pas. »⁴.

Plus loin dans son *Apologie*, Socrate répète qu'il « n'a jamais été le maître de personne » ni promis d'enseigner, ni enseigné en fait, rien qui « s'apprenne à aucun d'entre eux » (33b). Cette reconnaissance, par Socrate, de son ignorance, se révèle comme tout à fait centrale.

Le philosophe aurait vécu sur la place publique, heureux de s'entretenir, simplement, avec quiconque désireux de progresser par la discussion. Il décline toute responsabilité quant aux apprentissages possibles réalisés auprès de lui (voir le passage du *Théétète* (150 d) : «... ils n'ont jamais rien appris qui vienne de moi, mais ils l'ont trouvé eux-mêmes, à partir d'eux-mêmes... ») ou toute attitude développée suite à sa fréquentation. Plus loin cependant, Socrate reconnaît que les

² Cette affirmation repose sur un extrait du *Lachès* dont nous parlerons plus loin.

³ *Apologie de Socrate*, 19 e (trad. L. Robin).

⁴ *Apologie*, 20 c.

jeunes d'Athènes cherchent à l'imiter dans son habitude à « examiner » autrui. Il semble accepter d'exercer une influence sur eux. Il donne même l'impression de se féliciter d'avoir une relève ! :

« En outre, c'est spontanément que s'attache à moi la jeunesse, celle qui a le plus de loisirs, celle des familles les plus riches, heureuse d'entendre soumettre des gens à un examen, m'imitant maintes fois et s'essayant, par la suite, à examiner d'autres gens. Inutile, je pense, d'ajouter qu'elle n'a rien à désirer pour ce qui est d'en trouver qui s'imaginent savoir quelques choses, mais qui n'en savent réellement qu'un petit nombre ou pas du tout! Résultat : c'est contre moi, non contre eux, que se mettent en colère les gens qu'ils ont examinés. »⁵

Cependant, il dit freiner, contenir cette relève : « Or, je vous l'annonce, c'est tout le contraire qui vous arrivera : le nombre augmentera de ceux qui pratiquent cette mise à l'épreuve envers vous; à présent je les retenais, mais vous, vous ne vous en rendez pas compte : ils sont d'autant plus sévères qu'ils seront plus jeunes. »⁶ C'est, encore, qu'il croit que par cet exercice (l'examen ou la mise à l'épreuve, voire l'*elenchos**) il « travaille à rendre la jeunesse la meilleure possible »⁷. Qu'est-ce que cet examen? Et qu'est-ce que rendre la jeunesse meilleure*? Nous y reviendrons. Voilà, déjà, une première esquisse d'un premier portrait de Socrate, du moins celui que Platon nous laisse entrevoir dans son *Apologie*.

Le Socrate platonicien de l'*Apologie* est ignorant en matière d'éducation et n'a jamais enseigné, jamais eu d'élèves. La non-reconnaissance par le personnage de sa tâche d'enseignant vient infirmer l'accusation de corruption de la jeunesse dont il fut victime. C'est ainsi que le disciple innocente le maître. Celui-ci, ignorant et, par le fait même, n'ayant pu enseigner quoi que ce soit à qui que ce soit, devient inoffensif. Ce n'est certes pas par hasard si Platon et Xénophon cherchent à savoir si Socrate enseignait ou non dans leurs apologies. Socrate s'adresse à l'Assemblée elle-même, à une majorité de citoyens. C'est à ce moment qu'il défend sa vie. Quelle vie défendra-t-il? Celle de l'éducateur ou celle du simple penseur, « chercheur public »? Platon, ailleurs que dans l'*Apologie*, présente pourtant un tout autre Socrate. Le *Lachès* dresse le portrait d'un homme dont l'action témoigne d'un réel souci d'ordre pédagogique. Ce dialogue traite les jeunes, les enfants, la génération montante

⁵ *Apologie*, 23 c.

⁶ *Apologie*, 39 d.

⁷ *Apologie*, 24 d.

comme « le plus grand de nos biens »⁸. L'éducation doit viser à rendre les jeunes meilleurs. Saisissons le contexte.

Voilà que discutent ensemble les fils, devenus plus vieux, de grands politiciens. Ils s'indignent devant le peu d'intérêt et de culture qu'ils ont développés relativement à la chose publique, reprochant à leurs pères de n'avoir pas su leur transmettre la vertu nécessaire à des gens de leur trempe. Et ils discutent quant à l'éducation de leur propre progéniture... À quoi cette absence d'une maîtrise de « l'art politique » est-elle due? Elle doit être imputée aux lacunes de l'éducation reçue... car si l'éducation s'apparente au plus grand des biens, c'est en fait qu'elle détermine le futur de la jeunesse elle-même, la direction que cette dernière choisira d'emprunter, de créer afin de construire sa part d'existence : « N'est-ce pas le plus grand de vos biens que vous risquez? Selon que vos fils deviennent bons ou mauvais, la maison de leur père sera bien ou mal gouvernée : tout dépend de ce que l'éducation aura fait d'eux. »⁹. Cette jeunesse tendra-t-elle vers ce « bien », cette vertu rendant possible une juste administration de soi-même et, conséquemment, des siens, voire de la cité entière? Mais comment, par l'éducation, favoriser le développement d'une saine coexistence avec soi-même et avec autrui? Le *Lachès* est catégorique : en faisant entrer la vertu dans l'âme de la jeunesse¹⁰.

L'éducateur, à cet égard, incarne un véritable « expert dans le soin des âmes » : « The expert in the care of souls must be able to judge accurately what condition of a particular soul is, what its strenghts and weaknesses are, and where its potentialities lie »¹¹. Cette caractérisation du véritable pédagogue donnée par Morrison colle particulièrement bien à la peau du personnage de Socrate. En effet, sans cette habileté à percevoir les forces et lacunes de ses jeunes interlocuteurs, le philosophe ne pourrait les mettre efficacement à l'épreuve, les « examiner ». Cette méthode, que nous associons au terme grec d'*elenchos*, constitue le centre de

⁸ *Lachès*, 187 d (trad. É. Chambry); voir aussi 185 a.

⁹ *Lachès*, 185 a.

¹⁰ *Lachès*, 190 b.

¹¹ Morrison 1994, p. 196.

l'approche socratique. Nous la définirons au troisième chapitre. Mais qu'est-ce que cette vertu dont l'âme du jeune aspirant au politique doit se parer?

Dans le contexte du *Lachès*, la vertu à développer, c'est particulièrement le courage. Ce qui apparaît comme pertinent, ici, c'est le rôle d'éducateur que les contemporains de Socrate cherchent à lui faire jouer. À quelques reprises, ses interlocuteurs tentent de lui soutirer quelques idées ou conseils. Lachès lui-même considère Socrate comme une référence en matière d'éducation des jeunes gens de la classe politique :

« ... mais ce qui me surprend, c'est que tu aies recours à nos conseils en vue d'élever ces jeunes gens et que tu ne t'adresses pas à Socrate, ici présent, lui qui d'abord est du même dème que toi et qui ensuite passe tout son temps aux endroits où l'on peut trouver quelqu'une des choses que tu cherches, je veux dire l'étude ou l'exercice qui convient aux jeunes gens... »¹².

Plus loin, Lachès désire confier l'éducation des enfants à Socrate : «... je conseille à Lysimaque et à Mélésias, en ce qui concerne l'éducation de leurs enfants, de nous laisser de côté, toi et moi, mais de retenir Socrate (...) et, si mes enfants étaient en âge, c'est juste cela que je ferais... »¹³. Nicias se joint à lui, mais dénonce l'attitude du maître qui cherche à se défilier devant ce rôle d'éducateur :

« Sur ce point, je suis de ton avis : si Socrate consent à s'occuper de ces jeunes gens, il ne faut point chercher d'autre maître. Aussi je lui confierais très volontiers Nicèratos, s'il le voulait bien; mais chaque fois que je lui en parle, il me présente quelque autre et lui-même se dérobe. »¹⁴.

Le Socrate de Platon semble fuir la possibilité réelle, formelle d'éduquer la jeunesse. Tout au long du dialogue, celui-ci adopte une attitude plutôt réservée, bien qu'il semble parfois prêt à partager quelque chose :

« Oui, Lysimaque, je tâcherai d'abord de te conseiller, si je le puis, sur ce sujet (...). Mais il est de toute justice, ce me semble, qu'étant plus jeune et moins expérimenté que ces messieurs [Nicias et Lachès], j'écoute d'abord ce qu'ils ont à dire et que je m'instruise à les entendre; puis, si j'ai quelque chose à ajouter à ce qu'ils auront dit, de vous l'expliquer et d'essayer de vous en convaincre, eux et toi. »¹⁵

¹² *Lachès*, 180 b.

¹³ *Lachès*, 200 d.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Lachès*, 181 d.

Pourquoi Socrate se dérobe-t-il? Le *Lachès* nous renseigne sur les critères essentiels dans la détermination de notre propre compétence sur un sujet. Il faut voir si nous sommes devenus « honnêtes hommes », c'est-à-dire *kalos kagathos** grâce à la fréquentation de maîtres et si nous avons aidé à rendre meilleurs, plus parfaits dans leur âme, grâce à la maîtrise de l'art visé, d'autres êtres. Socrate est-il *kalos kagathos*? N'ayant jamais côtoyé de maître quant à sa propre formation de pédagogue ici supposée, il s'avère difficile de lui reconnaître quelque compétence. On peut également penser, et en cela nous anticipons un peu sur le prochain chapitre, que Nicèratos fait partie de ces jeunes gens qui ne « portent » rien d'intéressant aux yeux de Socrate. Le philosophe est élitiste. Il choisit, afin de pratiquer quelque forme de dialogue instructif, ceux qui, parmi les jeunes gens, lui semblent être les meilleurs caractères, les plus intelligents, correspondre au *naturel philosophe**. Il s'en tient à ceux qui portent certaines qualités morales et intellectuelles précises. Le *Théétète* nous informe sur cet art de l'accouchement des esprits que possède Socrate, mais encore sur cette « liberté » de choix qu'il se réserve dans le discernement des esprits disposés à leur propre accouchement. La chose divine participe de ce discernement:

« Ceux-là [d'anciens élèves de Socrate], lorsqu'ils reviennent, réclamant de m'avoir pour partenaire et faisant des scènes extravagantes, à quelques-uns la chose divine qui m'arrive me retient de m'unir, à quelques-uns elle me laisse le faire, et ceux-là à nouveau donnent en abondance. Maintenant, ceux qui se font mes partenaires éprouvent aussi ceci, qui est identique pour les femmes en couches : car ils sont dans les affres, et ils sont emplis, pendant des nuits et des jours, beaucoup plus qu'elles, de quelque chose qui ne trouve pas d'issue; et ce malaise, l'éveiller aussi bien que le faire cesser, mon art peut le faire. (...) Mais il y en a quelques-uns, Théétète, qui ne me paraissent rien porter : constatant qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je fais pour eux, en toute obligeance, l'entremetteur, et, révérence gardée au dieu, je réussis parfaitement à deviner de qui il leur serait profitable de se faire les partenaires. »¹⁶.

Or, Théétète est « plein » (148 e). Le portrait de Nicèratos que dessine le *Banquet* de Xénophon laisse envisager la piètre qualité de l'esprit du jeune homme. Reléguons cependant cette question du choix des disciples ou interlocuteurs au prochain chapitre.

¹⁶ *Théétète*, 151 a-b (trad. M. Narcy).

Dans le *Lysis*, Socrate affirme à nouveau que seul celui qui maîtrise pleinement un domaine de la vie est autorisé à s'identifier à un « maître », un guide en la matière :

« Dans les domaines où nous serons devenus avisés, tout le monde s'en remettra à nous, aussi bien les Grecs que les Barbares, les hommes que les femmes; nous ferons dans ces domaines ce que nous voudrions et personne ne nous fera obstacle volontairement; c'est plutôt nous qui serons libres et qui commanderons aux autres dans ces domaines qui nous seront propres- car nous pourrions en tirer profit-, tandis que dans les domaines dont nous n'aurons pas acquis l'intelligence, personne ne s'en remettra à nous... »¹⁷.

Devant ces nécessités, Socrate réitère son intérêt et reconnaît encore une fois son ignorance: « Pour ce qui est de moi, (...) j'avoue tout le premier que je n'ai pas eu de maître en cet art. Et cependant le sujet m'a intéressé dès ma jeunesse. (...) Quant à en trouver l'art par moi-même, j'en suis encore incapable. »¹⁸. Il conclura l'échange par un ultime conseil, celui de prendre soin de soi en trouvant le meilleur maître capable d'instruire sur l'art d'une bonne éducation des jeunes citoyens :

« Si donc, dans la discussion que nous venons de tenir, j'avais fait preuve de science et tes deux amis d'ignorance, tu aurais raison de m'appeler à cette tâche préférablement à eux; mais comme nous sommes tous restés également dans l'embarras, pourquoi choisir l'un d'entre nous de préférence aux autres? (...) Je dis, messieurs, que nous devons tous en commun chercher le meilleur maître pour nous d'abord, car nous en avons besoin, ensuite pour ces jeunes gens (...) c'est ce que je puis conseiller. (...) Donc, sans nous inquiéter de ce qu'on pourra dire, prenons soin à la fois de nous-mêmes et de ces jeunes gens. »¹⁹.

Le *Gorgias* dépeint pourtant un Socrate affirmant une compétence en matière d'art politique. En effet, il croit « être un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui cultive le véritable art politique et le seul qui mette aujourd'hui cet art en pratique. »²⁰ S'il le cultive, on peut supposer qu'il y connaît quelque chose et s'il y connaît quelque chose, on peut encore présumer qu'il saurait l'enseigner.

Les extraits rapportés par Platon révèlent peut-être l'âme d'une certaine « pédagogie politique socratique »? Étrangement, Socrate affirme un vif intérêt à trois reprises pour la question de l'éducation, mais semble refuser toute compétence

¹⁷ *Lysis*, 210 b (trad. L-A Dorion).

¹⁸ *Lachès*, 186 c.

¹⁹ *Lachès*, 200 e.

²⁰ *Gorgias*, 521 d (trad. A. Croiset).

ou plutôt responsabilité. À moins que sa seule compétence relève de son aptitude à identifier les « âmes pleines » et de sa capacité à les faire accoucher des conceptions et connaissances fausses qu'elles portent? À l'aide du dialogue, il fait ressortir l'état réel d'ignorance au sein duquel chacun se trouve. De ce constat peut jaillir un élan neuf pour prendre soin, pour s'en aller quérir plus de compréhension, de conscience, de connaissance. Et si cette simple capacité à reconnaître l'absence de compétence, de connaissance vraie; si cette habileté à dénicher les prétentions au savoir vides suffisait à attribuer à Socrate le rôle d'éducateur? C'est ce qu'un autre extrait du *Lachès* laisse sous-entendre.

L'art de la reconnaissance de l'ignorance et de l'examen conduisant à cette reconnaissance nous ouvre la voie vers une compréhension plus subtile du rôle de pédagogue que Platon fait jouer à Socrate. Examiner de façon critique les opinions d'autrui permet, semble-t-il, un certain apprentissage, non seulement pour l'interrogé, mais pour Socrate également: « Je [Lachès] t'offre donc, Socrate, et de m'instruire, et de me soumettre, en ce qu'il te plaît, à ton contrôle, et, réciproquement, de t'instruire toi-même de ce que je puis savoir. »²¹ Chambry traduit très clairement par : « Je [Lachès] t'invite donc, Socrate, à m'enseigner et à m'examiner; de ton côté, tu apprendras ce que je sais. » Examiner, vouloir débusquer les illusions trompeuses et inutilement confuses, voilà une invitation, selon nous, à vivre la *réfutation socratique* ou « *elenchos* ». Celle-ci contribue à démasquer l'ignorance répréhensible, source involontaire du « mal » chez Platon. Ignorer comment construire sainement sa vie, voilà qui risque de conduire d'aucuns vers quelques douleurs, personnelles ou collectives! Le *Sophiste* fournit quelques pistes afin de mieux comprendre la perspective selon laquelle l'*elenchos* se montre, chez le disciple, telle une méthode possible d'éducation : « Et quel est le nom qu'il faut employer pour la partie de l'art d'enseigner qui nous délivre de cette sorte d'ignorance? (...) l'éducation. » (229, c-d). De façon plus éloquente, l'éducation incarne le processus de la délivrance dans la mesure où elle a lieu ainsi :

« Ils questionnent leur homme sur les choses où il croit parler sensément, alors qu'il ne dit rien qui vaille, puis, tandis qu'il s'égare, il leur est facile de reconnaître ses opinions; ils les ramassent ensemble dans leur critique, les confrontent les unes avec les autres et font voir ainsi qu'elles se contredisent sur les mêmes objets, sous les mêmes rapports et des mêmes points de vue.

²¹ *Lachès*, 189 b (trad. L. Robin).

Ceux qui se voient ainsi confondus sont mécontents d'eux-mêmes et deviennent doux envers les autres, et cette épreuve les délivre des opinions orgueilleuses et cassantes qu'ils avaient d'eux-mêmes, ce qui est de toutes les délivrances la plus agréable à apprendre et la plus sûre pour celui qu'elle concerne. (...) Ceux-là ont jugé de même que l'âme ne saurait tirer aucune utilité des connaissances qu'on lui donne, jusqu'à ce qu'on la soumette à la critique, qu'en la réfutant on lui fasse honte d'elle-même, qu'on lui ôte les opinions qui font obstacle à l'enseignement, qu'on la purifie ainsi et qu'on l'amène à reconnaître qu'elle ne sait que ce qu'elle sait et rien de plus. (...) De tout cela, il faut conclure que la réfutation est la plus grande et la plus efficace des purifications, et nous devons être persuadés que celui qui se soustrait à cette épreuve (...) n'ayant pas été purifié des plus grandes souillures, est dépourvu d'éducation et de beauté par rapport aux choses où il devrait être le plus pur et le plus beau... »²² et qui rendent heureux .

Platon suggère, à travers son *Sophiste*, le passage d'une forme ancienne d'éducation à une nouvelle, la réfutation. La « véritable antique manière » (229 d) favorisait les réprimandes sévères devant l'erreur, puis les exhortations plus douces, processus compris sous le concept d'admonestation. Voilà que l'étranger annonce ici une méthode pédagogique visant à éliminer les obstacles, dans l'esprit de chacun, à l'acquisition de la connaissance elle-même. Les obstacles s'identifiant aux préjugés, aux idées toutes faites qui embourbent l'esprit, il s'agit désormais de libérer la conscience de chacun des prétentions au savoir. La réelle éducation a lieu lorsqu'un jeune esprit se laisse déposséder de ses croyances erronées et s'ouvre à la recherche collective de connaissances vraies. Ainsi, par sa simple habitude à questionner, à examiner, le Socrate de Platon agirait, en bout de ligne, tel un authentique éducateur. Et si, encore, nous osons affirmer que la nouvelle méthode éducative s'oppose particulièrement à l'ancienne à cause de, depuis l'activité socratique : alors il convient de présenter Socrate comme, même, un réel innovateur en terme de pédagogie.

Si le Socrate platonicien n'avoue pas avec autant de transparence sa compétence d'éducateur que celui de Xénophon, un dernier extrait, tiré du *Premier Alcibiade*²³, nous force à constater la volonté socratique de se percevoir pourtant

²² *Sophiste*, 230 b-e (trad. É. Chambry).

²³ Le fait que Socrate affirme si clairement et de manière exclusive à ce dialogue sa responsabilité en matière d'enseignement politique a contribué à semer le doute dans la communauté philosophique. Certains soutiennent qu'il s'agirait d'un dialogue étranger à Platon, opinion à laquelle, de toute évidence, nous ne souscrivons pas ici. Le début de la contestation quant à l'authenticité du dialogue

comme un « être d'influence » indispensable à cette jeunesse aspirant au pouvoir politique. L'assertion trahit totalement le Socrate de l'*Apologie*:

« Car si toi, tu espères faire voir au peuple que tu es pour lui d'une valeur sans égale et acquérir aussitôt par là un pouvoir absolu, moi, de mon côté, j'espère être tout-puissant près de toi, quand je t'aurai fait voir que je suis pour toi d'un prix inappréciable et que ni tuteur, ni parent, ni personne autre n'est à même de te donner la puissance à laquelle tu aspires, excepté moi, avec l'aide de Dieu toutefois. »²⁴

D'où Socrate tient-il cette soudaine compétence? Du Dieu?

Les témoignages ici rapportés par Platon sur la question du Socrate éducateur obligent un constat paradoxal : tantôt rejetant toute responsabilité et compétence, tantôt affirmant la nécessité de sa présence pour l'actualisation des ambitions politiques, toujours admettant un certain intérêt pour l'examen ou l'éducation, Socrate s'inscrit toutefois dans la cité comme un homme aux pratiques rappelant celles du pédagogue. Cette pratique aurait quelque chose à voir avec l'*elenchos*. Nous affirmons néanmoins, à ce stade, qu'il faut davantage que l'observation de l'usage de la dialectique réfutative pour confirmer la vocation éducative assumée du Socrate platonicien. C'est que celle-ci ne transmet aucun contenu réel, positif. L'étude de dialogues comme le *Premier Alcibiade* ou le *Charmide* démontrera que la réfutation ouvre tout de même l'esprit à un contenu moral certain.

Le point de vue de Xénophon

Xénophon présente toutefois une insatisfaction devant la méthode selon laquelle Platon aspire à innocenter le maître. En effet, et il en sera question sous peu, déclarer l'ignorance du vieux sage et le soustraire de toute responsabilité d'ordre pédagogique ne suffit pas à le disculper car, même à cause des propos rapportés par Platon, il demeure clair et certain que Socrate a exercé une influence sur la jeunesse athénienne s'étant attachée à lui ou discourant arbitrairement parfois avec lui. S'il a exercé une influence importante, comment s'assurer que celle-ci fut bonne et qu'elle n'a en rien encouragé la corruption des ambitions et des consciences auxquelles elle

est une affaire de modernes : c'est F. Schleiermacher qui, le premier, s'interrogea en 1809. Voir l'introduction au *Premier Alcibiade* de Pradeau 2000, pp. 24-29.

²⁴*Premier Alcibiade*, 105 e (trad. É. Chambry).

s'adressait? Si nous acceptons que Socrate ait déployé une pédagogie dans les rues d'Athènes, quel genre d'impact aura-t-elle eu?

Dans l'*Apologie*, Socrate reconnaît à quelques reprises non seulement son intérêt marqué pour l'éducation, il clame aussi haut et fort sa compétence en la matière: « Mais oui, par Zeus, s'écria Méléto, j'en connais à qui tu as persuadé de t'obéir, à toi plutôt qu'à leurs parents.- J'en conviens, répliqua Socrate, au moins pour ce qui regarde l'éducation; car ils savent que c'est un sujet auquel je me suis appliqué. »(20). Il « enseignait gratuitement tout le bien qu'il pouvait » (26). Xénophon lui-même le consacre comme maître idéal en matière d'apprentissage de la vertu (34). Pourtant, au livre I des *Mémorables*, Xénophon semble se contredire :

« [Socrate] a guéri beaucoup de gens de ces vices, en leur inspirant l'amour de la vertu et l'espoir que, s'ils veillaient sur eux-mêmes, ils deviendraient vertueux. Et cependant il ne fit jamais profession d'enseigner la vertu, mais, en se montrant tel qu'il était, il faisait espérer à ceux qui passaient leur temps avec lui qu'ils deviendraient vertueux en l'imitant. »²⁵ .

Il s'agit néanmoins de la seule divergence au sein des écrits xénophontiens. Au § 17 du même chapitre, il fait une première allusion à l'éducation socratique d'ordre politique. Son Socrate s'avère d'ailleurs *kalos kagathos*, même s'il demeure muet quant aux maîtres qu'il aurait lui-même fréquentés et qui l'auraient formé :

« Peut-être m'objectera-t-on que Socrate ne devait pas enseigner la politique à ceux qui s'attachaient à lui avant de leur enseigner la sagesse. (...) Or je sais qu'il en était de même de Socrate : il laissait voir à ses compagnons qu'il était un homme beau et bon et leur faisait les plus belles leçons sur la vertu et tout ce qui regarde l'homme. ».

Xénophon nous informe que Socrate aurait eu une « foule de fervents disciples, Athéniens et étrangers » (60) et qu'il « renvoyait meilleurs ceux qui s'attachaient à lui » (61). Cette notion d'un Socrate « rendant meilleur » apparaît donc également chez Xénophon. Nous l'aborderons sous peu. À la fin du chapitre VI des *Mémorables*, Socrate va jusqu'à avouer qu'il forme à la vertu les futurs hommes d'État. C'est par cette éducation politique qu'il prend soin de la cité :

« Une autre fois encore, Antiphon lui ayant demandé pourquoi, s'il se flattait de faire des hommes d'État, il ne prenait point part à la conduite des affaires, puisqu'il les connaissait, Socrate lui répondit : « Y prendrais-je plus de part,

²⁵ *Mémorables*, I 2, 2-3 (trad. P. Chambry).

Antiphon, en les conduisant moi-même qu'en m'appliquant à former le plus grand nombre possible d'hommes capables de les conduire? »²⁶.

Pour se proclamer maître dans un domaine il faut, chez Xénophon aussi, posséder la technique et le savoir qui le sous-tendent. Seul celui qui maîtrise l'art du commandement pourra commander : « Les rois et les gouverneurs ne sont pas ceux qui portent un sceptre, ni ceux qui ont été choisis par la multitude, ni ceux qui ont usurpé le pouvoir, soit par la violence, soit par la ruse, mais ceux qui savent commander. »²⁷ Bien faire quelque chose renvoie aussi, avec le Socrate de Xénophon, à la nécessité d'avoir étudié et de s'être exercé dans la chose qui nous intéresse (III 10, 14). Parce que le Socrate de Xénophon semble incarner la *basilikê tekhnê* – nous y reviendrons- il peut l'enseigner. Le mystère subsiste toutefois quant à la provenance de ses aptitudes pédagogiques.

Lorsque Socrate s'adresse à Euthydème , au tout début de leur échange, il est affirmé de façon implicite mais claire qu'il se propose comme l'éducateur indispensable du jeune homme. Euthydème prétend tout connaître de l'*art royal* grâce à ses études d'autodidacte. Or le philosophe l'aborde en disant qu'il « est impossible de devenir compétent sans l'aide de bons maîtres et que le talent de gouverner l'État, l'œuvre la plus importante de toutes, naisse de lui-même chez les hommes. »²⁸ Si nous cherchons à identifier la nature du rapport qu'initie Socrate avec le jeune homme en fonction des catégories annoncées de gens ayant besoin d'éducation (*Mém.*, IV 1), nous dirons que l'attitude d'Euthydème correspond à celle conduisant à se glorifier d'un savoir développé de manière, justement, autodidacte. C'est suite à une expérience d'*elenchos* que le jeune reconnaîtra son besoin d'être accompagné par Socrate. Ici aussi, et nous y reviendrons, le maître use de la réfutation comme méthode préalable à l'enseignement. La finale de l'entretien avec Euthydème fournit un exemple de cette dynamique (IV 2, 39-40). Cependant, elle ne consiste pas en la seule méthode d'enseignement à proprement parler dans le témoignage de Xénophon. L'*elenchos* permet de sélectionner les jeunes auxquels Socrate s'adresse. Il en sera question dans le troisième chapitre.

²⁶ *Mémorables*, I 6, 15.

²⁷ *Mémorables*, III 9, 10.

²⁸ *Mémorables*, IV 2, 2.

Socrate discute également la thèse -aussi chère à Platon- selon laquelle l'ignorance s'avère source de nos maux (IV 2, 22). L'éducation servira ici encore à la combattre. Avec Xénophon, Socrate n'est plus ignorant. Il connaît l'art de la réfutation, de l'examen, débusque les vaines prétentions au savoir, « l'ignorance ignorée », mais il sait « autres choses » : « Socrate, le voyant dans ces dispositions, ne le harcela plus et lui expliqua très simplement et très clairement ce qu'il était, selon lui, indispensable de savoir et ce qu'il y avait de mieux à pratiquer. » (40). Encore, « ... tout ce qu'un homme doit savoir, s'il le savait lui-même, il le leur enseignait avec un zèle sans pareil, et pour les choses qu'il ne savait pas suffisamment, il les menait chez ceux qui les connaissaient. » (IV 7, 1).

Conclusions

Est-il possible, à la lumière de tout ce que nous avons exposé, d'établir quelques correspondances entre les témoignages de Platon et de Xénophon? Correspondances grâce auxquelles nous serions en mesure de répondre avec une forme de certitude à l'interrogation centrale des présents mémoire et chapitre: vraisemblablement, Socrate aurait-il enseigné? Et sommes-nous autorisés à croire que son enseignement visait l'acquisition d'aptitudes et connaissances relatives à la vie politique, démocratique? Nous affirmons que oui, Socrate aurait vécu tel un citoyen dont l'existence fut motivée par un intérêt incarné envers l'éducation au pouvoir. Le Socrate le plus difficile à cerner demeure sans contredit le Socrate platonicien. Sa grande ambivalence quant à l'existence de ses compétences de pédagogue et à sa volonté de les assumer nourrit la confusion. Cependant, une mise en parallèle des divers extraits platoniciens et xénophontiens explorés permet quelques conclusions constructives. Une avancée notable semble perceptible.

L'affirmation socratique d'incompétence en matière d'éducation se bute à tant de témoignages contraires qu'elle paraît, suite à notre investigation, amoindrie. En effet, l'*Apologie* platonicienne présente un Socrate incapable d'enseigner quoi que ce soit. Il se dit incompetent, avoue son ignorance et se distingue des sophistes en rappelant qu'il n'a jamais demandé d'argent en échange d'un quelconque enseignement prodigué. Il reconnaît néanmoins que des jeunes s'attachent à lui et cherchent à l'imiter. L'imiter dans quoi? Dans sa manière de remettre ses

interlocuteurs en question, de les examiner, de les mettre à l'épreuve. Par sa simple façon d'être et de vivre, Socrate inspire la jeunesse à agir à sa suite. Bien sûr, il tente de la contenir, mais l'impact a tout de même concrètement lieu. Les Socrate du *Lachès* et du *Lysis* se disent également ignorants dans l'art d'éduquer. Pourtant, dans le *Lachès*, la manière dont vit le vieux philosophe laisse de nouveau présager une capacité, du moins un intérêt bien réel quant aux exigences d'une éducation politique. Ses interlocuteurs nous en informent. C'est comme si, refusant d'avouer toute compétence conceptuelle, cognitive, abstraite ou « académique », le vieil homme se trouvait en quelques sortes « trahi » par la façon dont il mène publiquement sa vie. Ses mots souhaitent nous convaincre d'une absence d'engagement envers l'acte d'éduquer, ses actes montrent un homme dévoué à la cause. Xénophon rejoint Platon et pose le même écart entre les paroles et les agissements du maître une seule fois à l'intérieur des *logoi sokratikoi* étudiés (*Mém.*, I 2, 2-3). Son *Apologie* présente encore un Socrate affirmant avec ferveur et son intérêt et sa compétence en termes de formation de la jeunesse au pouvoir. Le mode de vie du philosophe devient aussi, dans les *Mémorables*, une forme d'influence et d'activité pédagogique. Il est conscient d'enseigner la vertu et tout ce qui regarde l'homme, faisant de son éducation à la vie politique le moteur de son engagement dans et pour sa cité. Mais alors, pourquoi, pourtant, pareilles divergences entre les contenus de chacune des *apologies* consultées?

Pourquoi, tantôt, lors de sa défense, un Socrate ignorant, refusant d'être appelé maître dans l'art de l'éducation au pouvoir, mais néanmoins reconnu pédagogue par ses interlocuteurs et accusateurs? Et, tantôt, un Socrate affichant avec fierté sa passion pour cette même formation au pouvoir? Un Socrate qui sait, compétent? L'argument apologétique suffit-il à rendre compte de ces différences importantes? Et s'avère-t-il si pertinent?

Platon, pour éviter que Socrate soit reconnu comme corrupteur de la jeunesse, évite, pendant sa défense, de lui attribuer le rôle d'éducateur politique. En effet, si la volonté de camper la personne de Socrate comme n'ayant jamais enseigné repose sur le principe « that before a person can held responsible for corrupting another, a causative relationship between the teachings or practices of the alleged corrupter and the faults of the ones allegedly corrupted must be demonstrated » et qu'un « link

would need to be shown between the actions or words of Socrates and the future actions of people with whom he had associated »²⁹, la stratégie de Platon brille peut-être par une plus grande finesse. Socrate ne peut être corrupteur de la jeunesse car il est ignorant et n'a jamais enseigné. Mais cela ne vaut, comme nous l'avons préalablement établi, que si nous nous intéressons exclusivement à l'*Apologie*. De toutes les façons, le dépeindre comme un homme public à l'influence inspirée par un souci de reconnaître sa propre ignorance et celle des autres n'assure en rien sa défense... Socrate revêt alors l'allure de celui qui ose rêver d'une amélioration du genre humain et qui incarne ce rêve par l'attitude du déstabilisateur, en lui-même et chez autrui. Son utilisation abondante de la réfutation semble conduire régulièrement les dialogues vers une aporie* déconcertante, aporie à laquelle nous réfléchirons bientôt. La stratégie apologétique platonicienne et la confusion laissée par les apories consécutives poussent peut-être Xénophon vers un acharnement à montrer (toujours dans son *Apologie*) un Socrate éducateur, compétent. Dans les *Mémorables*, il incarne un vaillant ami de la vertu, capable de se rendre utile à quiconque désireux de s'améliorer, de devenir une meilleure personne. Une chose apparaît alors avec clarté : la stratégie apologétique que chacun des disciples endosse dans son *Apologie* ne s'arrogue pas la même cohérence si on la considère à travers une recherche de constance entre les divers écrits. Le Socrate xénophontien apparaît presque toujours comme cet ami de la vertu, prêt à enseigner son savoir. Or, si Platon désire défendre son maître en niant son rôle et sa compétence, son discours conduit rapidement vers des contradictions, selon qu'on étudie d'autres dialogues.

Se pencher quelques instants sur la question des stratégies apologétiques employées par Platon et Xénophon oblige une brève anticipation sur les contenus des chapitres à venir. Si on songe au fait qu'Alcibiade, pourtant disciple assidu auprès du Socrate de Platon, a participé de la « célèbre tyrannie des Trente », on comprend que Xénophon ait pu décider de l'exclure de ses *logoi sokratikoi*. Mais choisir de mettre en scène Socrate avec un jeune homme dont l'histoire, suite à leurs entretiens, ne dit rien : est-ce là défense plus efficace ? Nous en doutons et rapportons simplement avec Dorion (2004b) que puisque

« Xénophon cherche à évincer Alcibiade de la biographie de Socrate, et qu'Alcibiade est l'exemple même d'une éducation qui a mal tourné, alors que les

²⁹ Scott 2000, p. 17.

entretiens avec Euthydème ont précisément pour but d'illustrer la fécondité de l'éducation socratique, Xénophon était contraint de substituer un autre personnage à celui d'Alcibiade. »³⁰

Ainsi, l'approche xénophontienne s'arroge peut-être, de par la constance, la cohérence et la continuité des propos formulés d'une œuvre à l'autre, une dose supplémentaire « d'efficacité défensive » quant aux accusations portées contre le maître. Platon termine toutefois son *Premier Alcibiade* avec ces mots évocateurs : « [Alcibiade] Oui, c'est bien cela, et je vais commencer dès ce moment à m'appliquer à la justice. [Socrate] Je souhaite que tu y persévères; mais j'ai peur, non que je me méfie de ta nature, mais je vois la force de la cité et je crains qu'elle ne l'emporte et sur toi et sur moi. » (135 e) Faut-il y lire une mise en garde contre les dangers de la corruption? Peut-être, mais certainement pas les traces d'une corruption engendrée par le maître : c'est bien de la cité elle-même que jaillit le danger. Ou de la nature humaine que Socrate parviendrait mal à influencer ?

Les propos socratiques recueillis à même d'autres dialogues platoniciens s'harmonisent désormais plus naturellement avec ce que Xénophon nous a transmis. Soudainement, parfois et étrangement, Platon présente aussi un Socrate ouvertement éducateur. Dans le *Gorgias*, Socrate incarne avec certitude la capacité à former à la vie politique; dans l'*Alcibiade* il convainc le jeune homme de l'absolue nécessité d'un cheminement commun pour l'atteinte de ses objectifs politiques. Le *Théétète* dévoile un Socrate non seulement compétent dans l'art de faire accoucher les « esprits pleins » de toutes sortes de connaissances fausses, mais encore habileté à distinguer les âmes remplies des esprits vides. Nous empruntons ici à Morrison l'appellation « d'expert dans le soin des âmes » pour qualifier Socrate et affirmer qu'il sait assurément reconnaître les potentiels portés par les esprits des jeunes se présentant à lui. Enfin, Platon et Xénophon posent l'acte d'éduquer comme visant à délivrer l'intelligence de sa prétention non fondée à la connaissance, de son ignorance non encore reconnue et source d'erreurs et de maux. Ils rapportent enfin unanimement la compétence socratique à opérer, par le questionnement, l'examen, la mise à l'épreuve, ce processus de délivrance. Finalement, le *Sophiste* dépeint un Socrate dont l'activité pédagogique s'identifierait justement à cette aptitude à

³⁰ Dorion 2004b, p. 242.

examiner l'esprit de ses contemporains dans le but d'y déceler les idées fausses, véritables obstacles à la progression vers la connaissance.

Gary Allan SCOTT propose, dans *Plato's Socrates as educator* (2000), une hypothèse rejoignant clairement nos idées. Selon ses interprétations également, le « cadeau des dieux » que représente Socrate pour la cité ne coïnciderait pas tant avec un rôle de pédagogue « didactique » mais plutôt avec celui d'un simple « provocateur ». Il ne s'agit donc plus tant d'enseigner, mais de faire en sorte que les entretiens ayant lieu sèment la perturbation, provoquent, bousculent. En ce sens, nous pouvons reconnaître avec fermeté l'activité d'éducateur du maître. Mais alors, Socrate aurait définitivement été un élément de subversion dans la cité. Qu'on lui décerne le titre officiel d'éducateur politique ou non, il demeure vrai que Socrate, par ses dialogues, ses interventions a contribué à engendrer un mouvement d'idées au sein de la cité, et un mouvement d'idées relatif à notre capacité à vivre le pouvoir. Et parce que son intérêt naturel le portait vers la jeunesse appelée par ce pouvoir, c'est auprès d'elle que son influence s'est peut-être sentie de manière plus évidente et percutante.

Pour la suite du questionnement

Même si des comparaisons entre les *logoi sokratikoi* platoniciens et xénophontiens légitiment la construction de certaines conclusions, des interrogations perdurent. Si, effectivement, l'on ne peut enseigner que ce que l'on a appris et développé grâce au côtoiement d'un maître, à travers un cheminement intellectuel quotidien; et si Socrate n'a pourtant évolué auprès d'aucun maître : de quel droit ses disciples l'érige-t-il comme authentique possesseur de l'art d'éduquer à la vertu politique? La contemplation d'une mère sage-femme et les rencontres fréquentes avec la pythie* suffisent-elles à créer un homme totalement apte à éduquer de jeunes disciples à la sagesse politique en la délivrant de ses préjugés et prétentions? Auprès de qui Socrate a-t-il constitué ses compétences? Et peut-on ou doit-on croire, accepter que Socrate ait effectivement et hautement participé à l'intégration, dans la tradition grecque, d'une nouvelle méthode pédagogique? Aurait-il véritablement œuvré à l'avènement d'une révolution éducative? La prochaine étape de notre argumentaire contribuera, nous l'espérons, à l'édification d'autres réponses, d'autres

questions et à la solide fondation de cette compétence pédagogique reconnue en Socrate.

Chapitre II

Qui éduquait-il?

*« S'il s'adresse de préférence aux jeunes gens,
c'est qu'il sait la puissance de l'éducation
et que c'est par la jeunesse qu'on peut
renouveler les mœurs d'une nation,
tâche dont il a fait le but de sa vie. »*

Émile Chambry, introduction au *Charmide*

Qui sont les jeunes interlocuteurs de Socrate?

L'étude du rôle d'éducateur de Socrate se trouvera, nous l'espérons, abondamment nourrie et stimulée par un questionnement relatif à la nature des jeunes interpellés. Ceux-ci, selon leur allure, viendront à leur tour, nous croyons, poser un éclairage sur les attitudes pédagogiques incarnées par le maître. Le tout s'inscrivant de plus en plus clairement dans un contexte d'éducation au pouvoir.

Ambition et âge

Platon et Xénophon rapportent quelques caractéristiques semblables. Les jeunes aristocrates Athéniens avec lesquels Socrate discute se situent tous quelque part dans l'adolescence, enfin dans une époque où des interrogations sur le sens de la vie et le rôle à jouer dans la société commencent de jaillir. Moment aussi où des choix décisifs sont à faire, où la conscience, fraîchement éveillée, se nourrit généreusement de tout ce qui la stimule et l'appelle. Nous décidons de privilégier, chez Platon, les entretiens avec Alcibiade, Charmide et Lysis. Avec Xénophon, Socrate interpellera, pour les besoins de notre analyse, Glaucon, Euthydème et Charmide. Mis à part Glaucon, chacun incarne une beauté reconnue et, exceptés Lysis et Charmide, ils aspirent tous ouvertement au pouvoir politique. Exceptés, de nouveau, Charmide, Lysis et Glaucon, chacun prétend posséder des connaissances, des aptitudes pour l'*art royal*. Devant ces prétentions, Socrate usera de la réfutation afin de conduire ses jeunes interlocuteurs vers un désir de connaître davantage. Ce parcours permet l'évolution vers l'idée du Bien*, seul savoir garantissant le bonheur*, du moins avec le Socrate de Platon. Cette question du concept du Bien fera l'objet d'une section ultérieure.

Mais ils n'incarnent pas tous le même moment de l'adolescence. Certains commentateurs laissent sous-entendre le début de la vingtaine pour quelques-uns. Charmide, selon qu'on s'intéresse à lui chez Platon ou Xénophon, n'a pas le même âge. Socrate questionne le premier, plus jeune, à propos de la sagesse; le second, plus vieux, à propos du pouvoir. Le dernier sera le seul individu que Socrate aura jamais encouragé à se lancer en politique (*Mém.*, III 7, 2)! Pourquoi ces différences entre les âges que chacun attribue aux jeunes hommes évoluant auprès du maître ? Si les interlocuteurs s'avèrent toujours plus vieux avec Xénophon, c'est peut-être la manière que développe ce dernier afin de refuser la possibilité de la corruption de la jeunesse par Socrate ? Le Socrate xénophontien invite Charmide à faire de la

politique parce que, non seulement son esprit ne porte aucune prétention quant à l'exercice du pouvoir, mais en l'observant le philosophe a remarqué qu'il possède toute la *dunamis** nécessaire à la fonction politique. Nous approfondirons cette notion de *dunamis* bientôt. Charmide s'avère assez vieux pour se mêler des affaires de la cité³¹. Dans son introduction au *Charmide*, Dorion rappelle avec justesse l'impossibilité pour le Charmide platonicien de se trouver au-delà du début de l'adolescence³². En effet, ce dernier était un tout jeune enfant lorsque Socrate a quitté Athènes. Le voilà de retour dans la cité après trois ans seulement de service militaire. Charmide s'avère probablement l'un des plus jeunes interlocuteurs de Socrate, avec Lysis. Selon le terme grec « *paîs* » désignant « un garçon qui se situe dans une classe d'âge qui commence autour de la puberté, jusqu'à l'apparition de la première barbe, entre douze et dix-huit ans environ »³³, nous saisissons la « classe » d'individus dont Charmide et Lysis font certainement partie. Dorion soutient que Lysis n'avait pas plus de onze ou douze ans lorsque Socrate l'aborda : « Il y a deux arguments qui plaident en faveur d'un âge aussi jeune que onze ou douze ans : 1) la présence de pédagogues chargés de leur surveillance (...) et 2) Lysis doit être au tout début de l'adolescence, avant l'âge de la puberté, car un garçon pubère n'exerce plus, auprès de ses soupirants, un aussi vif attrait sexuel. »³⁴.

Des jeunes doués aspirant à la puissance

Les aspirations au pouvoir ne sont pas formulées clairement par chacun des jeunes avec lesquels Socrate s'entretient. Seuls Alcibiade, Glaucon et Euthydème ont avoué leur aspiration profonde à l'exercice du pouvoir politique. Xénophon parle aussi de Critias : « Ces jeunes hommes [Critias et Alcibiade] étaient de leur nature les plus ambitieux des Athéniens »³⁵. Chacun d'eux manifeste effectivement des ambitions d'ordre politique, ces ambitions- là que le Socrate de Xénophon qualifie « d'oeuvre la plus importante » (*Mém.*, IV 2, 2). Pour le moment, il suffit de comprendre que certains jeunes interlocuteurs de Socrate portent des désirs de grandeur et de puissance. L'importance de leurs préoccupations et l'impact futur de leurs actions sur la cité requiert une éducation sérieuse, laquelle s'appuie sur la

³¹ *Mémorables*, III 7, 1.

³² Dorion 2004a, p. 29.

³³ Brisson 1999, p. 57.

³⁴ Dorion 2004a, pp. 163-164.

³⁵ *Mémorables*, I 2, 14.

basilikê tekhnê étudiée prochainement. Chacun d'eux caresse non seulement des aspirations exigeantes, mais incarne également certains potentiels, talents, dons de la nature. Les jeunes dont Socrate s'éprend et avec lesquels il discute sont des jeunes doués dont les forces exigent d'être guidées, orientées afin qu'elles servent la cité non pas au nom d'intérêts tout à fait personnels et tyranniques, mais bien selon la perspective d'un bonheur collectif. Xénophon le mentionne dans ses *Mémoires* (IV 1,3), les âmes les plus hautement douées s'avèrent peut-être aussi les plus fragiles : « il leur montrait que les natures qui paraissent être les meilleures sont celles qui ont le plus besoin d'être cultivées », parce que le talent immense peut aussi conduire à la corruption et détruire. Scott l'expose aussi :

« Socrates approach youths such as Lysis and Alcibiades at pivotal moments in their lives in an attempt to unsettle them confirms his belief that people with philosophical potential must be gotten hold of at the right time and nurtured in the right direction, or there is a risk that they will be corrupted by a more tyrannical way of life.»³⁶

Les jeunes vivent un moment charnière de leur évolution et s'intéressent au pouvoir. Et ils s'avèrent déjà trop nombreux qui s'affairent au gouvernement de la cité sans disposer des connaissances et aptitudes nécessaires : «... voilà pourquoi tu te jettes dans la politique avant d'être instruit. Et tu n'es pas le seul dans ce cas : il en est de même de la plupart de ceux qui se mêlent des affaires de la république, à l'exception de quelques-uns et peut-être de ton tuteur, Périclès»³⁷. Parce qu'il souhaite prendre soin de la cité et que la majorité de ses dirigeants lui apparaissent tels des ignorants (119 b), Socrate veut diriger leur quête de pouvoir à travers un détour par la sagesse... La souplesse, la malléabilité de leurs âmes, encore fraîchement débarquées dans la vie et l'univers politique, laisse présager une plus grande facilité à engendrer cette conversion. Chaque jeune appréhendé dispose donc de possibilités, de talents prometteurs, mais sans qu'il ait encore réellement ou suffisamment effleuré le domaine de la quête de sagesse :

« ...when Socrates first encountered them, these characters were ready to come of age, but their lives had not yet been informed by the love of wisdom. Since they were not predisposed toward philosophy, Socrates appealed to their desires for power and dominion, linking their aspirations to freedom and making a heightened self-care, accompanied by some kind of knowledge, a condition for the attainment of their goals. In these conversations, knowledge

³⁶ Scott 2000, p. 159.

³⁷ *Premier Alcibiade*, 118 b.

was stressed by Socrates not as the end toward which his counsel points but as a means to the ends his interlocutors already cherish.”³⁸.

Socrate s'avère donc manifestement à la recherche de certaines attitudes. Il se préoccupe des jeunes gens richement doués dans leur âme, «naturellement portés à la vertu»³⁹, capables de philosopher et faisant preuve d'une « qualité intellectuelle » les rendant aptes à recevoir ses propos. Il interroge afin d'apprendre comment se déroule leur croissance, car il a «...plus envie aussi de savoir lesquels, de nos jeunes gens à nous, font penser qu'ils deviennent comme il faut»⁴⁰. Il questionne à savoir «... où en est à présent la philosophie? Et parmi les jeunes gens, y en a-t-il qui se distinguent par leur savoir et leur beauté ou par les deux à la fois?»⁴¹. Socrate fréquente les jeunes gens selon qu'ils leur semblent porter des « cadeaux naturels » ou « puissances naturelles » et expérimenter les conditions indispensables à cet apprentissage philosophique visant une transformation de leurs motivations profondes face à l'exercice du pouvoir. L'aptitude aux apprentissages est visiblement recherchée aussi dans le *Théétète*: « Sache bien, en effet, que de ceux que j'ai jamais rencontrés (...), il n'y en a aucun encore que j'aie senti être d'un naturel aussi merveilleusement bon. Car, être apte à apprendre, comme il serait difficile à un autre de l'être... » (144 a).

Xénophon amorce le quatrième livre de ses *Mémorables* par une description des traits de caractère présents chez les jeunes citoyens qui intéressent particulièrement Socrate. Il mentionne d'abord «...la rapidité à apprendre les matières auxquelles ils s'appliquent; en second lieu l'aptitude à retenir ce qu'ils ont appris et, troisièmement, le désir de connaître tout ce qui met en état de bien administrer une maison, en un mot de manier habilement les hommes et les affaires humaines ». Socrate croyait que « ...des hommes ainsi formés non seulement seraient heureux eux-mêmes et gouverneraient bien leur maison, mais seraient capables aussi de rendre heureux d'autres hommes et des États ». (I, 2) Cependant, tel que Morrison le remarque, l'éducation n'aura d'effets réels que sur le développement du troisième trait :

³⁸ Scott 2000, p. 160.

³⁹ *Mémorables*, IV 1, 2.

⁴⁰ *Théétète*, 143 d.

⁴¹ *Charmide*, 153 d (trad. L-A Dorion).

« Notice that the first two traits differ from the third in being less amenable to education. Although the abilities to learn and to remember can be developed, they are basically a natural gift. Determining whether a young person has either of these traits will therefore be relatively easy. The desire for knowledge varies from soul to soul; and some souls will resist every effort to arouse in them a desire for knowledge.»⁴².

Xénophon spécifie encore que Socrate s'adresse non seulement aux êtres féconds en termes de capacités d'apprentissage, mais également à ceux qui, doués par nature ou par une certaine richesse matérielle, dénigrent la pertinence de l'éducation. À ceux qui, favorisés par la nature, méprisent l'instruction, Socrate démontre que

«...les hommes les mieux doués, qui ont l'âme la mieux trempée et sont les plus actifs dans les entreprises, deviennent les meilleurs et les plus utiles, s'ils ont reçu de l'instruction et ont appris ce qu'ils doivent faire; car ce sont eux qui font le plus de grandes actions; mais, s'ils restent sans éducation ni instruction, ils deviennent les plus mauvais et les plus nuisibles...»⁴³.

Alcibiade incarne probablement un mélange de ces deux types, doué au plan de l'intelligence et de par sa descendance: « tu prétends n'avoir jamais besoin de personne, parce que tu as assez d'avantages, à commencer par le corps et à finir par l'âme »⁴⁴. En fait, l'Alcibiade de Platon est convaincu de la force de ses dons naturels : « Pour moi, je suis sûr que par mes dons naturels je les dépasserai de fort loin. » (119b). Le jeune Charmide de Xénophon est présenté comme «... homme de valeur et beaucoup plus capable que tous les politiques de son temps...»⁴⁵. Socrate l'a vu à l'œuvre et déclare sa compétence. Toutefois, Charmide ne dénigre pas l'éducation, il ne reconnaît même pas en lui-même le potentiel du futur homme politique de sorte qu'il ne porte aucune prétention. Encore, à ceux qui font reposer leurs possibilités sur leurs avoirs matériels, Socrate disait que « c'était folie de croire que, sans instruction, il est possible de discerner les choses utiles des choses nuisibles... »⁴⁶. Le Socrate du *Premier Alcibiade* reconnaît également la véritable richesse au niveau de l'esprit lorsqu'il dit que ce n'est « ...pas non plus en devenant riche qu'on se délivre du malheur, mais en devenant sage. » (134 b).

⁴² Morrison 1994, p. 183.

⁴³ *Mémorables*, IV 1, 4.

⁴⁴ *Premier Alcibiade*, 103 c.

⁴⁵ *Mémorables*, III 7, 1.

⁴⁶ *Mémorables*, IV 1, 5.

Socrate se passionne encore pour les entretiens dialectiques auprès de jeunes convaincus d'avoir reçu la meilleure éducation. Euthydème se révèle le parfait exemple de cette dernière catégorie (*Mém.*, IV 2, 1). Enfin, le cas de Glaucon (*Mém.*, III 6), qui n'a pas encore vingt ans et veut occuper la place publique, semble s'exclure de chacune de ces caractérisations dans la mesure où l'on ne sait rien de ses talents et aptitudes ni de l'éducation reçue. On entrevoit une certaine qualité d'être de par sa parenté avec Platon, sans plus. Xénophon rapporte qu'il se vante de participer prochainement, et de façon significative, à la vie démocratique sans avoir jamais considéré ce que pareil engagement implique. Chose certaine, il vit d'illusion et de prétention, deux éléments extrêmement stimulants pour un passionné de dialectique, voire peut-être d'*elenchos*. Mais comme le jeune homme ne prétend jamais connaître ce dont a besoin un politicien, est-il vraiment possible de parler d'*elenchos*? Non.

Xénophon rappelle que Socrate «... ne traitait pas tout le monde de la même manière... » (*Mém.*, IV 1,3), son intervention variant selon le genre de jeune rencontré. En effet, discourir avec quelqu'un qui aspire déjà à savoir et à apprendre ne peut se dérouler de la même manière qu'un entretien avec quelqu'un comme Alcibiade, imbu des attraits de sa personne, de sa culture et sceptique quant à la valeur de l'instruction. Comment convaincre de la nécessité d'un désir d'apprendre?

« Neither those who think that they are by nature good, nor those who think that wealth is sufficient, desire knowledge. Socrates approach to these two types is designed to provoke in them a desire for knowledge. His strategy is to show them, via argument, that neither native talent nor wealth is sufficient for a successful life.”⁴⁷

La tactique avec quelqu'un comme Euthydème sera différente au sens où le désir d'apprendre existe déjà. Le problème vient du fait qu'il se trompe sur la valeur de son propre savoir. Poursuivre quant au traitement particulier dont bénéficie chacun des jeunes aspirants au pouvoir anticipe sur notre troisième chapitre.

Ampleur de l'aspiration politique

Ainsi que nous le développerons plus loin, il s'agit de convaincre de la nécessité d'un revirement, d'une conversion depuis ses intérêts personnels vers une recherche authentique du bien commun*. Car aspirer à l'*art royal* n'est pas une

⁴⁷ Morrison 1994, p. 184.

mince affaire! Un bref détour (un peu anachronique, nous en convenons, mais tout de même éclairant) par le *Politique* nous rappelle que gouverner c'est apprendre à « élever en commun les hommes »⁴⁸, à se sentir responsable de toute l'humanité : « Quant au soin de la communauté humaine en son ensemble, aucun art ne saurait prétendre plus tôt et à plus juste titre que l'art royal, que ce soin le regarde et qu'il est l'art de gouverner toute l'humanité »⁴⁹. Si le futur gouvernant doit faire preuve d'attitudes précises assurées, c'est qu'il a pour rôle de rendre la cité meilleure et que sans une aptitude à la vertu, il ne peut se charger de cette tâche : « De même, dans une cité et dans toutes les charges et pouvoirs, si l'on manque de vertu, on est condamné à mal faire. »⁵⁰ Le Socrate xénophontien traite également du caractère crucial de la tâche incombant au gouvernant :

« ...ce but (faire de la politique) semble beaucoup plus difficile à atteindre que le premier; car bien que ceux qui s'intéressent à la politique soient plus nombreux que ces artistes dont j'ai parlé, il y en a beaucoup moins qui réussissent. Il est donc évident que ceux qui ont des ambitions politiques ont besoin d'une application plus grande et plus forte que ces artistes. »⁵¹.

Il dit encore :

« ... tu n'aspire pas, je pense, Euthydèmos à cette espèce d'excellence qui fait les bons politiques et les bons économistes, habiles à commander et utiles aux autres comme à eux-mêmes.- C'est cette espèce d'excellence, Socrate, que je désire, et je la désire vivement, dit Euthydèmos.- Par Zeus, dit Socrate, c'est la plus belle qualité et le plus important des arts que tu ambitionnes; car c'est celui des rois et il s'appelle royal. »⁵²

L'éducation à l'*art royal*, art de tous les arts, renvoie à la capacité à bien gouverner l'État, laquelle implique entre autres choses, chez Platon comme chez Xénophon, une capacité à bien se gérer soi-même. La différence dans la capacité à s'administrer soi-même et à gérer l'État n'est plus qu'une affaire de nombre. Platon dit bien : « Il faut donc que tu acquières d'abord la vertu, toi et tout autre homme qui veut commander et soigner non seulement sa personne et ses intérêts privés, mais aussi l'État et ce qui appartient à l'État »⁵³. Xénophon est très clair aussi : «... car le

⁴⁸ *Politique*, 267 d (trad. É. Chambry).

⁴⁹ *Politique*, 276 c.

⁵⁰ *Premier Alcibiade*, 135 b.

⁵¹ *Mémorables*, IV 2, 7.

⁵² *Mémorables*, IV 2, 11.

⁵³ *Premier Alcibiade*, 135 b.

manièrement des affaires privées ne diffère que par le nombre de celui des affaires publiques... » (*Mém.*, III 5, 12). Mais qu'est-ce que cette vertu à acquérir ? Le dernier chapitre sera totalement consacré à la question.

Comment Socrate détermine-t-il le moment de la rencontre? Ou de l'usage du signe divin et de la divination

Nous avons largement exposé les caractéristiques des jeunes hommes auxquels Socrate s'intéresse. Une fois l'intérêt avoué, comment le maître s'y prend-il afin d'entrer en contact, de susciter une rencontre d'ordre philosophique ? La raison pour laquelle il aborde chacun varie encore avec Platon et Xénophon selon qu'on interroge le rapport au *daimonion* ou, plutôt, au « signe divin ». Certains commentateurs ont traduit, à tort semble-t-il désormais, l'expression « *daimôn* » par démon. Dorion (2003) suggère l'usage plus adéquat de l'appellation de « signe divin ». Ainsi, avec Platon, c'est l'absence de « signe divin » qui confirme à Socrate la justesse du moment où établir un premier échange avec Alcibiade : « À présent qu'il ne s'y oppose plus, je viens à toi »⁵⁴. Dans le *Théétète* (151a), la « chose divine » intervient afin de lui indiquer s'il peut renouer ou non le dialogue avec des jeunes l'ayant quitté prématurément. Le « signe divin »⁵⁵ se manifeste également chez Xénophon, jamais toutefois à l'intérieur des *elenchoi* étudiés. La volonté socratique d'aller de l'avant ne tient pas qu'à une absence d'intervention du signe, elle implique le partage d'indications précises : « ...Socrate, lui, parlait conformément à ce qu'il pensait : il prétendait en effet que la divinité lui faisait signe. Il a enjoint à un grand nombre de ses compagnons de faire ceci, de ne pas faire cela, parce que la divinité le lui avait signifié à l'avance... »⁵⁶. La question de l'intervention de la divinité pourrait donner lieu à une réflexion excessivement longue. Cependant, nous nous abstenons de l'entamer ici parce qu'elle exigerait des recours trop fréquents à la *République* de Platon, œuvre à laquelle nous nous référons très brièvement pour cette analyse. C'est là que le Socrate de Platon réfère le plus souvent et le plus impérativement à l'intervention divine pour l'avènement d'un gouvernant sage. En effet, notre décision de concentrer notre réflexion davantage sur

⁵⁴ *Premier Alcibiade*, 103 a.

⁵⁵ *Apologie de Socrate*, 13 (trad. P. Chambry).

⁵⁶ *Mémoires*, I 1, 4 (trad. L-A Dorion).

les *logoi sokratikoi* platoniciens limite l'étude exhaustive de ses écrits de maturité, voire de vieillesse. Il suffit cependant de rappeler que Socrate prônait un juste usage de la divination pour éclairer l'homme dans tout ce qui dépasse ses propres possibilités⁵⁷, qu'il s'entretenait régulièrement avec son « signe divin »⁵⁸ et que l'avènement de l'homme politique juste et sain demeure, avec la *République*, de l'ordre de la grâce, de la dispensation divines. C'est que, et cela sous-tend peut-être une vision un peu pessimiste de la capacité humaine à incarner la vertu, le véritable homme politique, philosophe de Platon et qui s'associe au dieu, n'advierait que sous l'impulsion d'un « miracle ». La condition de son avènement, c'est peut-être la grâce. En fait, une part du travail du futur gouvernant et du gouvernant est d'apprendre à accueillir l'activité divine en lui, l'Inspiration (*epipnoia*), l'Idéal. La vocation politique tient, chez Platon, de la participation au divin. Le gouvernant, c'est «... l'homme supérieur, lui qui possède à l'intérieur de lui-même le principe directeur divin... »⁵⁹. Sans ces quelques hommes divinement inspirés, à travers une quête rationnelle et philosophique de tous les instants, la corruption ne s'effacera jamais de la surface du monde humain :

« Aucune cité, aucune constitution politique, et de la même manière aucun homme, ne deviendra jamais parfait avant qu'une certaine nécessité ne vienne, par l'effet de la chance, confier à ces quelques philosophes, eux qui sont peu nombreux, qui ne sont pas corrompus, eux qu'on traite aujourd'hui d'inutiles, et qu'ils le veuillent ou non, la charge d'une cité, et contraindre la cité de leur obéir, ou avant qu'un authentique amour pour la philosophie véritable, émanant d'une inspiration divine, ne s'empare des fils de ceux qui sont au pouvoir ou qui règnent dans les royaumes, ou encore de ces gouvernants eux-mêmes. »⁶⁰.

Si l'harmonie advient dans l'âme de l'homme et celle de la cité, c'est que la « Muse philosophique » y devient souveraine. Nous nous refusons à discuter davantage la notion de « divinité », discussion hautement intéressante, mais trop vaste pour les courtes ambitions de ce mémoire. Il nous suffit encore de mentionner que chez Xénophon, s'il n'est pas question clairement de grâce divine, Socrate exhorte

⁵⁷ *République*, VI, 500 d (trad. G. Leroux).

⁵⁸ *Premier Alcibiade*, 103 a.

⁵⁹ *République*, IX, 590 d.

⁶⁰ *République*, 499 b-c.

toutefois au dialogue avec la divinité : « On a besoin du secours de la divination, disait-il, si l'on veut bien gouverner les maisons et les États. » Il invite à un rapport équilibré et intelligent à cette divination, disant que « ceux qui ne voient aucune providence divine en ces choses et qui les font toutes dépendre de l'intelligence humaine, sont des fous, mais des fous aussi ceux qui ont recours à la divination pour apprendre ce que les dieux nous ont accordé de discerner par nos propres lumières. »⁶¹ Dans le *Premier Alcibiade*, la connaissance de soi (lire la sagesse) est rendue possible grâce à la présence du divin dans l'âme : « C'est donc au divin que ressemble cette partie de l'âme et, si l'on regarde cette partie et qu'on y voie tout ce qu'elle a de divin, Dieu et la pensée, c'est alors qu'on est le mieux à même de se connaître. »⁶² L'essentiel est certainement de saisir que ce rapport à la divinité ou à « l'Idéal de l'Être pleinement juste et sage » inspire le gouvernant dans ses fonctions. Il sert de modèle de la perfection vers laquelle, toujours et inlassablement, tendre et progresser. Le gouvernant, parce qu'il incarne cette ascension volontaire vers le Bien, risque d'encourager le peuple à sa suite. L'activité politique exige donc une forme d'exercice spirituel, intérieur, comme constituant de la capacité à construire l'harmonie en soi-même et, éventuellement, en la cité. Il convient maintenant de nous pencher sur la nature de la relation, à la fois pédagogique et amoureuse, que Socrate construit avec chacun des jeunes interpellés.

Quel type de relation Socrate établit-il ?

Le Socrate éducateur est un homme d'abord amoureux. Il devient littéralement amoureux de la beauté, d'abord physique puis spirituelle, des jeunes hommes qu'il rencontre. Xénophon et plus abondamment Platon rapportent un Socrate véritablement amoureux et soucieux de l'art de se faire l'ami d'autrui. Sans une compréhension de cet amour, l'essence de la pédagogie socratique à la sagesse continuera de nous échapper. Peut-on accepter que Socrate cherchait en premier lieu à créer, auprès des jeunes dont il s'éprend, une relation strictement amoureuse ?

⁶¹ *Mémorables*, I 1, 7 & 9 (trad. P. Chambry).

⁶² *Premier Alcibiade*, 133 c.

Le point de vue de Xénophon

Xénophon mentionne rapidement que le philosophe se « disait souvent amoureux, mais on voyait bien que ce n'était pas de la beauté des corps qu'il était épris, mais des âmes naturellement portées à la vertu. »⁶³ Encore, Socrate a « ...toujours partagé l'affection de la république pour les citoyens doués d'un bon naturel et passionnés pour la vertu. »⁶⁴. Tout juste avant les débuts de l'entretien avec Euthydème, il rapporte que Socrate « ...avait appris que le *bel* Euthydème avait ramassé un grand nombre d'ouvrages... » (*Mém.*, IV 2,1), sans autre référence à un amour possible. Cependant, la finale du *Banquet* de Platon nous informe d'un lien amoureux suspecté entre Socrate et ce même Euthydème (222b). Avec Glaucon, il n'est pas directement question de beauté ou d'amour, en fait pas vis-à-vis de l'interlocuteur. On peut cependant supposer qu'à cause du lien entre celui-ci et Platon, Socrate aurait pu décider d'intervenir par amour, par amitié pour ce dernier. Même chose avec Charmide. Par contre, Xénophon ajoute ici la reconnaissance, par Socrate, d'une certaine compétence relative à l'art politique en la personne de Charmide. « Voyant que Charmidès, fils de Glaucon, était un homme de valeur et beaucoup plus capable que tous les politiques du temps... » (*Mém.*, III 7, 1), il a choisi de s'adresser à lui. Enfin, il affirme qu'il «... n'y a pas d'enseignement possible avec un maître qui ne plaît pas. »⁶⁵. Dans le chapitre huit du *Banquet*, Socrate discourt longuement sur la nature de l'amour et affirmera que seul l'amour porté à la beauté de l'esprit, de l'âme peut convenir à l'amour véritable, amour dont l'homme libre a besoin (8.23).

Le point de vue de Platon

Platon s'avère nettement plus éloquent quant au type d'amour éprouvé par le maître. : « Pour moi, camarade, je ne sais rien mesurer; (...) Presque tous ceux qui sont à la fleur de l'âge me paraissent beaux. »⁶⁶. Il cherche même à se faire beau, car « il désire être beau pour aller chez un beau garçon » (*Banquet*, 174b). Alcibiade raconte encore : « Vous observez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate

⁶³ *Mémorables*, IV 1, 2.

⁶⁴ *Banquet*, 8. 41 (trad. P. Chambry).

⁶⁵ *Mémorables*, I 2, 39.

⁶⁶ *Charmide*, 154 c.

vers les beaux garçons : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux. »⁶⁷. Bien sûr, la beauté qui l'émeut vraiment procède plus spécifiquement d'une intériorité vivante jointe à la beauté du corps, reconnue, dévoilée grâce à l'exercice dialectique. Mais cet amour pour l'esprit apparaît, du moins selon la Diotime du *Banquet* platonicien, au fil d'un long cheminement auquel Socrate n'est pas indifférent. Son amour de la jeunesse s'associe à l'amour de l'aptitude à philosopher : «... où en était à présent la philosophie? Et parmi les jeunes gens, y en avait-il qui se distinguaient par leur savoir ou leur beauté ou par les deux à la fois? » (153 d).

Après d'Alcibiade, Socrate se montre tout amoureux, à maintes reprises : « ... tu es sans doute surpris qu'ayant été ton premier amoureux, je sois le seul qui ne te quitte pas, quand les autres ont cessé de t'aimer... »⁶⁸. L'amour semble se nourrir de, presque être conditionné ou maintenu par la possibilité d'encourager, d'accompagner le jeune homme dans l'actualisation des ambitions qu'il porte :

« Je parle donc. Si embarrassant qu'il soit pour un amoureux d'entreprendre un homme qui rebute ses amants, il me faut pourtant oser exprimer ma pensée. Moi-même, Alcibiade, si je te voyais satisfait des avantages que je viens d'énumérer et déterminé à t'en contenter toute la vie, il y a longtemps que j'aurais renoncé à mon amour, du moins je m'en flatte. Mais tu as d'autres pensées et je vais te les énoncer à toi-même, et tu reconnaîtras par là que je n'ai point cessé d'avoir les yeux sur toi. » (103 b).

Socrate connaît Alcibiade depuis longtemps, en l'observant, en ayant côtoyé et observé sa famille. Dans le *Gorgias*, l'amour de Socrate pour Alcibiade et la philosophie est encore rapporté (481 d). Avec son *Banquet*, Platon inverse les rôles. En fait, Socrate dévoile publiquement la force de l'amour qu'il éprouve pour le jeune homme (213c-d), mais c'est surtout Alcibiade qui raconte son attachement profond au maître : « Quand je lui prête l'oreille, mon cœur bat beaucoup plus fort que celui des Corybantes et ses paroles me tirent des larmes. » (25 e). Le pouvoir de séducteur de Socrate s'avère si grand qu'il induit ce renversement des rôles :

« Socrate opère ainsi un renversement complet des rôles qui sont traditionnellement ceux de l'homme mûr et du jeune homme dans le cadre d'une relation homosexuelle : alors qu'il appartient habituellement au plus vieux de jouer le rôle de l'amant (*erastês*) et de séduire le garçon qui est

⁶⁷ *Banquet*, 216 d (trad. L. Brisson).

⁶⁸ *Premier Alcibiade*, 103 a.

l'objet de son désir (*paidika*), Socrate, après avoir feint de jouer le rôle de l'amant, devient l'aimé qui se refuse au désir des jeunes qui le pourchassent comme des amants. »⁶⁹.

Pourquoi ce revirement? Nous y arrivons dans un instant. Ici, Alcibiade a besoin du maître pour l'amélioration de son être, pour son éducation : « Rien à mes yeux ne présente plus d'importance que de devenir le meilleur possible et j'imagine que, dans cette voie, je ne peux trouver maître qui soit mieux en mesure de m'aider que toi. » (218d). Cette fois, c'est Socrate qui doute : «... à supposer toutefois que ce que tu dis sur mon compte est vrai et que j'ai le pouvoir que j'ai de te rendre meilleur... » (218d-e). Déjà, il relie éducation avec beauté, « laquelle suscite l'amour »⁷⁰ et laisse poindre une connaissance à propos de la beauté, du moins il porte, incarne quelque chose à léguer à son sujet:

« Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique. Si donc, l'ayant aperçue, tu entreprends de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté, le profit que tu comptes faire à mes dépens n'est pas mince; à la place de l'apparence de la beauté, c'est la beauté véritable que tu entreprends d'acquérir. »⁷¹.

Cette incarnation de la beauté spirituelle par Socrate explique l'amour éprouvé à son égard par les jeunes. L'amour ressenti par Alcibiade ressemble aussi à une « morsure » occasionnée par les discours philosophiques de l'éducateur :

« Moi donc, qui ai subi une morsure plus douloureuse encore et qui ai été mordu là où, selon toute vraisemblance, il est le plus douloureux de l'être, car c'est au cœur ou à l'âme, peu importe le terme que l'on utilise, que j'ai été frappé et mordu par les discours de la philosophie, lesquels blessent plus sauvagement que la vipère quand ils s'emparent d'une âme jeune qui n'est pas dépourvue de talent, et qu'ils lui font commettre et dire n'importe quelle extravagance. »(218a).

Pour Alcibiade, les discours du pédagogue semblent être les seuls capables d'orienter quelqu'un vers l'état du *kalos kagathos* :

«... on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite qu'ils sont on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence (*aretê**), que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on souhaite devenir un homme accompli. » (222a).

⁶⁹ Dorion 2004c, p. 94.

⁷⁰ Brisson 1999, p. 155.

⁷¹ *Banquet*, 218 e.

Les rapports de Socrate à Charmide et à Lysis sont beaucoup plus courts dans le temps et procèdent d'un amour moins profond et assidu, cependant l'envie d'entamer une discussion avec les jeunes hommes pointe depuis la constatation de leurs beautés physique puis spirituelle, car il aime les jeunes âmes « non dépourvues de talent ». L'effet de Charmide est immédiat :

« ...mais celui-ci en particulier m'a paru admirable par sa taille et sa beauté. Tous les autres, m'a-t-il semblé, en étaient amoureux, tant ils furent stupéfaits et troublés lorsqu'il fit son entrée, et de nombreux autres amoureux faisaient partie du cortège qui le suivait. Qu'il fit également de l'effet sur nous, cela n'a rien d'étonnant. Or je m'aperçus, en observant attentivement les enfants, qu'il n'y en avait pas un seul, pas même le plus petit, qui regardait ailleurs, mais que tous le contemplaient comme s'il s'était agi d'une statue.»⁷².

Mais l'intérêt de Socrate ne s'arrête pas à ces considérations purement esthétiques : « Par Héraclès, m'écriai-je, comment résister à un pareil homme, s'il possède encore une seule petite chose? Laquelle? S'il est bien doué du côté de l'âme (...)? » Et voilà à quoi sert l'exercice du dialogue, à contempler la beauté de l'âme qui se dévoile tranquillement : « En ce cas, pour quoi ne déshabillerions-nous pas son âme pour la regarder, avant de contempler la beauté de son corps? » (154 d-e) et la jeune âme promet d'être belle, cette promesse étant associée à l'amour du jeune homme pour la philosophie (155a). Lorsque Socrate accepte d'entrer dans la palestre où il s'entretiendra avec Lysis, il veut savoir « quel est là le beau garçon » (204 b). Cet appel de la beauté oriente vers une discussion afin que Socrate « ...voie si tu [Hypothalès] sais ce qu'un amant doit dire de ses amours, soit à son bien-aimé, soit à d'autres ... » (205 a). Donc, encore une fois, beauté et amour sont au rendez-vous. Lysis se distingue d'entre tous non seulement à cause de sa beauté, mais aussi à cause de son air d'honnête homme. Quelque chose émane de lui qui le donne à voir comme un *kalos kagathos*. Si tel est le cas, il sera donc bien pourvu du côté de l'âme aussi! C'est ce qu'un examen saura définir. L'aventure s'annonce féconde car, une fois de plus, le jeune homme démontre un amour pour la philosophie (214 a).

Il appert clairement, suite à tous ces extraits rapportés, que Socrate désire établir, initier une relation non seulement pédagogique ou philosophique, mais

⁷² *Charmide*, 154 c.

d'abord amoureuse. Comment y parvient-il ?

Comment Socrate séduit-il ses interlocuteurs?

Le point de vue de Platon

Rarement le Socrate platonicien cherche à séduire par l'éloge, usant plutôt de l'*elenchos*. Et lorsqu'il dresse un portrait élogieux d'Alcibiade, on perçoit l'ironie (*Premier Alcibiade*, 103a-104b). Dans le *Lysis*, Socrate semble réticent face aux éloges. La meilleure manière de convaincre un jeune de s'entretenir avec lui s'inscrirait davantage dans un processus réfutatif, où le jeune est invité à reconnaître qu'il a besoin de la présence de Socrate. Ce lien entre amour et réfutation est exprimé : « C'est ainsi, Hyppothalès, qu'il faut s'entretenir avec son bien-aimé : en le diminuant et en le rabaisant, et non pas, comme tu fais, en le gonflant d'orgueil et en le gâtant. »⁷³. Cependant, parce que *Lysis* ne porte aucune prétention à savoir, Socrate ne cherchera pas à le réfuter. La pratique de l'*elenchos* s'unit d'ailleurs à la volonté de charmer, de séduire, de convaincre. Sans l'adhésion du jeune homme à l'exercice de la dialectique, l'éducation politique socratique meurt sans avoir existé. Il devient donc primordial pour Socrate de générer l'envie, le goût, le désir, chez le jeune, de s'entretenir avec lui. En effet, « ...quand on est habile en amour, on ne loue pas le bien-aimé avant de l'avoir conquis : on se méfie de ce qui peut arriver. D'ailleurs, les jolis garçons qui s'entendent louer et vanter, se gonflent de fierté et d'orgueil. »⁷⁴. Pourtant, avec Alcibiade, l'*elenchos* se trouve vraisemblablement précédé d'une série d'éloges contribuant peut-être à consolider l'orgueil, la fierté, la prétention dont fait preuve à maintes reprises le jeune homme : « D'abord, tu te dis que tu es très beau et très grand (...), ensuite que tu appartiens à une des plus vaillantes familles de ta cité... » (104 a). Dorion associe clairement le pouvoir de séduction de Socrate à son usage de l'*elenchos* : « Socrate est un « maître déroutant qui interagit constamment avec ses interlocuteurs et dont la fascination qu'il exerce tient justement, du moins en grande partie, à la façon dont il les confond et les contraint à se remettre en question »⁷⁵. À la toute fin du *Charmide*, nous comprenons que l'adhésion du jeune homme à la méthode d'examen de Socrate repose sur sa

⁷³ *Lysis*, 210 e.

⁷⁴ *Lysis*, 206 a.

⁷⁵ Dorion 2004c, p. 91.

propre réfutation, sur une prise de conscience personnelle et intime de son ignorance quant à la signification et l'incarnation du concept de sagesse⁷⁶.

Le point de vue de Xénophon

Le Socrate de Xénophon admet la pertinence des éloges dans le processus visant à gagner un ami ou un amoureux vertueux, arborant la beauté du corps et de l'âme. Les éloges s'avèrent utiles à condition qu'ils soient vrais, fondés : « Cela revient à dire qu'il faut enchanter les hommes par des paroles qu'ils ne croient pas, en s'entendant louer, qu'on se moque d'eux. »⁷⁷. Seules des rencontres organisées en fonction de véritables affinités permettent l'émergence d'amitiés réelles : «... les bonnes entremetteuses réussissent fort bien à faire des mariages, quand les éloges qu'elles font des personnes sont vrais. » (II 6, 36). L'éloge disant la vérité sur la vertu des individus assure l'avènement d'une forme d'enchantement, devient ce « philtre à consommer, à partager » pour se faire aimer (II 6, 10). Morrison considère le moment des éloges comme une étape fondamentale de la dialectique socratique à l'intérieur de laquelle l'ambition politique est dévoilée et l'attention du jeune captée⁷⁸. Il s'appuie sur le début de l'entretien avec Euthydème dans les *Mémorables* où Socrate fait généreusement l'éloge du jeune homme : « «... je t'admire d'avoir préféré à des monceaux d'argent et d'or les trésors de la science; car tu es évidemment persuadé que l'argent et l'or ne rendent aucunement les hommes meilleurs, tandis que les pensées des sages enrichissent de vertu leurs possesseurs. » Ces paroles firent plaisir à Euthydèmos... » (IV 2, 9). À la fin du livre IV des *Mémorables*, le jeune homme se trouve tout à fait séduit et avoue sincèrement son besoin, son désir de côtoyer le maître assidûment. En fait, c'est l'exercice de l'*elenchos* lui-même qui semble avoir séduit⁷⁹.

Nous avons clairement établi que le philosophe désire d'abord provoquer l'avènement d'une relation amoureuse. Nous savons mieux comment Socrate, à travers les écrits de chacun des disciples convoqués, instaure la relation. Encore faut-

⁷⁶ *Charmide*, 176 a- 176 b.

⁷⁷ *Mémorables*, II 6, 12.

⁷⁸ Morrison 1994, pp. 185-186.

⁷⁹ *Mémorables*, IV 2, 40.

il saisir pleinement pourquoi la nature amoureuse du rapport pédagogique s'affirme comme à ce point essentiel, indispensable.

Pourquoi ce nécessaire rapport amoureux?

Pourquoi ce souci de l'évolution philosophique, d'une éducation au pouvoir doit-il s'associer à un processus de séduction, à un amour ressenti pour et par la jeunesse interrogée? L'idée de la nécessité de l'adhésion du jeune, afin que l'éducation socratique puisse avoir lieu, fournit une piste intéressante. Cette adhésion ne peut advenir sans un désir d'apprendre auprès de Socrate et ce désir surgit du cœur, depuis les dimensions totalement subjective et affective de l'humain. Sans ce désir, cette aspiration à évoluer près du maître, l'éveil à une recherche du pouvoir désormais dirigée par une aspiration à la sagesse consciente, reconnue et assumée ne peut apparaître. La quête philosophique d'une aspiration au pouvoir se mélange ici à cette nécessaire réponse positive à l'invitation lancée par le pédagogue. Car si Socrate s'attarde à la jeunesse intéressée par le pouvoir c'est, comme nous l'avons mentionné dans la section antérieure, parce qu'il veut rendre la cité meilleure. Et cette ambition d'une cité où le pouvoir servirait non pas l'intérêt de quelques-uns mais bien la recherche d'un bonheur collectif exige un détour par la sagesse.

La philosophie elle-même, définie comme amour, désir de la sagesse, renvoie donc encore à une dimension affective. L'amitié réciproque qu'expérimentent Socrate et ses jeunes interlocuteurs contribue à établir cet espace au sein duquel chacun pourra se laisser saisir par le désir de quelque chose de différent, voire de plus grand que le pouvoir lui-même (chez Platon du moins), soit la sagesse. L'amour éprouvé sert également l'activité du maître. En effet, l'âme elle-même du maître, de par sa nature, aurait besoin d'amour et de beauté afin de porter le fruit dont elle est grosse : « Socrate, dit-elle [Diotime], tous les êtres humains sont gros dans leur corps et dans leur âme, et, quand nous avons atteint le terme, notre nature éprouve le désir d'enfanter.»⁸⁰

⁸⁰ *Banquet*, 206 b.

Le point de vue de Platon

Le *Gorgias* raconte un Socrate implorant le « dieu de l'amitié » (519 e) afin d'alimenter la clarté du discours. L'amitié apparaît comme tout à fait essentielle dans l'aptitude à exercer la dialectique. Parce que le véritable ami parle avec franchise, sans gêne ou « fausse honte », parce qu'il ose dire ce qu'il pense authentiquement à Socrate, il permet au processus dialectique d'avoir lieu dans une réelle perspective de recherche d'une vérité associée à la sagesse :

« C'est pourquoi, lorsque je t'entends [Calliclès] me donner les mêmes conseils qu'à tes plus chers compagnons, je n'ai pas besoin d'une autre preuve pour être sûr de ta véritable amitié. Quant à ta franchise et à ton absence de timidité, tu les affirmes hautement (...). Tu ne pouvais en effet me l'accorder faute de science ni par excès de timidité, et tu ne saurais, en le faisant, vouloir me tromper; car tu es mon ami, dis-tu. Notre accord, par conséquent, prouvera réellement que nous aurons atteint la vérité. »⁸¹.

Enfin, cette omniprésence de l'amour s'explique aussi selon qu'on tente de définir l'amitié ou l'amour à l'aide du *Lysis*, du *Premier Alcibiade*, du *Charmide* ou du *Banquet*. Avec le *Lysis*, c'est la *philia* qui permet l'ascension vers le bien, vers cette sagesse dont l'aspirant au pouvoir a besoin. L'objet de la *philia* devient le savoir lui-même et des amis véritables seront utiles l'un à l'autre dans la mesure où ils s'entraideront dans leur recherche du bien, de la connaissance du bien et du mal, la seule, chez Platon, qui rende possible le bonheur. L'amitié authentique a donc lieu entre des individus qui recherchent le *proton philon** (souverain bien) et parviendront progressivement ensemble à une certaine *sophia**. En effet, l'humain tisse des liens avec ce qui lui est apparenté, soit sous le rapport de «... l'âme, ou d'une disposition de l'âme, ou des occupations, ou de l'aspect physique. »⁸². La *philia* la plus élevée, celle-là à laquelle Socrate convie, repose sur une affinité (*oikeïon*) au niveau de l'âme :

«... la forme la plus élevée de *philia* entre les hommes est celle qui se fonde sur l'aspiration commune de leur âme à un bien qui les dépasse, certes, mais qui correspond également, en raison d'un apparentement originel, à leur nature la plus intime, de sorte que ce bien est pour ainsi dire la meilleure part d'eux-mêmes, dont ils auraient (en partie) été dépossédés. »⁸³

⁸¹ *Gorgias*, 487 d-e.

⁸² *Lysis*, 222 a.

⁸³ Dorion 2004a, p.216.

Cette recherche collective auprès d'autrui permet à l'âme d'expérimenter la « plénitude d'une nature (enfin) réconciliée avec elle-même »⁸⁴. Cette explication de l'importance de l'amitié comme amour entre les âmes qui aspirent au bien rend compréhensible le renversement des rôles amoureux qu'opère Socrate avec ses jeunes disciples. Dans cette volonté d'atteindre au bien procédant d'une éducation par l'*elenchos*, la reconnaissance de son ignorance force à éprouver

«... un sentiment d'une lacune eu égard au bien, puisque le savoir et le bien sont étroitement liés. Autrement dit, lorsque Socrate amène un jeune homme à reconnaître son ignorance, il fait naître en lui à la fois le désir du savoir et l'aspiration au bien; mais comme Socrate incarne, aux yeux de ce jeune homme, le savoir et le bien dont il éprouve le manque, il est inévitable que son désir se fixe sur Socrate et qu'il en tombe amoureux.»⁸⁵.

Le rapport au désir devient particulier : Socrate doit le susciter afin de s'assurer de la progression du jeune vers la vertu, tout en s'abstenant de le consommer sexuellement afin qu'il demeure orienté vers la *sophia*. Étrangement, le Socrate ignorant semble disposer d'un savoir quant aux choses de l'amour : « Je ne vauds rien et ne suis bon à rien dans les autres domaines, mais, en vertu de quelque don divin, je sais immédiatement reconnaître qui aime et qui est aimé. »⁸⁶. Ce don divin, souvent présent chez Platon⁸⁷, et qui fonde la soudaine compétence, se retrouve également dans le corpus xénophontien (*Mém.*, II 6,28).

Dans le *Premier Alcibiade*, l'amitié véritable entre les âmes désireuses de devenir meilleures existe aussi (131 d). Mais encore, la présence de l'autre comme interlocuteur attentif devient centrale pour quiconque aspire à évoluer, à apprendre grâce au processus dialectique. L'autre y est dépeint comme ce « miroir » reflétant nos propres pensées, idées; miroir dans lequel nous pouvons contempler notre propre âme et ainsi la connaître. Le dialogue avec l'autre, entendu comme conversation menée entre des gens qui ne sont pas ennemis, qui recherchent ensemble le bien, le meilleur pour eux-mêmes et pour la cité, s'affirme comme outil principal d'une quête de la sagesse. En cela, la dialectique socratique se distingue de l'éristique (querelle, lutte, rivalité, désignant l'art de la controverse se déroulant entre adversaires), de l'antilogique (discussion menée pour le simple plaisir de

⁸⁴ Dorion 2004a, p. 220.

⁸⁵ Dorion 2004c, p. 93.

⁸⁶ *Lysis*, 204 b-c.

⁸⁷ *Banquet*, 177 d & 198 d; *Phèdre*, 257 a (trad. L. Robin).

l'affrontement et de la contradiction⁸⁸) et de la pure rhétorique. Cet extrait démontre clairement la dynamique amicale et capitale de la dialectique suggérée par le maître :

« Réfléchis avec moi. Si ce précepte s'adresse à notre œil comme à un homme et lui disait : « Vois-toi toi-même », comment interpréterions-nous ce conseil? Ne serait-ce pas de regarder un objet où l'œil se verrait lui-même? (...) cherchons donc parmi les objets celui qu'il faut regarder pour voir en même temps cet objet et nous-mêmes? C'est évidemment, Socrate, un miroir ou un objet semblable. (...) un œil qui regarde un autre œil et qui se fixe sur ce qu'il y a de meilleur en lui, ce par quoi il voit, peut ainsi se voir lui-même. (...) et bien, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se reconnaître, devra, n'est-ce pas?, regarder une âme et surtout cet endroit de l'âme où se trouve la vertu de l'âme, la sagesse. »⁸⁹.

Dans cette perspective, l'amitié, par le dialogue, s'avère essentielle au développement de la sagesse. Le dernier chapitre de ce bref mémoire s'attardera à définir le sens du concept de sagesse tel qu'il doit être entendu pour une compréhension de l'éducation politique prodiguée par Socrate. Néanmoins, ce dernier l'identifie dans le *Premier Alcibiade* en termes de connaissance de soi et de justice. Le dialogue définit encore directement l'amitié comme ce qui, dans la cité, est la chose « dont la présence ou l'absence fait qu'elle s'améliore et qu'elle est mieux soignée et administrée » (126 c). Dans le *Charmide*, la dialectique devient le remède par lequel l'humain peut guérir de ses maux : « ...on soigne l'âme grâce à des incantations, et que ces incantations consistent en de beaux discours. C'est ce genre de discours qui engendre la sagesse dans les âmes ; une fois qu'elle y est engendrée et présente, il est alors facile de procurer la santé à la tête et au reste du corps. »⁹⁰. Le Socrate de Platon associe donc l'amitié, l'amour avec l'exercice de la dialectique, lequel permet la recherche de la sagesse indispensable à une pratique saine du pouvoir.

Le *Banquet* et, surtout, l'analyse qu'en fait Luc Brisson révèlent une relation très intime entre l'amour et l'éducation au politique elle-même. Il propose que les rapports amoureux- entendre ici aussi sexuels- entre un homme plus âgé (*erastes*) et un plus jeune (*eromenos*) permettent la transmission d'un patrimoine économique, social, politique. Ils représentent comme un rituel d'insertion dans l'arène citoyenne,

⁸⁸ Leroux 2002, p.623.

⁸⁹ *Premier Alcibiade*, 132 d-133 a.

⁹⁰ *Charmide*, 157 a-c.

publique : « ... les relations sexuelles entre un adulte et un adolescent avaient directement ou indirectement un rôle social, l'adulte ayant pour tâche de faciliter l'entrée de cet adolescent dans la société masculine qui dirigeait la cité sur le plan économique et politique.»⁹¹. La relation homosexuelle admise dans la cité conduit, toujours selon Brisson, soit vers l'action politique ou vers une initiation philosophique culminant en une contemplation du Beau et du Bien en soi. C'est que, tel que le rapporte Agathon, une conviction de l'époque voulait que l'éducation soit considérée comme la «... transmission du savoir ou de la vertu qui passe d'un récipient plein, le maître, vers un récipient vide ou moins rempli, le disciple, par l'intermédiaire d'un contact physique, simple toucher ou pénétration phallique et éjaculation dans l'union sexuelle.»⁹². L'image des vases communicants relate clairement cette idée (175 d) devant laquelle Socrate hésite. Peut-être hésite-t-il parce que l'amant qu'il incarne serait tout à fait chaste, exclusivement spirituel, philosophique? Du moins, c'est ce qu'Alcibiade, dans son éloge, laisse sous-entendre : « Je le jure par les dieux, par les déesses, je me levai après avoir dormi aux côtés de Socrate, sans que rien de plus ne se fût passé que si j'avais dormi auprès de mon père. » (219 c-d). C'est surtout peut-être pour éviter que le désir du jeune ne dévie d'une trajectoire le reliant à la sagesse ?

Brisson suppose encore que Socrate, à cause des propos de Diotime qu'il rapporte chez Platon, établit le moment d'une conversion, d'un passage d'une représentation masculine de l'éducation associée à l'éjaculation à une représentation féminine associée à l'enfantement spirituel dans la Beauté. La relation amoureuse permet alors la transmission d'une connaissance ou d'une attitude, mais à travers l'enfantement de beaux discours sur le savoir et la vertu, à travers la dialectique. Aimer Socrate et être aimé de lui, c'est donc entreprendre une aventure amoureuse construite et rythmée par les discussions, par le désir d'apprendre.

Le point de vue de Xénophon

Le Socrate xénophontien «...s'entend (aussi) à aimer... » (*Mém.*, II 6, 28). On peut penser qu'il sait aimer. Sa connaissance lui vient peut-être davantage de son expérience, car Xénophon tait l'influence divine. Ce dernier rapporte peu de choses

⁹¹ Brisson 1999, pp. 60-61.

⁹² Brisson 1999, p. 11.

sur la relation nécessaire entre amitié et dialectique. Mais si, comme chez Platon, Socrate se dit amoureux des belles âmes et qu'il utilisait avec elles aussi la dialectique comme méthode d'éducation, on peut établir l'existence d'un certain lien entre amitié et apprentissage par la discussion. Si la vertu politique trouve, chez Xénophon, son fondement dans l'*enkrateia** et que celle-ci se développe non pas tant par la dialectique comme plutôt par l'observation d'un maître et la pratique, il est possible, encore une fois, de conclure que l'aspirant à la vertu politique aura besoin de l'amitié éprouvée pour un maître durant le temps de ses apprentissages à ses côtés. Tout ceci anticipe toutefois un peu trop sur le contenu du dernier chapitre. L'idée que le contact physique puisse servir à transmettre un quelconque contenu apparaît rapidement chez Xénophon. Dans son *Banquet*, il fait très brièvement allusion à cette conception de l'éducation en s'adressant à Critobule dont les beaux discours l'ont charmé : «... garde-toi de me toucher tant que tu n'auras pas autant de poils au menton qu'à la tête... » (4.28).

Xénophon se distingue toutefois de Platon en ce qu'il précise un lien de premier ordre entre la capacité à générer des amours et des amitiés saines et l'aptitude à gouverner avec succès. Dans le livre III, Socrate dicte les nécessités et bienfaits relatifs à l'amitié. On peut reconnaître un propos semblable à celui du *Lysis*, comme une forme d'utilité vitale: « Les hommes sont naturellement portés à l'amitié; car ils ont besoin les uns des autres, (...) ils trouvent leur avantage à s'entraider; ils le comprennent, et sont reconnaissants les uns envers les autres. » (21). Plus loin, l'amitié apparaît comme ce qui sauve de l'adversité malsaine, destructrice :

« La nature a mis en eux d'autre part des sentiments d'hostilité. Ayant les mêmes idées sur les biens et sur les plaisirs, ils combattent pour les acquérir et se divisent en partis opposés. L'hostilité naît aussi de la dispute et de la colère, la malveillance de la convoitise et la haine de la jalousie. Et cependant l'amitié, se glissant à travers tous les obstacles, réunit les hommes vertueux; car, grâce à la vertu, ils aiment mieux posséder sans trouble une fortune modérée que d'être maîtres de tout par la guerre; en dépit de la faim et de la soif, ils sont capables de partager sans peine leurs aliments et leurs boissons, et, tout charmés qu'ils sont par l'amour des beaux garçons, ils savent se maîtriser pour ne pas affliger ceux qu'ils doivent respecter. Ils sont capables aussi, non seulement de se garder de la cupidité et de se contenter de leur part légitime de richesse, mais encore de subvenir aux besoins les uns des autres. Ils sont capables aussi d'arranger leurs différends, non seulement

sans se causer de peine, mais encore à leur mutuel avantage, et empêcher la colère de s'emporter à des excès que suivrait le repentir. »⁹³.

Bien sûr cette science de l'amitié au développement de laquelle Socrate semble convier ses interlocuteurs devrait « ...servir également à gagner ceux qui ont la beauté de l'âme et ceux qui ont la beauté du corps. » (II 6, 30). Ces gens qui disposent des deux beautés en leur être apparaissent, selon les propos de Xénophon, comme « d'honnêtes gens ». Le long extrait précédent fait également ressortir cette notion de vertu dont l'amitié rend capable, vertu entendue ici au sens d'un mélange de modération et de maîtrise de soi face à certains plaisirs. Il s'agit certainement d'une idée plutôt utopique, comme il en sera encore question avec Xénophon, à savoir que seuls les gens vertueux accèdent au pouvoir... Et c'est à ces gens honnêtes, vertueux que devrait incomber la tâche des « honneurs publics ». L'amitié s'affirme dès lors comme un ingrédient essentiel pour un juste exercice au pouvoir :

« ... n'est-il pas naturel que les honnêtes gens partagent les honneurs publics, non seulement sans se faire de mal, mais encore en s'aidant les uns les autres? (...) Mais si un homme veut être honoré dans un État pour se mettre lui-même à l'abri de l'injustice et pouvoir prêter à ses amis un appui légitime, et si, devenu magistrat, il essaye de faire du bien à son pays, pour quelle raison un tel homme ne pourrait-il pas s'unir à un citoyen qui lui ressemble? Lui sera-t-il moins facile de servir ses amis, s'il est avec les honnêtes gens, et sera-t-il moins à même de faire du bien à l'État, si les honnêtes gens lui prêtent concours? »⁹⁴.

Les véritables amis, « honnêtes gens », deviennent des alliés précieux afin d'œuvrer au règne du « bien » dans la cité. Savoir aimer, savoir bien s'entourer permet un meilleur gouvernement. Et pour cela, il faut pratiquer soi-même la vertu car «... le plus grand avantage pour celui qui d'un enfant aimé veut se faire un bon ami, c'est qu'il est contraint de pratiquer lui-même la vertu »⁹⁵ :

«... dans les luttes politiques, où les honnêtes gens dominent, on n'empêche pas un citoyen de s'unir avec qui il veut pour le bien général, n'a-t-on pas intérêt, quand on a part au gouvernement, à s'attacher les plus honnêtes gens et à les avoir pour associés et pour coopérateurs plutôt que pour antagonistes? C'est encore une chose évidente que, si l'on a une lutte à soutenir, on aura besoin d'alliés et d'alliés plus nombreux, si l'on a contre soi des hommes de mérite. Et il faut faire du bien à ceux qui consentent à devenir nos alliés, afin d'entretenir leur zèle. » (26-27).

⁹³ *Mémorables*, II 6, 21-23.

⁹⁴ *Mémorables*, II 6, 24-25.

⁹⁵ *Banquet*, 8. 27.

Et l'amitié devient, avec Xénophon aussi, le lieu d'une entraide mutuelle dans l'apprentissage de la vertu :

« D'autres se réjouissent de posséder un beau cheval, un chien, un oiseau; moi je me réjouis, et bien davantage, d'avoir des amis vertueux, et, si je sais quelque chose de bien, je le leur enseigne, et je les présente à d'autres, que je crois capables de les aider à progresser dans la vertu. Je déroule et parcours en compagnie de mes amis les livres où les anciens sages ont déposé leurs trésors. Si nous y voyons quelque chose de bien, nous le recueillons, et nous regardons comme un grand profit de nous être utiles les uns aux autres »⁹⁶.

Conclusions

En quoi les comparaisons opérées principalement entre des extraits de quelques *logoi sokratikoi* platoniciens et xénophontiens, ponctuées de recours à la *République*, au *Politique* et au *Théétète*, font-elles progresser notre réflexion? Que révèlent-elles quant au personnage de Socrate, éducateur politique auprès de la jeunesse athénienne?

Même si, d'abord, l'âge des interlocuteurs varie beaucoup selon qu'on interroge Platon ou Xénophon, ce dernier présente trois jeunes hommes du début de la vingtaine, de la fin de l'adolescence, enfin suffisamment vieux pour prétendre à une activité politique imminente. Platon dresse plutôt le portrait d'un Lysis d'à peine onze ou douze ans et d'un Charmide à peine plus vieux. Seul Alcibiade semble avoir la jeune vingtaine. Platon, ainsi, introduit des personnages beaucoup plus jeunes que Xénophon. Les différences d'âge influencent les dénouements de chacun des dialogues. À cause de leur jeunesse, Lysis et le Charmide platonicien propulsent peut-être plus facilement les entretiens vers l'aporie. Elle explique aussi qu'ils n'aient pas encore formulé clairement une quelconque forme d'aspiration au pouvoir. Sauf dans le cas du Glaucon de Xénophon, la beauté des corps et des âmes de chacun est soulignée. Euthydème, Glaucon et Alcibiade clament ouvertement leur volonté de participer aux assemblées de citoyens, cependant seuls Alcibiade et Euthydème prétendent connaître ce qu'il faut afin d'œuvrer en politique. Eux seuls serviront pour notre prochaine compréhension de la pratique socratique de l'*elenchos*.

⁹⁶ *Mémorables*, I 6, 14.

Pour la suite de notre argumentaire, nous décidons de favoriser l'approfondissement d'une voie comparative entre les cas de l'Alcibiade de Platon et de l'Euthydème de Xénophon. Pourquoi ce choix? Parce que ces deux jeunes hommes montrent déjà un intérêt marqué pour la participation à la vie démocratique de l'époque. Ils sont tous deux âgés d'environ vingt ans. Ils portent une prétention, une ambition, une aspiration avouées à la compétence politique et sont prêts à les défendre. Ils ont néanmoins respectivement construit, fondé, établi leurs idées fondatrices d'un début de désir d'engagement dans la cité sur des expériences et intuitions différentes. Nous interprétons volontairement le moment où Euthydème, Alcibiade et Socrate s'entretiennent comme celui d'un « passage naturel » ou rituel dans la vie sociale. De jeunes, nouveaux citoyens devant le choix d'eux-mêmes dans la cité. L'appel de la réflexion, de la connaissance de soi et des exigences relatives à la construction du sens personnel, amoureux et collectif résonne peut-être alors de façon plus urgente. Enfin, espérons-le.

Socrate témoigne d'un objectif rapporté conjointement par les deux disciples convoqués. Le but précis est nommé : informer les jeunes aspirants au pouvoir, à leur pouvoir de citoyens dans l'Assemblée, dans la cité, dans la famille, la communauté; dans l'âme... les informer de l'existence de la sagesse. Provoquer des conversions depuis des attitudes encore à définir. La provocation à travers plus spécifiquement le moment de l'*elenchos* du processus dialectique : voilà une nouvelle idée, intrigante, développée dans le prochain chapitre.

Nous apprenons quelque chose de trivial et fondamental : l'aspiration politique renvoie à une tâche colossale, pour laquelle une forme d'équilibre, de savoir être, vivre, penser, choisir semble exigée, voire nécessaire. L'essence de la *basilikê tekhnê* commence de se révéler. Désirer connaître et assumer son plein pouvoir s'avère l'aspiration la plus noble, la plus grandiose, la plus « haute » et s'exerce sagement d'abord, idéalement, en soi-même. L'harmonieuse « administration » de soi-même devient le fondement d'une administration garante de justice et de sagesse dans la cité.

Nous apprenons encore que Socrate fait appel à la divinité, au signe divin ou à la pythie concernant tout ce qui relève de l'acte d'éduquer. Bien sûr, jamais pour

des choses possiblement résolues par les seules ressources de la raison... Quant à la manière de référer à la « présence divine », les témoignages de Platon et Xénophon diffèrent encore. Le « signe divin » intervient, mais pas de la même façon. Le Socrate platonicien fait reposer sa décision d'aborder Alcibiade sur l'absence de manifestation de son signe divin⁹⁷. Cette absence vient confirmer que le jeune homme est prêt à entendre son propos. Avec Théétète (151 a), il admettra que cette même absence lui indique avec quels individus, l'ayant quitté prématurément, il lui est permis de renouer. Chez Xénophon, le signe divin n'intervient pas au sein des entretiens étudiés avec les jeunes hommes. D'autres extraits des *Mémorables* (I 1,4) nous informent que celui-ci se manifeste non pas seulement par une absence d'intervention, mais bien en des indications positives et claires. Socrate donne des conseils à ceux qui le côtoient sur la base de sa relation à la « présence divine ». Un bref détour par *La République* a confirmé que le gouvernant juste advient par la grâce d'une dispensation divine. Sans cette « grâce » par laquelle la divinité agit dans l'âme de l'homme, l'homme politique absolument sain ne verra jamais le jour (499 b-c). C'est aussi que, dans le *Premier Alcibiade*, la connaissance de soi n'a lieu que par le miroitement de ce que chacun porte de meilleur en lui, soit la pensée et le divin (133 c). Le Socrate de Xénophon exhorte à la divination et reconnaît que sans un dialogue avec la divinité, l'exercice du pouvoir ne s'avère pas complet⁹⁸, cependant il n'est jamais question de grâce divine. En fait, il montre que, pour l'accomplissement de certaines tâches, le dialogue avec la divinité s'avère essentiel. En I 1,8 des *Mémorables*, il explique que l'issue finale de toute entreprise humaine repose entre les mains des dieux. Enfin, le divin ne participe pas du processus de connaissance de soi, ainsi que le rapporte l'entretien avec Euthydème.

Une histoire d'amour

Les Socrate de Platon et de Xénophon recherchent tous deux la beauté. Ils se montrent sensibles à celle des corps, surtout, étrangement, celui de Platon qui veut même « se faire beau » pour plaire aux jeunes gens. C'est toutefois la beauté des âmes qui attire plus profondément le maître. L'amour qu'il développe pour ses interlocuteurs tient d'un souci de voir leur âme évoluer vers le bien. Quant à cette évolution, Platon s'avère nettement plus éloquent. En fait, Xénophon semble se

⁹⁷ *Premier Alcibiade*, 103 a.

⁹⁸ *Mémorables*, I 1, 7 & 9.

satisfaire de nommer l'amour de l'âme sans trop élaborer. On apprend, avec son *Banquet*, qu'il s'agit de l'amour qui dure, en comparaison avec celui des corps et que seul il convient à l'homme libre. Avec Alcibiade, la préférence pour l'amour de l'âme comme celui qui saura perdurer au-delà des transformations du corps est également affirmé. L'amour entre les âmes qui s'abordent doit exister afin que l'activité pédagogique puisse avoir lieu. En effet, pour nos deux disciples, l'enseignement prendra place seulement si le maître plaît. Avec Platon, l'amour pour le maître rendra possible l'exercice de la dialectique. Pour Xénophon, l'amour pour le maître donnera l'envie de le côtoyer, de l'imiter et d'ainsi développer la vertu nécessaire à l'administration de la cité. La dimension affective de l'acte pédagogique renvoie encore à l'essence même de la philosophie : amour de la sagesse. L'amour ressenti ressemble à l'effet d'une morsure. Alcibiade expérimente cette morsure alors qu'avec Xénophon, c'est Socrate lui-même qui la rapporte⁹⁹. Si Socrate suscite tant d'amour parmi la jeunesse athénienne, c'est, ainsi que Platon et Xénophon en témoignent, parce qu'il incarne l'idéal de « beauté spirituelle » et de sagesse auquel il convie. Cependant cet amour, pour conduire réellement à la sagesse, doit demeurer strictement spirituel.

Comment Socrate parvient-il à séduire? D'abord, Platon présente, avec le *Lysis*, un Socrate qui prétend connaître certaines choses quant à l'art de se faire des amis. Plutôt, son aptitude à favoriser l'amitié, l'amour proviendrait d'un don divin. Ses interlocuteurs lui reconnaissent ouvertement une habileté. Son homonyme xénophontien affirme une compétence, sans recours au dieu. Xénophon rapporte le « Socrate connaisseur » :

« Mais prends courage, Critoboulos, dit Socrate; efforce-toi de devenir bon et, quand tu le seras, mets-toi en chasse et tâche de prendre les hommes bons et beaux. Peut-être pourrai-je t'aider quelque peu dans cette chasse aux honnêtes gens, parce que je m'entends à aimer. C'est merveille de me voir quand je désire être aimé de quelqu'un : je mets toute mon ardeur à me faire aimer à force d'amour, à me faire désirer à force de le désirer, à lui donner le goût de ma société à force de goûter la sienne. Je vois que toi aussi tu auras besoin de cette science, lorsque tu voudras te faire des amis. Ne me cache donc pas les noms de ceux dont tu voudrais devenir ami. Le soin que je mets à plaire à qui me plaît m'a donné, je crois, une certaine expérience de cette chasse aux hommes. » (28-29).

⁹⁹ *Mémorables*, I 3, 13.

Avec son *Banquet*, il proclame Socrate « entremetteur professionnel » entre certains citoyens et la cité elle-même. Il pose ainsi, une fois de plus, le rôle politique de Socrate : « Mais si un homme était capable de mettre des gens en état de plaire à toute la ville, celui-là ne serait-il pas entremetteur accompli? » (4.60) et

«...celui qui sait reconnaître les gens qui doivent s'être mutuellement utiles et qui peut les inciter à se rechercher les uns les autres, celui-là me paraît capable de rendre les villes amies, de bien assortir les mariages, et la possession d'un tel homme est précieuse pour les États, pour ses amis et ses alliés.»¹⁰⁰.

Le Socrate platonicien utilise peu les éloges et le fait avec ironie. Il privilégie surtout l'*elenchos* afin de séduire. Celui de Xénophon use de l'éloge comme d'un moyen servant à favoriser des rencontres entre gens vertueux. Les propos élogieux contribuent à gonfler encore plus l'orgueil des jeunes interrogés et rendent le constat de leur propre ignorance certainement plus pénible. Enfin, pourquoi la séduction et l'amour s'inscrivent-ils avec tant de force dans le processus pédagogique du philosophe?

Ici, les réponses divergent selon qu'on interroge l'un ou l'autre des disciples. L'amitié ou l'amour s'avère absolument indispensable chez Platon afin que la dialectique, opposée à l'éristique, à l'antilogique et à la rhétorique puisse avoir lieu. Une authenticité, une franchise existe dans le dialogue entre amis, lequel sert au dévoilement de la beauté des âmes. Aimer l'autre pour son âme, c'est vouloir favoriser, par la discussion, l'évolution de toute sa personne vers le bien, garant d'un bonheur réel. Développer une amitié avec Socrate, c'est vivre une affinité faisant surgir le désir d'apprendre et d'aspirer au bien. L'ami devient essentiel, avec le *Premier Alcibiade*, afin d'œuvrer à cette amélioration de soi. Le « miroir » qu'incarne l'autre permet d'apprendre à se connaître grâce à une recherche à travers le miroitement de ce que chacun porte de meilleur, soit la pensée et le divin. Sans ce rapport à l'autre, la sagesse entendue au sens de connaissance de soi n'est pas possible. Encore, savoir favoriser l'amitié, c'est s'assurer de travailler à la construction d'une cité harmonieuse, à laquelle la jeunesse pourra s'intégrer. Ainsi que le révèle le commentaire de Brisson (1999) autour du *Banquet*, l'amour sexuel entre les hommes plus âgés et les plus jeunes peut être perçu comme un rituel

¹⁰⁰ *Banquet*, 4.64.

initiatique au monde politique et philosophique. La relation avec un homme plus âgé permet au plus jeune une entrée dans l'univers des citoyens de l'Athènes antique. Bien sûr, ainsi que nous l'avons exposé, ce portrait d'un maître sexuellement engagé envers ses jeunes disciples sied mal au personnage de Socrate.

L'humain qui aspire au pouvoir politique a nécessairement besoin de l'amitié chez Xénophon aussi. Même, ce dernier la relie également à la vertu, cependant en des termes différents de ceux qu'emploie Platon. Le jeune aspirant au pouvoir gouvernera avec succès s'il sait s'entourer des bonnes personnes, c'est-à-dire de personnes vertueuses. Cependant, pour les attirer, il doit développer lui-même la vertu, il doit aspirer lui-même à une modération dans les plaisirs du corps. Soutenu et encouragé, inspiré par des hommes tempérants, par des « honnêtes gens », il pourra gouverner avec davantage de justice. L'homme qui sait bien s'entourer est appelé sage¹⁰¹. Il se facilite l'existence, en quelque sorte, parce qu'il sait se prémunir, dans son environnement immédiat, contre l'adversité destructrice. Il favorise ainsi l'harmonie dans sa vie et dans la cité.

Nous avons à présent une bonne idée de ceux à qui Socrate s'adresse et de l'importance de la *philia* pour que l'éducation et le développement des compétences à l'exercice politique aient lieu. Socrate, contrairement aux sophistes, enseigne grâce à une nécessaire dimension affective :

« C'est une opinion reçue chez-nous, Antiphon, qu'on peut faire de la beauté et de la science un emploi honteux aussi bien qu'un emploi honorable. Quand un homme vend sa beauté pour de l'argent à qui veut l'acheter, on l'appelle prostitué ; mais si quelqu'un prend pour un ami un homme en qui il a reconnu un amoureux vertueux, nous l'appelons un sage. Il en est de même à l'égard de la science : ceux qui la vendent pour de l'argent à qui veut la payer sont appelés sophistes, comme ceux qui vendent leur beauté, prostitués ; mais si un homme, ayant reconnu dans un autre un heureux naturel, s'en fait un ami en lui enseignant ce qu'il sait de bon, nous pensons qu'il se comporte comme il convient à un honnête citoyen.»¹⁰².

Même, l'enseignement ne peut avoir lieu sans affection : « J'ajoute pour ma part qu'il n'y a pas d'enseignement possible avec un maître qui ne plaît pas. » (I 2, 39). C'est d'ailleurs ce que le philosophe reproche à Euthydème : « Il avait appris que le

¹⁰¹ *Mémorables*, I 6, 13.

¹⁰² *Mémorables*, I 6, 13.

bel Euthydème avait ramassé un grand nombre d'ouvrages des poètes et des sophistes les plus réputés, et que, pour cette raison, il se croyait supérieur en savoir à ceux de son âge. » (IV 2, 1). Voyons maintenant par quelles méthodes Socrate forme ses jeunes interlocuteurs.

Chapitre III

*L'elenchos, une méthode socratique d'éducation
au pouvoir?*

*« De tout cela, il faut conclure que la réfutation
est la plus grande et la plus efficace
des purifications,
et nous devons être persuadés
que celui qui se soustrait
à cette épreuve, n'ayant pas été
purifié des plus grandes souillures,
est ignorant et laid par rapport
aux choses où il devrait être
le plus pur et le plus beau. »*

Le Sophiste, 230 e

Notre argumentation démontre, jusqu'à maintenant, combien Socrate s'intéressa à la chose éducative. Auprès de certains jeunes doués et politiquement ambitieux, il déploie ses charmes et aspire à un échange capable de les transformer. Voyons maintenant par quels moyens le vieil homme incarne son rôle d'éducateur. Nous tenterons encore de définir l'essence même de la transformation souhaitée. Il convient, plus précisément, d'exposer les liens existant entre éducation politique, tempéraments des jeunes hommes approchés et *elenchos*.

Quelques rappels

Éduquer, ainsi que nous l'avons établi en nous appuyant sur le *Lachès*, c'est aussi rendre meilleur. Devenir meilleur appelle une libération de l'esprit, une reconnaissance des idées fausses. Commentons à nouveau le passage, dans le *Sophiste*, d'une forme de pédagogie traditionnellement utilisée à l'usage de l'*elenchos*, celui-ci étant alors considéré comme une méthode nouvelle d'éducation, supérieure à l'ancienne. Arriva un jour où « ...certains sont venus, après mûre réflexion, à penser que l'ignorance est toujours involontaire et que celui qui se croit sage ne consentira jamais à apprendre aucune des choses où il s'imagine être habile, et que, par suite, tout en prenant beaucoup de peine, le genre d'éducation qu'est l'admonestation aboutit à de médiocres résultats. »¹⁰³. Or, pour faire voir l'ignorance, libérer l'esprit de ses propres obstacles à la connaissance, il faut l'*elenchos*.

L'*elenchos*, tel que décrit préalablement dans son contexte idéal avec le *Sophiste*, se retrouve-t-il dans les dialogues de jeunesse étudiés? Et si oui, contribue-t-il à rendre meilleur? Même, peut-on s'attendre à ce qu'il ait d'autres effets?

Qu'est-ce que l'elenchos?

La dialectique est un art, celui « ... d'interroger et de répondre, employé au titre d'un instrument d'analyse et de critique de la connaissance. »¹⁰⁴. Monique CANTO-SPERBER donne une description complète du processus :

« La première procédure, dont presque tous les dialogues socratiques donnent une illustration, consiste en une réfutation (ou *elenchos*). Le but de la réfutation socratique est de montrer que la thèse soutenue par l'interlocuteur

¹⁰³ *Sophiste*, 230 a.

¹⁰⁴ Canto-Sperber 1997, p. 211.

conduit à une contradiction. La condition en est que l'interlocuteur accepte de répondre aux questions qui lui sont posées. La méthode employée est simple : elle consiste à tirer les conséquences qui découlent de la thèse en question et à montrer que celles-ci sont incompatibles avec d'autres certitudes du répondant. »¹⁰⁵.

L'*elenchos* prend ainsi forme grâce à la participation active de tous les intervenants au dialogue. C'est qu'il ne suffit pas qu'une série de contradictions aient lieu, il faut aussi que l'interlocuteur reconnaisse lui-même, par ses réponses, qu'il soutient des thèses contradictoires.

Le point de vue de Platon

L'*elenchos* tel qu'utilisé dans des dialogues de jeunesse mais aussi dans le *Théétète* et le *Sophiste*, c'est la méthode d'argumentation par excellence de Socrate par laquelle il réfute les prétentions à la connaissance de ses interlocuteurs. Il exige donc, initialement, une attitude prétentieuse de l'individu face à son savoir et ses possibilités. Plus exactement, l'*elenchos* correspond au moment précis, à même le processus dialectique, de la réfutation. La dialectique réfutative s'exerce tel un dialogue basé sur une série de questions/réponses, déstabilisant l'individu par l'expérience qu'il fait d'une certaine honte devant son ignorance découverte. Il faut encore comprendre que le pédagogue se trouve convaincu de l'ignorance de ses jeunes interlocuteurs en matière de politique et aspire à leur démontrer leur état réel. Afin d'incarner authentiquement l'aptitude à un gouvernement sain, chacun doit, par l'épreuve de l'*elenchos* socratique, évoluer vers l'attitude de l'honnête homme ou *kalos kagathos*.

La pratique de l'*elenchos* s'inscrit dans l'existence du Socrate platonicien comme le cœur même de sa mission dans la cité. La pythie ayant déclaré à Chéréphon que nul homme n'est plus sage que Socrate, ce dernier doute, entreprend de comprendre la teneur des propos et désire faire en sorte que «... la réponse de l'oracle devînt à ses yeux impossible à réfuter. »¹⁰⁶. Il s'élançe donc, visant à discuter avec tous ces gens que la réputation identifie à une quelconque forme de sagesse :

« J'allai trouver un de ceux qui passent pour avoir le plus de sagesse, convaincu que là, plus que partout, je pourrais réfuter la réponse faite à

¹⁰⁵ Canto-Sperber 1997, p. 211.

¹⁰⁶ *Apologie de Socrate*, 22a.

Chéréphon et montrer clairement la chose à l'oracle : Cet homme-là est plus sage que moi; or toi, c'est de moi que tu l'as affirmé! Je procède donc à un examen approfondi de mon homme (point n'est besoin en effet de le désigner par son nom : c'était un de nos hommes politiques), et, de l'examen auquel je le soumis, de ma conversation avec lui, l'impression que je retirai, Athéniens, fut à peu près celle-ci : que selon mon sentiment, cet homme-là avait auprès d'autres, et en grand nombre, auprès de lui-même surtout, une réputation de sagesse, mais point une sagesse réelle. Ensuite, je m'efforçai de lui faire voir qu'il croyait sans doute être sage, qu'il ne l'était pas cependant. Or, à partir de ce moment, je lui devins odieux, ainsi qu'à beaucoup de ceux qui assistaient à notre conversation. Je me faisais du moins, tout en m'en allant, ces réflexions : « Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible en effet que nous ne sachions, ni l'un ni l'autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait pas, tandis que moi, tout de même que, en fait, je ne sais pas, pas davantage je ne crois que je sais! J'ai l'air, en tout cas, d'être plus sage que celui-là, au moins sur un petit point, celui-ci précisément : que ce que je ne savais pas, je ne croyais pas non plus le savoir! »¹⁰⁷.

Le Socrate platonicien dispose d'une sagesse humaine (*anthrôpinè sophia*) qu'il définit comme simple capacité à reconnaître son ignorance. « On peut penser que cette ignorance consciente d'elle-même est une sorte de savoir en ce qu'elle constitue le seul état en lequel une véritable ascension vers la connaissance est possible. Mais elle représente surtout la condition à partir de laquelle distinguer entre vrais et faux savoirs. »¹⁰⁸ Lui-même ne sait rien, sinon qu'il ignore, au plus qu'il se doit de s'examiner tout en examinant autrui. L'impact bénéfique de *l'elenchos* agit autant sur lui que sur ses interlocuteurs. Même, cet impact il le recherche, il le provoque :

« Quelle sorte d'homme suis-je donc? Je suis de ceux qui sont bien aises d'être réfutés quand ils se trompent, et aussi de réfuter à leur tour une allégation inexacte, mais qui n'aiment pas moins à être réfutés qu'à réfuter les autres; je considère même cet avantage comme supérieur, par la raison qu'il est plus avantageux pour un homme d'être délivré du plus grand des maux que d'en délivrer autrui. Rien, en effet, n'est plus funeste à l'homme qu'une opinion fautive sur le sujet dont nous parlons. »¹⁰⁹.

La déclaration d'ignorance oblige, afin de tendre vers une quelconque compréhension des habiletés et vertus nécessaires à l'exercice politique, vers la constitution de quelque savoir, la participation du discours d'autrui. La dialectique

¹⁰⁷ *Apologie*, 21c-d.

¹⁰⁸ Canto-Sperber 1997, p. 206.

¹⁰⁹ *Gorgias*, 458 a.

socratique et son *elenchos* deviennent donc une recherche collective des contenus des concepts à saisir et vivre. Par sa pratique, elle devrait orienter les participants dans le développement d'une intelligence des vertus à acquérir pour un sain exercice du pouvoir politique :

« Je vais donc exposer ce que j'en pense, et si quelqu'un d'entre vous juge que je m'accorde à moi-même une proposition qui ne soit pas vraie, il faut qu'il m'interpelle et qu'il me réfute. Car je ne donne pas moi-même ce que je dis pour une vérité dont je sois sûr : je cherche en commun avec vous, de sorte que si mon contradicteur me semble avoir raison, je serai le premier à lui rendre les armes. »¹¹⁰.

L'âme de Socrate ne porte, selon ses dires, aucun contenu positif, sinon cette aptitude à examiner les jeunes qu'il côtoie et qui lui semblent « dans les affres ». Nous nous autorisons, encore une fois, un recours au *Théétète* :

« Or, à mon métier de faire les accouchements, appartiennent toutes les autres choses qui appartiennent aux accoucheuses, mais il en diffère par le fait d'accoucher des hommes, mais non des femmes, et par le fait de veiller sur leurs âmes en train d'enfanter, mais non sur leurs corps. Et c'est cela le plus important dans notre métier, d'être capable d'éprouver, par tous les moyens, si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire du faux, ou au fruit d'une conception, c'est-à-dire du vrai. Pourtant, j'ai au moins cet attribut, qui est propre aux accoucheuses : je suis impropre à la conception d'un savoir, et ce que beaucoup m'ont déjà reproché, à savoir, que je questionne les autres, mais que moi-même je ne réponds rien sur rien parce qu'il n'y a en moi rien de savant, c'est un fait véritable qu'ils me reprochent. Et la cause de ce fait, la voici : procéder aux accouchements, le dieu m'y force, mais il me retient d'engendrer. Le fait est donc que je ne suis moi-même absolument pas quelqu'un de savant. »¹¹¹.

Cet extrait fait allusion à la maïeutique, méthode socratique d'accouchement des esprits. Or, cette technique impliquant la notion de réminiscence, laquelle n'apparaît que tardivement dans le corpus platonicien, nous ne pouvons, logiquement, l'inclure dans notre analyse. Il nous suffit ici de retenir cette «... capacité à éprouver, par tous les moyens, si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, du faux... » ou à une connaissance véritable. L'extrait nous renseigne encore une fois sur la seule compétence que possède le Socrate platonicien : non pas celle d'être savant, de savoir des choses sur les thèmes discutés, mais celle d'examiner et de faire jaillir les connaissances des autres.

¹¹⁰ *Gorgias*, 506 a.

¹¹¹ *Théétète*, 150 b-d.

À l'intérieur du *Gorgias*, Socrate fait le choix de la dialectique avec son moment réfutatif en opposition à la rhétorique, art oratoire privilégié par les sophistes et politiques du temps. Il distingue cette dernière du dialogue par questions/réponses principalement parce qu'elle agit uniquement comme arme de persuasion sans se soucier de la vérité des propos dont elle cherche à convaincre. Gorgias prétend qu'elle traite des choses «... les plus grandes et les meilleures entre les choses humaines... » (451 d) et qu'elle donne, à celui qui s'y exerce, le plus grand des pouvoirs sur la place publique : «...j'entends le pouvoir de persuader par le discours les juges au tribunal, les sénateurs au Conseil, le peuple dans l'Assemblée du peuple et de même dans toute autre réunion qui soit une réunion de citoyens. Avec ce pouvoir, tu feras ton esclave du médecin... » (452 e). Or, l'homme d'État ne peut pas, pour Socrate, se satisfaire de convaincre de n'importe quoi. Son discours doit favoriser l'émulation du peuple et conduire celui-ci vers le bonheur. Comme il le disait à Alcibiade : « Ce n'est donc pas, excellent Alcibiade, le pouvoir absolu qu'il faut acquérir pour toi, ni pour la ville, si vous voulez être heureux : c'est la vertu. » (135 b). Dans le *Gorgias*, la vertu à acquérir tient principalement de la justice. Sans une pensée et une action juste, l'individu, comme la cité, ne peut atteindre le bonheur.

Les conditions d'existence d'une expérience réfutative ou le choix des disciples

De tous les jeunes hommes interrogés par le maître, lesquels déploient réellement les conditions indispensables à un *elenchos*? Chez Platon, Charmide ne prétend pas savoir et n'affirme aucune aspiration au pouvoir politique. Lysis est présenté comme un jeune homme orgueilleux, difficile à gagner (206 a), mais ne prétendant pas connaître quoi que ce soit relativement au pouvoir, lequel, d'ailleurs, il ne convoite point à cause de son jeune âge. Seul Alcibiade clame haut et fort ses volontés d'accéder au pouvoir politique, en plus d'être convaincu, à tort, de posséder les connaissances nécessaires à une juste administration de l'État. Notre argumentation s'appuie désormais sur le cas particulier des entretiens entre Alcibiade et Socrate, relatés dans le *Premier Alcibiade*.

Les effets de l'elenchos

Alcibiade caresse l'ambition très vive de participer activement au pouvoir politique. Il désire se montrer prochainement devant les Athéniens et les conseiller sur les affaires de l'État, choses qu'il croit connaître réellement (*Premier Alcibiade*, 106 c). Sa prétention à la compétence politique lui vient particulièrement du fait qu'il appartient à une famille puissante reconnue dans le domaine, du cheminement réalisé auprès de Périclès ainsi que des nombreux avantages de sa personne. En effet, il « n'aurait besoin de personne » (103 a) selon Socrate aussi à cause de la beauté de son corps et de son âme. Le jeune homme apparaît comme plutôt imbu de lui-même, orgueilleux, sûr de lui et ne manifeste, a priori, aucun désir ou besoin d'apprendre. Néanmoins, malgré cette absence d'une aspiration à la connaissance, Socrate lui reconnaît une âme abondante et se propose afin d'orienter celle-ci vers l'acquisition de la vertu indispensable au juste exercice du pouvoir. Devant cet Alcibiade convaincu d'être suffisamment bien doué par nature, enorgueilli par la puissance et la richesse de sa parenté au point de mépriser la valeur de l'instruction, Socrate tentera de prouver que «...les natures qui paraissent les meilleures sont celles qui ont le plus besoin d'être cultivées » et qu'il est « folie de croire que, sans instruction, il est possible de distinguer les choses utiles des choses nuisibles... »¹¹². L'*elenchos* permettra, nous le verrons, ces prises de conscience.

Mais comment, suite à la lecture de dialogues aporétiques (*Charmide*, *Lachès*, *Lysis*) oser croire en la capacité de l'*elenchos* à produire quelque résultat pédagogique que ce soit? Dans les faits, en quoi résulte cette dialectique réfutative dont l'objectif est la construction, en commun, des contenus réels des vertus auxquelles chacun doit aspirer? Socrate lui-même, qui semble rempli d'une seule vertu ou habileté, octroyée par la divinité elle-même, échouerait parfois dans ses tentatives d'accouchement des esprits, de conduite d'un examen? Serait-il donc ignorant quant à ce qu'il prétend pouvoir connaître, être ou faire?

« Vois-tu maintenant, Critias, combien j'avais raison de craindre depuis un bon moment et combien j'étais fondé moi-même de ne rien tirer de bon de mon enquête sur la sagesse? Autrement nous n'aurions pas trouvé que la plus belle des choses, de l'aveu de tous, nous est inutile, si j'étais tant soit peu habile à conduire une enquête. À présent, nous voilà battus sur toute la ligne

¹¹² *Mémorables*, IV 1, 3 & 5.

et nous sommes hors d'état de découvrir à quelle réalité le créateur du langage a appliqué ce mot de sagesse. (...) c'est moi qui suis un piètre chercheur. »¹¹³

L'*elenchos*, chez Platon toujours, conduit souvent à des réfutations qui humilient et laissent les partenaires en pleine *aporia*, dans un état de confusion totale. L'entretien avec Alcibiade fournit encore quelques exemples de ce résultat (116 e, 127d), le *Lysis* aussi (223 b). À quoi bon alors centrer l'approche des jeunes Athéniens sur cette méthode? Comment peut-elle diriger vers l'acquisition d'une quelconque vertu ou connaissance? Comment peut-elle orienter avec succès le désir personnel de pouvoir vers la recherche d'un pouvoir pour le plus grand bien de la collectivité, à travers un véritable amour de la sagesse? Le *Premier Alcibiade* propose quelques pistes réelles et fondamentales: il pose l'essence de l'homme dans son âme, laquelle nous faut-il d'abord chercher à connaître avant de se lancer dans quelque entreprise sociale ou politique. Il affirme la véritable sagesse en termes de connaissance de soi et de justice. Le bonheur collectif ne tient pas à l'obtention première du pouvoir, mais plutôt à l'acquisition d'une vertu prise exactement comme sagesse (connaissance de son âme et tempérance) et quête de justice¹¹⁴.

Pourtant, au-delà de cette confusion dans laquelle une dialectique menée par un « ignorant » risque de nous engloutir, l'ignorance elle-même peut être considérée comme un moteur fondamental d'une quête authentique de la connaissance sous-tendant un juste exercice du pouvoir politique. Nous l'avons exposé dans un chapitre précédent, Platon, comme Xénophon, reconnaît l'ignorance comme source des maux humains. Dans la mesure où l'humain apprend à la voir en lui-même, il pourra transformer son action. Platon lui confère, en plus de son caractère répréhensible, une certaine fonction positive.

Dans le *Lysis*, l'ignorance est présentée comme ayant un rôle à jouer au sein de la démarche philosophique. Sans une conscience de son ignorance, comment l'individu pourra-t-il aspirer à savoir?

«Voilà bien pourquoi, nous pouvons également affirmer que ceux qui sont déjà savants, dieux ou hommes, ne recherchent plus le savoir, et que ne recherchent pas non plus ceux qui sont à ce point ignorants qu'ils en sont

¹¹³ *Charmide*, 175c & 176c.

¹¹⁴ *Premier Alcibiade*, 134 c.

mauvais, car il n'y a personne d'ignorant ni de mauvais qui aspire au savoir. Restent donc ceux qui souffrent de ce mal, l'ignorance, mais pas au point d'être devenus irréflechis et ignorants sous son effet. »¹¹⁵

Dans le *Premier Alcibiade*, Socrate distingue l'ignorance à condamner de celle, saine parce que reconnue, nous encourageant à acquérir ce qui nous fait défaut ou à nous soumettre à un expert, un savant selon les besoins :

« Les erreurs de conduite proviennent aussi de cette ignorance qui consiste à croire qu'on sait quand on ne sait pas? (...) Et quand on croit qu'on ne le sait pas, on s'en remet à d'autres? (...) ainsi les ignorants de cette espèce ne font pas de faute dans la vie, parce qu'ils s'en remettent à d'autres de ce qu'ils ignorent ?» (117 d-e).

L'*elenchos*, dans son application idéale, doit susciter une conversion dans l'âme du jeune, une conversion depuis la prétention à connaître jusqu'à la reconnaissance de son ignorance puis au désir renouvelé d'apprendre et de se connaître soi-même davantage. L'usage de l'*elenchos* avec Alcibiade opère-t-il cette conversion? Afin d'agir pour le bien de la population, le gouvernant doit pouvoir maîtriser ses envies égoïstes et tyranniques. Car la tyrannie existe dans le cœur de l'homme, et heureusement les dispositions à la vaincre aussi. C'est d'un apprentissage à se vaincre soi-même dont il est question ici dans toutes ses prétentions et ses désirs égoïstes au pouvoir en général. L'*elenchos* et l'expérience de souffrance, de honte qu'il implique contribuera peut-être à modeler l'âme du jeune à ces attitudes indispensables d'humilité et « d'esprit de service »¹¹⁶. Il convient encore de souligner le caractère privé des échanges prenant place. Peut-être que ces fois-ci, le maître a voulu ménager d'une manière particulière l'amour- propre d'Alcibiade? La honte, l'humiliation encourues par le répondant réfuté sont certainement un peu moins pénibles à supporter sans le regard curieux d'une foule. Dans l'idéal platonicien cependant, l'intensité de la honte provoquée par la réfutation ne devrait pas varier en fonction de la situation publique ou privée de son avènement : « Si l'on me prouvait que je fusse incapable de m'assurer à moi-même et de procurer aux autres ce moyen de défense, je rougirais de m'en voir convaincre devant un auditoire petit ou grand, ou même en tête à tête »¹¹⁷.

¹¹⁵ *Lysis*, 218 a.

¹¹⁶ *Gorgias*, 521 a.

¹¹⁷ *Gorgias*, 522 d.

La conversion d'Alcibiade

Le bel Alcibiade, séduit par les éloges du philosophe, se laisse entraîner à son tour dans un échange dialectique. Ce dernier débute avec une première réfutation. L'état honteux dans lequel se trouve le jeune homme commence de se révéler alors que Socrate l'interroge à propos du « mieux » dans l'art du politique, identifié ici au juste. Alcibiade ne savait pas qu'il ne savait pas et, en cela, portait l'ignorance la plus répréhensible, source des maux humains. Cependant, le jeune résiste. Il a du mal à reconnaître authentiquement son ignorance : « Quoi donc? N'est-ce pas toi qui dis que je suis totalement ignorant du juste et de l'injuste? » (112 e). Son orgueil cède finalement devant la perspicacité du maître : « Ah! par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis et je crois vraiment que j'ai perdu la tête. (...) Je doute à présent de moi-même. » (116 d). Devant les contradictions que ses réponses engagent, il est forcé de reconnaître qu'il n'a jamais constitué que des « opinions flottantes » quant à la justice. L'entretien se poursuit ici aussi avec d'autres réfutations. La cause de ces *elenchos* répétés ne tient pas, avec Alcibiade, d'une croyance encore forte en ses connaissances, mais plutôt d'une prétention à se satisfaire de ses « dons naturels ». En effet, malgré son « état honteux » : « Ô dieux, Alcibiade, en quel état je te vois! J'hésite à le qualifier; pourtant, puisque nous sommes seuls, il faut parler. C'est notre raisonnement qui t'en accuse et toi qui t'en accuses toi-même. Voilà pourquoi tu te jettes en politique avant d'être instruit » (118b), malgré la nécessité de prendre soin de lui qu'il appelle: «... quels sont tes projets? Veux-tu rester dans l'état où tu es à présent ou prendre un peu soin de toi? » (119 a), le jeune homme reste convaincu de sa compétence politique : « Oui, nos politiques, à l'exception d'un petit nombre, me paraissent être des ignorants. (...) Pour moi, je suis sûr que par mes dons naturels je les dépasserai de fort loin. » (119 b). Encore une fois, et contrairement à ce qu'il adviendra avec Euthydème, c'est Socrate lui-même qui doit relever le caractère odieux de la teneur des prétentions échangées par le disciple : « Oh! Oh! Excellent jeune homme, quel propos viens-tu de lâcher? Comme il est indigne de ta beauté et de tes autres avantages! » (119 c) Alcibiade demeure ferme dans « l'égo », l'orgueil ou la fierté qui l'anime. Il s'agit peut-être d'une stratégie apologétique voulant démontrer que l'incarnation, par Alcibiade, de la corruption par le pouvoir et de l'échec de l'éducation socratique dans l'exhortation à la vertu politique ne découle pas tant du maître lui-même que du tempérament du jeune. Cette manière socratique d'encourager la jeunesse ambitieuse à être au fait d'elle-même, de ses propres

capacités à faire coïncider ses aspirations et leur réalisation; cet *elenchos* et la reconnaissance de l'ignorance à laquelle il conduit, voilà autant de moyens, pour Socrate, de s'élever contre toute forme de précipitation.

Lorsque, dans le *Premier Alcibiade*, Socrate invite Alcibiade à « prendre soin de lui », il le convie à devenir, par « l'application et le savoir » (124 a), le « meilleur possible » (124 c), aussi « parfait que possible » (124 e). Il s'agit donc, nous le répétons, de s'assurer que le gouvernant sache s'améliorer lui-même afin d'améliorer, de rendre meilleure la cité entière. L'interaction entre les notions de « soin de soi », d'application et de savoir prendra forme avec le dernier chapitre. Elles deviendront, avec Platon, les bases mêmes de la *basilikê tekhnê*. Pour le moment, Socrate et Alcibiade continuent la discussion afin de comprendre ce que signifie « l'art de bien conseiller » (125 e), lequel les conduit à un questionnement sur la nature de l'amitié. Le jeune se voit confiné à un nouvel échec. Sa prétention se trouve brisée et, cette fois, elle peut porter fruit :

« -Qu'entends-tu par cette amitié ou cette concorde, au sujet de laquelle nous devons être des experts et donner de bons conseils pour être des hommes de valeur (*kalos kagathos*)? Je n'arrive pas à comprendre ce qu'elle est ni chez qui elle se trouve; car il apparaît d'après tes dires que tantôt elle est, tantôt elle n'est pas chez les mêmes personnes.

-Par les dieux, Socrate, je ne sais plus moi-même ce que je dis et je cours grand risque d'être depuis longtemps, sans m'en apercevoir, dans le plus honteux état.

-Ne perds pas courage. Si tu t'étais aperçu de ton état à l'âge de cinquante ans, tu aurais de la peine à prendre soin de toi-même, au lieu que tu es justement à l'âge où il faut s'en apercevoir. »¹¹⁸.

Voilà que cette fois, quelque chose se transforme dans l'attitude prétentieuse d'Alcibiade. Il s'attendrit, s'adoucit dans son orgueil. La honte et l'humiliation, parce qu'advenant une seconde fois, deviennent comme plus douloureuses, au point où il est forcé de reconnaître qu'il a besoin du maître : « Et quand on s'en est aperçu, que faut-il faire, Socrate? Répondre à mes questions, Alcibiade. Si tu le fais et que dieu le veuille, et s'il faut m'en rapporter à ma divination, toi et moi, nous nous en trouverons mieux. Cela ne peut manquer, s'il ne tient qu'à répondre. » (127 e). La suite de la discussion s'élabore, comme avec Euthydème, autour du thème de la

¹¹⁸ *Premier Alcibiade*, 127 d-e.

nécessaire connaissance de soi, thème que nous aborderons spécifiquement dans le quatrième chapitre. Alcibiade se laisse docilement conduire.

Quand Socrate conclut sur la connaissance de soi comme manière de prendre soin de soi, comme élément du processus d'amélioration de soi-même, Alcibiade adhère. Il désire apprendre du maître: «... il me semble que tu as raison, Socrate. Et maintenant, essaye de m'expliquer de quelle façon nous pourrions prendre soin de nous-mêmes.» (132 b). Le dialogue explique alors que ce soin de nous-mêmes dépend de l'usage de la dialectique. Nous y reviendrons. Il se termine avec une exhortation (volontairement utilisée de nouveau) au développement de la vertu (entendue aux sens de connaissance de soi et de justice) comme préalable à l'exercice politique : « Ce n'est donc pas, excellent Alcibiade, le pouvoir absolu qu'il faut acquérir pour toi, ni pour la ville, si vous voulez être heureux : c'est la vertu. » (135 b). L'extrait réitère cette volonté de semer, dans les terres fertiles des âmes passionnées de pouvoir auxquelles Socrate s'adresse, les germes d'un amour pour quelque chose de plus grand, de plus salvateur et de plus guérisseur que le pouvoir lui-même : la vertu, la sagesse. Il postule encore cette relation inaliénable entre le bonheur et la vertu. Cependant, l'essentiel est ici de démontrer l'avènement de la conversion chez le jeune Alcibiade depuis sa forte prétention à la compétence politique jusqu'au besoin de s'éduquer auprès de Socrate. L'indispensable poursuite de la connaissance et de l'application est reconnue et l'aspirant au pouvoir se lie avec urgence au maître :

«-Eh bien, je le dis, mais j'ai quelque chose à y ajouter, c'est que nous risquons désormais de changer de personnage, Socrate, pour prendre, moi le tien, toi le mien; car à partir d'aujourd'hui, c'est moi qui te suivrai et c'est toi qui seras suivi par moi. -En ce cas, mon brave Alcibiade, mon amour sera juste comme celui de la cigogne : après avoir fait éclore en toi un amour ailé, il sera en retour entretenu par lui. -Oui, c'est bien cela, et je vais commencer dès ce moment à m'appliquer à la justice »¹¹⁹.

Et cela, déjà, suffit à rendre Alcibiade meilleur. Cependant, la continuité du dialogue laisse présager la conscience, à travers l'écriture de Platon, du futur auquel Alcibiade se prédisposait peut-être de par sa personnalité. Nous traiterons en conclusion de l'échec, apparent ou réel, du Socrate platonicien à transformer authentiquement l'existence de ses jeunes disciples. Dans un souci de disculper le philosophe, Platon

¹¹⁹ *Premier Alcibiade*, 135 e.

conclut par la bouche de Socrate : « Je souhaite que tu y persévères; mais j'ai peur, non que je me méfie de ta nature, mais je vois la force de la cité et je crains qu'elle ne l'emporte sur toi et sur moi. » (135 e).

Ceci nous invite à considérer l'*elenchos* dans sa dimension « protreptique » alors qu'il «... vise à faire reconnaître à l'interlocuteur réfuté qu'il ne possède pas le savoir, ni par conséquent la vertu qu'il s'imaginait posséder, et qu'il doit dorénavant tout mettre en œuvre, toutes affaires cessantes, pour acquérir le véritable savoir qui seul lui assurera une vie heureuse.»¹²⁰. L'*elenchos* sert ainsi à provoquer le désir d'apprendre, de se retourner vers la nécessité de progresser dans la connaissance, lire la vertu. Ce moment de « revirement » ou de « conversion » est qualifié de *protreptique*, littéralement «... moyen de se tourner vers quelque chose...»¹²¹, ici la nécessité de la connaissance, la sagesse pour Platon. Sans cette conversion, cette adhésion subjective du jeune à la recherche de la sagesse, c'est comme si la rencontre dialectique ne portait aucun fruit... Quels sont les véritables impacts de cette méthode? Notre exposé tentera, progressivement, de les identifier. Ce « revirement » depuis la certitude de son savoir jusqu'à la reconnaissance de son insuffisance, voilà qui pourrait nourrir l'élan d'une pédagogie ?

Morrison offre une réponse attrayante et assez répandue. Socrate la mentionne d'ailleurs dans le *Théétète* (150 b-d). Il croit que le pouvoir ultime de l'*elenchos* ne consiste pas en la possibilité de faire advenir des connaissances objectives, mais plutôt en l'habileté à vérifier si les idées émises s'avèrent vraies ou fausses :

« In his judgments about fertile souls, Socrates can only « guess ». By contrast, for dealing with intellectually pregnant young men, Socrates claims to possess a *technè* – the art of midwifery. The “highest power” of this art of his is the ability to test whether a young man's ideas are false or fertile.»¹²².

Monique CANTO-SPERBER adhère à cette vision. Le revirement s'opère de la fausseté jusqu'à une volonté éclairée de vérité. En fait, elle ajoute que le pouvoir réel de la réfutation a quelque chose à voir avec la connaissance de soi. Chez Platon,

¹²⁰ Dorion et Bandini 2000, p. CXXXVIII.

¹²¹ Canto- Sperber 1997, p. 197.

¹²² Morrison 1994, pp. 202-201.

l'aporie engendrée par les connaissances fausses que porte la jeunesse et que Socrate réfute laisse une marge de manœuvre bien mince à quiconque se lance à la recherche d'une connaissance réellement atteinte, objectivement énoncée. Elle force à considérer la construction des connaissances comme un long processus personnel, où le dialogue avec l'autre permet la progression constante vers la compréhension. L'âme du chercheur se trouve confrontée à elle-même, obligée de se positionner elle-même devant les constats d'ignorance et les prises de conscience. C'est le revirement, la conversion incessante à travers un regard sur la vie qui ne cesse de s'approfondir.

Pour une souffrance transformatrice

L'expérience de l'*elenchos* se définit à travers cette honte que la reconnaissance, la libération et la délivrance des idées fausses sous-tendent. Être éprouvé, être rendu meilleur par le processus de dialectique réfutative, c'est faire l'expérience d'une purification certainement douloureuse quant à nos prétentions sur nous-mêmes et la valeur de notre savoir, purification par laquelle la vérité, dans nos aspirations intimes, nos tentatives de connaissance, de compréhension et d'engagement dans la cité, peut prendre forme. Si la réfutation implique une souffrance, cette souffrance est de l'ordre d'une libération annonçant, à moyen et long termes, plus de joie et de bonheur. Il s'agit donc d'une « souffrance positive », en fait, d'un mal-être occasionné afin de propulser vers un mieux-être spirituel, intellectuel et existentiel. Elle intervient et suscite l'espérance. Cette idée de « souffrance positive » n'est pas sans rappeler la douleur expérimentée lors d'un accouchement physique.

La pierre de touche du revirement vers soi, vers la nécessité de l'instruction et du maître; le moteur de la conversion depuis une attitude prétentieuse, vaniteuse et orgueilleuse vers l'humilité et la reconnaissance de son ignorance, de son insuffisance; l'élan provocateur de cette purification prennent certainement racines dans cette expérience douloureuse de la honte, de l'humiliation. Le jeune souffre de voir ce en quoi il croyait fermement détruit, anéanti. L'accouchement de la vérité sur lui-même, la reconnaissance de son statut véritable d'ignorant s'avère terriblement déroutant. C'est peut-être dans l'intimité du mal-être qu'elle craint et veut taire que la conscience opère le changement. Elle se refuse la perpétuation infinie de la honte

et cherche férocement la direction vers laquelle faire tendre son aspiration au pouvoir. Devant la survie qui commande la fin de l'état d'extrême déstabilisation, le jeune accepte le remède de la connaissance de soi et s'en remet au maître, médecin de son esprit. Ces termes renvoient directement au traitement réservé à l'*elenchos* et à la sagesse dans le *Charmide*. Nous y arrivons rapidement. Dorion résume bien l'essence de la honte expérimentée et réaffirme le rôle pédagogique de l'*elenchos* dans sa version platonicienne:

« l'individu réfuté doit avoir honte de sa propre ignorance, mais il s'agit d'une honte bénéfique, voire salvatrice, puisqu'elle est la première étape de la conversion intérieure qui conduit à la connaissance et, par voie de conséquence, à la vertu et au bonheur. Agent purificateur, l'*elenchos* est un instrument pédagogique, un outil privilégié d'éducation morale. Certes, l'*elenchos* lui-même ne transmet pas la vertu, mais il est néanmoins indispensable à la vertu car l'acquisition de celle-ci suppose l'éradication au préalable, par le moyen de l'*elenchos*, des fausses connaissances »¹²³.

La honte expérimentée peut être de deux ordres : personnel et social. La honte dont il est question ici, celle-là qui donne impérativement l'envie de changer quelque chose à sa situation, voire à son être ou sa pensée, c'est la honte personnelle, éprouvée dans son for intérieur suite à la reconnaissance authentique de son ignorance. La honte ressentie en perdant la face devant un auditoire ne suffit probablement pas, si elle ne s'accompagne d'une honte vraiment intériorisée, à générer un changement d'attitude durable et réel. Socrate l'associe à une « fausse honte » due à la timidité (*Gorgias*, 494 c). Cette expérience de l'humiliation créée par la reconnaissance forcée de son ignorance, voilà qui initie à la sagesse platonicienne en son sens pleinement socratique : « C'est donc en cela que consistent le fait d'être sage, la sagesse et se connaître soi-même : savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. »¹²⁴. Le *Lysis* (218 a-b) abonde dans le même sens. C'est donc découvrir que l'*elenchos* socratique, à travers l'usage qu'en fait Platon, ouvre sur un certain contenu cognitif au-delà de la reconnaissance de l'ignorance. L'éducation au pouvoir par l'*elenchos* assure donc un éveil, chez le jeune, à quelque chose de plus important encore que le pouvoir lui-même : la reconnaissance de l'ignorance certes, mais aussi la nécessité de la réflexion et de la quête de la sagesse, de la connaissance, de la connaissance de soi.

¹²³ Dorion et Bandini 2000, p. CXXXIX.

¹²⁴ *Charmide*, 167 a.

La « douleur prometteuse » associée à la réfutation renvoie à quelque chose de plus grand que le simple fait d'être humilié pendant un entretien. Le processus s'avère tout de même fascinant, peut-être expose-t-il une espèce de loi de l'esprit humain, à la manière de la dialectique hégélienne? Afin de construire l'harmonie, l'amitié, la concorde en soi puis dans la cité; afin d'engendrer du bonheur partout, l'âme doit se faire violence... Une violence, par la réfutation, par le regard critique et lucide sur ses propres prétentions, qui conduit à une paix. Comme si, sans la souffrance, l'humain ne pouvait expérimenter les conversions dont il a besoin. Comme si « l'ordre » dépendait nécessairement d'une bataille douloureuse avec le « désordre » en soi d'abord. Nous reviendrons sur ces notions dans le dernier chapitre. De la souffrance pourraient jaillir les indications à suivre pour produire du bonheur.

En fait, l'*elenchos* peut certainement être perçu comme le moment d'une *crise* essentielle à l'émergence de la sagesse d'ordre politique. Pour mieux cerner le sens de cette tempête à laquelle Socrate soumet ses jeunes interlocuteurs, il est intéressant de s'attarder à l'étymologie grecque du terme « crise ». Bien sûr, l'analyse à partir de dictionnaires connaît des limites. Elle permet toutefois quelque approfondissement du contenu qu'on puisse identifier comme inhérent au processus réfutatif. Les significations de « *Χρινω* » renvoient à l'idée de juger, de séparer, de distinguer, de choisir quelque chose ou quelqu'un de préférence à quelqu'un ou quelque chose d'autre. C'est remettre en question, interroger, expliquer, interpréter puis résoudre en choisissant « le mieux », ce qui convient¹²⁵. Les termes « *κρισις, εως* » s'apparentent encore à la faculté de distinguer, à l'action de choisir, au fait de juger et de décider. Ils laissent sous-entendre une délibération, un dénouement et un résultat¹²⁶. Être ébranlé par l'*elenchos* socratique, c'est expérimenter au plan personnel une crise où un vaste processus de remise en question, de délibération, de procès en quelque sorte, de jugement et de décision doit, idéalement, avoir lieu. C'est développer une méthode afin de préparer l'esprit à sa propre amélioration, à l'amélioration de ce qui est en son pouvoir. Le voilà disposé à accueillir la vertu qui le rendra meilleur. Si l'humain sait gérer ses périodes de crise de manière à ce qu'elles engendrent davantage d'harmonie en lui-même, avec autrui

¹²⁵ Georgin 1961, p. 451.

¹²⁶ Bailly 1913, pp. 511-512.

et avec son environnement, il pourra assurer la bonne garde de la cité. Les crises qui la secoueront ne l'effraieront pas. Il saura les manier constructivement et les utiliser comme des tremplins afin de propulser plus loin ses concitoyens vers la vertu* et le bonheur.

L'inconfort ou le mal-être plus ou moins intense découlant de l'état de crise, éduque sûrement l'individu à cette attitude d'humilité indispensable à l'homme de pouvoir désireux d'améliorer constamment les conditions de bonheur de ses citoyens. Il éduque certainement aussi à cette part de douleur accompagnant la transformation continue et le dépassement des intérêts personnels exigés du gouvernant juste. Aspirer à disposer d'un grand pouvoir implique certains sacrifices reposant sur une capacité à se détacher de ses envies personnelles, de ses désirs immédiats. Le *Gorgias* (491 d) parle d'une maîtrise de soi nécessaire au bon gouvernant, laquelle semble irrémédiablement se développer à travers une part de « souffrance positive » reliée à la reconnaissance de sa propre ignorance et à la privation quant à certains plaisirs et intérêts personnels. L'expérience de l'*elenchos* traduit peut-être cette nécessité de renoncer à ses croyances et préférences personnelles pour favoriser quelque chose de plus universel... d'où la souffrance occasionnée, encore, par le détachement face à certains plaisirs personnels. Souffrance aussi causée par la mort d'idées ou de croyances longtemps importantes sur l'autel de la dialectique et de la recherche « du mieux* », du bien pour la cité. Car l'éducation politique de Socrate engage vers certains périls et n'est pas sans comporter des risques. Le premier d'entre eux est de se montrer prêt à assumer des époques de crise, à laisser partir régulièrement certaines convictions ou tensions vers des intérêts personnels ou des compréhensions particulières des réalités morales et sociales. Sans cet abandon, l'évolution vers le Bien, objectif et inspiration d'une quête de pouvoir de l'ordre de l'universel, devient menacée. Sans cette capacité d'abandon, la sagesse comme recherche incessante de la connaissance ne peut dominer l'exercice du pouvoir.

Rituel de reconnaissance de l'authentique nature du gouvernant

Socrate, à travers son *elenchos*, procède bel et bien à un rituel de reconnaissance de l'authentique nature du futur gouvernant. Et il suggère des pistes claires afin que la conversion du particulier à l'universel puisse avoir lieu. Car il faut se rappeler combien la tâche incombant au gouvernant s'avère exigeante. L'*elenchos*

participe sans doute à la préparation de l'âme de l'aspirant au pouvoir, préparation visant l'éventuelle satisfaction ou atteinte des exigences.

Être puissant, selon l'entretien conduit par Socrate avec Calliclès (aussi aspirant au pouvoir dont la prétention sera réfutée), c'est être le meilleur, être de ceux qui « valent mieux » (*Gorgias*, 489 e). Ceux qui valent mieux, ce sont les sages, ici ceux dont « l'âme vit bien », qui pourront se maîtriser eux-mêmes (491). Et ce sage sera un être raisonnable, seul capable de commander aux autres hommes. Il sait comment être heureux (471 c), ainsi pourra-t-il encourager réellement le bonheur de la collectivité. Il gouverne de manière à rendre les citoyens meilleurs, à les rendre « honnêtes dans leur pensée » car voilà son rôle :

« Ne devons-nous pas, dans les soins que nous donnons à la cité et aux individus, nous préoccuper de rendre les citoyens eux-mêmes les meilleurs possible? Sans cela en effet, selon que nous l'avons reconnu précédemment, tous les autres services que nous pourrions leur rendre seraient vains du moment où l'honnêteté de la pensée manquerait à des hommes appelés à s'enrichir, à exercer le pouvoir ou à disposer d'une puissance quelconque... »¹²⁷.

Selon cette perspective, le gouvernant devient l'éducateur de ses citoyens afin qu'eux-mêmes usent du pouvoir, de la puissance qu'ils développent de manière saine et juste. Socrate interroge Calliclès : « N'auras-tu pas pour unique souci, une fois arrivé aux affaires, de faire de nous des citoyens aussi parfaits que possible? N'avons-nous pas reconnu maintes fois que telle était la tâche de l'homme d'État? » (514 c). En fait, l'homme qui possède véritablement les « vertus politiques » (516 c) rendra nécessairement plus justes ses citoyens, la vertu laissant inmanquablement des traces dans l'action et le mode de vie d'un individu : « Car sa présence en toi [Charmide], si vraiment elle est présente, doit nécessairement susciter une certaine perception, qui est à la source de l'opinion que tu te formes à son sujet, de ce qu'elle est et de ses qualités... » (*Charmide*, 159 a). Mais pour être habilité à tirer la cité en entier toujours devant, dans l'amélioration d'elle-même, le gouvernant doit savoir incarner le processus d'une recherche constante du meilleur d'abord pour lui-même, dans son âme, puis dans la gestion de ses affaires privées. La puissance réelle du bon gouvernant lui vient de ce qu'il sait s'administrer lui-même, gérer ses propres crises avec sagesse et justice. Il devient un être quasi inébranlable, capable de faire face à

¹²⁷ *Gorgias*, 514 a.

l'adversité, à toutes les exigences et situations relevant de l'exercice de la gouvernance étatique. Il sait agir pour le mieux dans l'ensemble de son être, de tout ce qui constitue la sphère privée de son existence et déploie cette compétence jusqu'à la population. Bien sûr, Socrate est déjà conscient du caractère exceptionnel de pareil humain :

« Cependant, Calliclès, si les hommes qui deviennent les plus méchants sont toujours de ceux qui ont le plus de pouvoir, rien n'empêche après tout que, même parmi ceux-ci, il ne puisse se trouver d'honnêtes gens, et il est de toute justice de les en admirer davantage. (...) il s'est rencontré, en effet, et je pense qu'il se rencontrera encore, ici et ailleurs, d'honnêtes gens assez vertueux pour manier selon la justice les affaires confiées à leurs soins. »¹²⁸.

Voilà donc ce à quoi Socrate s'emploie : tenter, par l'éducation et la réfutation, de faire naître quelques-uns de ces hommes authentiquement « honnêtes ». C'est ainsi, comme nous l'avons affirmé dans un chapitre précédent, que le maître cherche à prendre soin d'Athènes.

Le point de vue de Xénophon

Aristippe identifie d'ailleurs les responsabilités du bon gouvernant à de la pure folie : «... il me semble en effet, qu'il faut être fou fieffé, alors que c'est une grosse affaire de se procurer à soi-même le nécessaire, pour ne pas se borner à ce soin et pour s'imposer encore la charge de pourvoir aux besoins de ses concitoyens. Se priver soi-même de tant de choses qu'on désire et se mettre à la tête de l'État pour être traduit en justice, si l'on n'a pas exécuté tout ce que veut la cité, n'est-ce pas là le comble de la folie? »¹²⁹.

Le Socrate de Xénophon éduque. Il accepte l'éloge et l'*elenchos* comme méthodes de séduction. Si Platon intègre l'*elenchos* à ses *logoi sokratikoi* telle une véritable méthode pédagogique prometteuse, Xénophon s'en méfie presque comme d'un fléau à combattre. En fait, il doute de son utilité à rendre l'humain meilleur. Mieux, c'est l'aporie, la confusion et les impasses qu'elle génère qu'il cherche à éviter. Montrer un Socrate qui engendre plus que des apories risque de mieux servir sa défense... Au début des *Mémorables*, le disciple exprime sa méfiance :

¹²⁸ *Gorgias*, 526 a.

¹²⁹ *Mémorables*, II 1, 8.

« Si certaines gens s’imaginaient, comme quelques-uns le disent et l’écrivent en se fondant sur des conjectures, que Socrate excellait à exciter les hommes à la vertu, mais qu’il était incapable de les entraîner loin dans la voie du bien, qu’ils examinent non seulement les questions qu’il posait pour confondre et corriger ceux qui se flattent de tout savoir, mais encore les entretiens qu’il avait chaque jour avec ses disciples, et qu’ils jugent alors qu’il était capable de rendre meilleurs ceux qui cultivaient sa société. »¹³⁰.

En fait, l’*elenchos* existe et est employé avec prudence, mais ne détient pas le monopole dans le processus éducatif. Les entretiens quotidiens du maître fournissent également -voire plus adéquatement- de quoi saisir l’essence de la pédagogie du Socrate de Xénophon. Celui-ci pose deux moments dans le discours, absents du témoignage platonicien (ou à peine suggérés, sous-entendus à la fin du *Premier Alcibiade* et du *Charmide*) : celui de l’*elenchos* et celui des propos didactiques.

Qu’est-ce que l’elenchos?

L’extrait précédent nous en donne la substance : l’*elenchos* du Socrate xénophontien confond et corrige ceux qui se flattent de tout savoir. Morrison entrevoit sept étapes à l’entretien dialectique dont l’*elenchos* n’incarnerait qu’un moment, une fonction précise : « Socrates has it in mind to refute the young man for the first time : to bring him, by means of elenchus, face-to-face with his own ignorance. »¹³¹. Ainsi que nous l’avons déjà rapporté au sein du deuxième chapitre, il se base sur l’entretien avec Euthydème dans les *Mémorables* pour décrire le processus dialectique à partir d’une approche initiale ou moment de la séduction à l’intérieur duquel l’ambition politique est dévoilée et l’attention du jeune captée. La quatrième étape consiste en un premier *elenchos* comme tel, suivi d’autres examens ou réfutations où le recours au « Connais-toi toi-même » est de mise. Si Socrate continue de conduire Euthydème à travers une remise en question, c’est qu’il «... wishes to test Euthydemus, and that requires toughness. No guidance, no encouragement, just refutation and aporia.»¹³². Cette conjoncture vise peut-être à encourager davantage l’adhésion encore plus totale à ce que propose Socrate ? C’est du moins ce que Morrison (1994, p. 186) et Dorion (2000, p. CLXX) soutiennent. Mais l’aporie n’a pas, ici, le dernier mot. Finalement, le dialogue se conclut avec

¹³⁰ *Mémorables*, I 4, 1.

¹³¹ Morrison 1994, p. 186.

¹³² Morrison 1994, p. 188

l'acceptation du jeune comme son disciple. Dès lors que Socrate comprend que le jeune citoyen dispose bien du caractère nécessaire à la poursuite de ses apprentissages dans l'univers du politique, il change d'attitude. Il ne l'embêtera plus et s'attardera à lui transmettre tout ce qu'il sait. Le maître n'a pas tant cherché, peut-être, à séduire qu'à « éprouver » afin de sélectionner.

Avec Xénophon, le pédagogue n'est investi d'aucune mission divine. *L'Apologie* nous présente un Socrate en accord avec l'oracle, un discours où l'*elenchos* brille par son absence. Aucune trace du doute. Pas question d'entamer un long examen auprès d'autrui et de lui-même :

« Qui connaissez-vous qui soit moins asservi que moi aux appétits des sens, plus libre que moi, qui ne reçois de personne ni présent ni salaire? Qui pourriez-vous raisonnablement considérer comme plus juste qu'un homme qui s'est si bien accommodé à sa fortune qu'il n'a besoin de rien de ce qui appartient à autrui? »¹³³.

Socrate converse avec les jeunes aspirants au pouvoir simplement parce qu'il aime l'éducation et se préoccupe de la vie politique de son temps. De plus, il ne déclare jamais explicitement son ignorance. La sagesse incarnée par le pédagogue n'est pas de l'ordre de la reconnaissance de son ignorance. Elle s'inscrit en son être davantage comme une capacité à vivre avec modération, capacité contenue sous le concept d'*enkrateia*. D'ailleurs, Socrate, ici, n'est pas ignorant, il sait des choses.

La profession d'ignorance peut, peut-être, se percevoir de manière ironique à l'intérieur d'un passage des *Mémorables*. En I 2, 36, Socrate feint devant Chariclès une ignorance enfantine frisant davantage la moquerie que la réelle absence de compréhension, compétence ou connaissance. Il semble se jouer totalement de son interlocuteur. Il faut cependant reconnaître que c'est plus souvent par ses actes que par ses paroles que Socrate témoigne de ce qu'est, pour lui, la justice :

« Comment Hippias? dit Socrate; tu n'as pas remarqué que je ne cesse pas de faire voir ce qui me paraît juste? (...) À défaut de la parole, dit Socrate, je le fais voir par mes actes. Ne crois-tu pas que l'acte est plus convaincant que la parole?- Beaucoup plus, par Zeus; car beaucoup disent des choses justes et font des injustices; mais en faisant ce qui est juste, on ne saurait être injuste. »¹³⁴.

¹³³ *Apologie de Socrate*, 16.

¹³⁴ *Mémorables*, IV 4, 10.

Plus loin dans le dialogue, Socrate définira la justice en laquelle il croit. Il apparaît encore plus sûr de lui que chez Platon. Cependant, en ce qui a trait à l'incarnation de la vertu de la justice, Xénophon et Platon s'accordent pour rappeler combien la vivre fut, pour le maître, la plus grande marque de sa vertu. Dans *l'Apologie* platonicienne, il déclare encore :

« Mais, si durant toute mon existence telle a été, je pense, ma conduite publique, c'est ce même homme aussi que je me montrerai dans ma conduite privée, n'ayant jamais cédé à personne contrairement à la justice, ni à aucun de ceux que mes calomnieurs prétendent avoir été mes disciples, ni à un autre. »¹³⁵.

Chez l'un comme chez l'autre, toute compréhension de la vertu conduit à l'acte, doit transformer visiblement l'existence. D'ailleurs, il s'agit surtout de la vivre, cette vertu. Là réside la preuve irréfutable du caractère vertueux :

« ...il [un citoyen, un Athénien devant le tribunal] possède cet autre moyen de défense que tu [Calliclès] lui as toi-même reconnu à plusieurs reprises, qui est de n'avoir aucune faute à se reprocher, en paroles ou en actes, ni envers les dieux ni envers les hommes; car cette manière de se défendre soi-même (...) est la meilleure de toutes.»¹³⁶.

La déclaration socratique d'ignorance s'enveloppe ici d'une tout autre substance. Plusieurs commentateurs ont déjà affirmé que le Socrate de Xénophon n'est tout simplement pas ignorant¹³⁷. Même, Socrate sait des choses, par exemple sur la piété (IV 6, 2-4), sur l'amitié (II 4,6), sur la justice (IV 4 & IV 6, 5-6), sur le courage (III 9, 1-3 & IV 6, 10-11), sur la modération (III 9, 4) et sur la beauté (III 8, 4-10). Parce que Socrate sait, nous sommes ici informés d'un paramètre essentiel à la compréhension de l'utilité de *l'elenchos* chez le Socrate xénophontien : la dialectique n'a plus à intervenir comme une recherche collective du sens d'une vertu dont on a besoin. Elle sert strictement, comme nous l'établirons prochainement, à débusquer les prétentions fausses à la connaissance, à démontrer aux jeunes leur propre ignorance et à sélectionner les esprits aptes à recevoir les enseignements du maître. Dans les faits rapportés au sein des écrits xénophontiens étudiés, jamais Socrate ne parle de son rôle « d'accoucheur des esprits ». Le fait qu'il soit lui-même porteur de certains savoirs implique qu'il transmette des connaissances à des

¹³⁵ *Apologie de Socrate*, 33 a.

¹³⁶ *Gorgias*, 522 d.

¹³⁷ Robin 1910, p.42; Vander Waerdt 1993, pp.40-41; 1994, p. 12.

disciples prêts à se laisser « remplir ». L'approche didactique du Socrate de Xénophon est ici nommée.

L'absence d'aveu d'ignorance chez Xénophon correspondrait, selon Dorion (2000), Morisson (1994) & Vander Waerdt (1993, p. 41), à une stratégie apologétique. En effet, soumettre les jeunes Athéniens à un examen conduisant à l'aporie, à la confusion et à la colère, n'est-ce pas suffisant afin de cautionner l'accusation de corruption de la jeunesse? Morisson associe l'usage de l'*elenchos* chez Platon à une influence « nihiliste » : « ... the thought was either that Socrate's probing, critical spirit had a kind of nihilistic influence on the young, relaxing the hold that traditional values might have on them and thus allowing the baser human impulses to take over .»¹³⁸. Montrer un Socrate qui ne professe jamais son ignorance, c'est peut-être chercher à le disculper de tout tort possiblement causé à la jeunesse de son époque. C'est relater qu'il aura contribué à la construction d'un ordre social et non à la naissance d'une pensée politique déstabilisée, déroutante, subversive. C'est désirer d'éviter le piège de l'aporie. C'est vouloir plus que l'aporie. C'est peut-être croire que la dialectique réfutative de Platon conduit souvent à un « rien » dangereux et travailler intentionnellement afin d'obtenir des résultats, disons, plus « positifs ». Dorion soutient abondamment cette stratégie apologétique :

«...il s'agit avant tout de montrer que Socrate, loin d'avoir corrompu ses compagnons, leur a au contraire rendu le plus grand service, puisqu'il les rendait vertueux. Or, Xénophon considère qu'il n'y a rien à attendre de l'ignorance, fût-elle l'ignorance très particulière que Platon attribue à Socrate, de sorte qu'un maître qui proclame son ignorance ne saurait faire progresser ses compagnons sur le chemin de la vertu. Si Xénophon rejette la position platonicienne qui consiste à assimiler la « sagesse humaine » à la prise de conscience de sa propre ignorance, c'est probablement parce qu'une telle position complique singulièrement la tâche de ceux qui cherchent à disculper Socrate d'avoir exercé une mauvaise influence sur les jeunes. Comment celui qui proclame son ignorance peut-il être certain que sa compagnie n'est pas funeste ou dommageable aux jeunes qui l'entourent? »¹³⁹.

Il appert que seule cette perspective apologétique réussit à expliquer les divergences cruciales entre les représentations que nous proposent Platon et Xénophon du statut du Socrate éducateur. Les deux disciples ne s'entendent pas sur l'état d'ignorance ou

¹³⁸ Morisson 1994, p. 182.

¹³⁹ Dorion et Bandini 2000, pp. XCIII-XCIV.

de compétence du maître. Cependant, leurs points de vue convergent quant à l'urgence de repousser les limites de l'ignorance à l'intérieur même des esprits interrogés. Oui, l'éducation de jeunes hommes comme Alcibiade et Euthydème procède absolument d'un désir de « casser » les prétentions fausses et vaniteuses à la connaissance.

Les conditions d'existence d'une expérience réfutative ou le choix des disciples

Xénophon dévoile dans son livre IV des *Mémorables* le déroulement idéal, avec Euthydème, de l'éducation socratique. Il s'avère le seul dont la prétention convient à l'exercice, prudent, de l'*elenchos*. En effet, si le Socrate de Xénophon invite Charmide à prendre part aux activités de la cité, ce dernier n'exprime aucun désir face au pouvoir politique et n'arbore aucune prétention à connaître. Glaucon désire ardemment participer à l'exercice du pouvoir, mais n'affiche aucune conviction quant aux connaissances qu'il porterait. Enfin, seul Euthydème affiche son intérêt pour l'*art royal*, se glorifiant à la fois des connaissances acquises sans le support d'aucun maître.

Euthydème tire sa prétention à une compétence politique du savoir qu'il accumule en tant qu'autodidacte. Sa soif d'apprendre le distingue nettement d'Alcibiade. Il s'inscrit dans cette catégorie de gens qui «... pensaient avoir reçu la meilleure instruction et se glorifiaient de leur savoir.»¹⁴⁰, sans jamais avoir évolué auprès d'un maître réputé, élément pourtant absolument essentiel au développement de la compétence politique, du talent de gouverner l'État. C'est qu'avec le Socrate de Xénophon, cette aptitude ne peut naître d'elle-même en l'homme. Le bon maître contribue nécessairement à son émergence (*Mém.*, IV 2, 2). C'est donc à ce niveau qu'il interviendra avec Euthydème : quelle est la valeur réelle du savoir dont il dispose à force de consulter les ouvrages des sophistes et des poètes de l'époque? Car le jeune homme se «...croit déjà supérieur en savoir à ceux de son âge et nourrissait de grandes espérances de les surpasser tous dans la parole et dans l'action... »¹⁴¹. Et pas n'importe quelle parole ou action! Celles-là mêmes relatives à

¹⁴⁰ *Mémorables*, IV 2, 1.

¹⁴¹ *Mémorables*, IV 2, 1.

l'art le plus noble de tous, l'*art royal*. L'*elenchos* servira, encore une fois, à remettre en perspective les prétentions d'Euthydème.

Les effets de l'elenchos

Car le Socrate xénophontien utilise tout de même l'*elenchos* avec Euthydème, c'est donc avouer que cette méthode a un rôle à jouer dans l'éducation au pouvoir. Ce rôle semble interagir avec la nécessité de montrer au jeune homme sa propre ignorance. Donc, il est possible de croire que l'ignorance demeure, même avec Xénophon, quelque chose à combattre et qu'elle peut s'arroger une signification dans le processus éducatif. Mais s'il s'agit de la combattre, c'est qu'elle n'offre aucun avantage. Le disciple l'associe même très clairement à quelque chose s'apparentant à la folie. L'extrait expose encore un lien entre l'ignorance et l'absence de connaissance de soi ainsi que la prétention à savoir. En cela, Xénophon se rapproche de Platon : « La folie, d'après lui, était le contraire de la science. Cependant, il n'identifiait pas l'ignorance avec la folie. Mais ne pas se connaître soi-même, et s'imaginer et croire qu'on sait ce qu'on ne sait pas, c'était à ses yeux un état très voisin de la folie. »¹⁴². Dans un long passage des *Mémorables* (IV 2, 26-29) que nous approfondirons dans un futur proche, le disciple expose largement les erreurs, les effets pervers engendrés par une méconnaissance de soi. En cela encore, il rejoindra bientôt Platon.

La conversion d'Euthydème

Socrate s'élanche donc pour une série de réfutations. Euthydème se trouve soumis à plus d'un *elenchos*, à commencer par une tentative de définition de la justice, thème fondamental pour quiconque désire gouverner. Il échoue. Il faillira de nouveau en essayant de saisir la tromperie. Devant cette deuxième réfutation, il émet un premier doute quant à la valeur de sa connaissance : « Ah! Socrate, je n'ai plus confiance en mes réponses; car tout ce que j'ai dit avant me paraît à présent tout différent de ce que je croyais d'abord. »¹⁴³. L'ignorance est alors identifiée à une forme d'esclavage qui nous tient serviles : « -Sais-tu qu'il y a des gens qu'on appelle serviles? (...) Est-ce à cause de leur savoir ou de leur ignorance? -Il est clair que

¹⁴² *Mémorables*, III 9, 6.

¹⁴³ *Mémorables*, IV 2, 19.

c'est à cause de leur ignorance. » (IV 2, 22). Et le jeune homme découvre une partie des dégâts. Sa prétention à connaître en prend un coup. Le début de ce retournement depuis la prétention vers le constat de l'illusion prend forme :

« Ah! Socrate, s'écria-t-il, j'étais convaincu que je suivais la méthode philosophique la plus propre à m'instruire de ce qui convient à quelqu'un qui aspire au titre d'honnête homme (*kalos kagathos*). Figure-toi quel est à présent mon découragement, quand je vois qu'en dépit de mes travaux antérieurs, je suis incapable de répondre à tes questions sur ce qu'il est le plus nécessaire de connaître et que je ne vois pas d'autre route à suivre pour devenir meilleur. »¹⁴⁴ .

Lorsqu'il est question de connaissance de soi, Euthydème reconnaît déjà son besoin de Socrate comme maître : « Mais pour savoir par où il faut commencer à s'examiner soi-même, c'est à toi que je m'adresse, si tu consens à me servir de guide. » (IV 2, 30). Alors, si le jeune homme a déjà vu douloureusement son ignorance et énoncé son désir de cheminer auprès de Socrate, pourquoi prolonger l'examen à d'autres réfutations? Cela ne suffit-il pas? Euthydème est encore forcé de se découvrir totalement ignorant devant son incapacité à distinguer clairement les biens des maux et à comprendre l'essence d'une démocratie : « Je suis forcé d'avouer que tu as encore raison sur ce point, et je ne suis évidemment qu'un sot. Aussi je me demande si je ne ferais pas mieux de me taire; car je crains bien de ne rien savoir du tout. » (IV 2, 39). Pourquoi étirer l'épreuve, prolonger la souffrance de l'humiliation à ce point?

Morrison (1994, pp. 185; 188 & 190) postule un processus *d'elenchos* visant à vérifier le désir d'apprendre du jeune et une prolongation nécessaire pour apprécier l'endurance et la résistance de ce désir ainsi que du caractère d'Euthydème devant l'adversité, sa capacité à se tenir debout dans la honte et l'humiliation. Surtout peut-être (et nous extrapolons ici), l'exercice veut éprouver la force morale réelle de l'aspirant au pouvoir, sa propension à se redresser suite à la chute et à se propulser de nouveau dans la nécessité d'une recherche de la connaissance. La cassure que subit l'orgueil fait-elle naître une volonté de travailler mieux et plus fort à la maîtrise de l'art convoité? Dorion (2000, p. CLXXIII) s'oppose à cette vision en rappelant qu'Euthydème, au paragraphe 31, prétend encore savoir quelque chose : « -Tu connais fort bien je pense les biens et les maux et leur véritable nature? -Oui, par

¹⁴⁴ *Mémorables*, IV 2, 23.

Zeus, dit-il; si je ne savais même pas cela, je serais au-dessous des esclaves. ». Il n'a donc pas reconnu son ignorance dans son entière étendue. C'est pourquoi Socrate le soumettrait à de nouveaux *elenchos* : « Euthydème, en dépit de son aveu d'ignorance, n'a pas encore pris toute la mesure de l'étendue et de la profondeur de son ignorance, Socrate le soumet à de nouvelles réfutations afin de lui faire reconnaître, une fois pour toutes, que son ignorance est totale. »¹⁴⁵. Les deux hypothèses nous paraissent pertinentes et utiles car elles contribuent à définir l'*elenchos* du Socrate xénophontien dans quelques-unes de ses spécificités : il sert à corriger, à montrer que l'interlocuteur est dans l'erreur face à lui-même, aux connaissances qu'il croit porter. En éprouvant le tempérament du jeune, il procède aussi à ce processus de sélection des êtres aptes à recevoir les enseignements positifs, didactiques du maître, ces mêmes entretiens susceptibles de transmettre, toujours selon Xénophon, la vertu dont aura besoin le futur gouvernant.

Euthydème « passe le test » avec succès. Ses expériences de l'*elenchos* l'ont convaincu de son ignorance et de son urgent besoin d'un maître compétent. Il s'associe à Socrate, lequel lui révèle désormais ce qu'il sait de l'*art royal* : « Et il s'en alla tout découragé, dégoûté de lui-même et convaincu qu'il n'était réellement qu'un esclave. » (IV 2, 39). Le caractère persuasif de l'*elenchos* semble avoir agi, malgré les réticences affirmées à cet égard par Xénophon précédemment. Euthydème est convaincu de la nécessité de s'instruire et d'apprendre, par le côtoiement de Socrate, à propos de l'art politique. Contrairement à l'animosité que la réfutation provoque chez certains, elle engendre ici, comme avec Alcibiade, un vif désir de s'améliorer, de progresser vers la sagesse osons-nous dire :

« Beaucoup de ceux que Socrate avait ainsi confondus ne s'approchaient plus de lui et il les jugeait d'autant plus sots. Euthydème, au contraire, sentit qu'il ne pouvait devenir considéré qu'en fréquentant Socrate aussi assidûment que possible. Aussi ne le quittait-il plus, à moins d'y être forcé. Il adopta même certaines pratiques familières à Socrate, qui, le voyant dans ces dispositions, ne le harcela plus et lui expliqua très clairement ce qu'il était, selon lui, indispensable de savoir et ce qu'il y avait de mieux à pratiquer. » (IV 2, 40).

Il nous paraît évident que la notion de conversion intervient aussi chez Xénophon. Euthydème se convertit depuis la certitude de sa compétence politique à

¹⁴⁵ Dorion et Bandini 2000, p. CLXXIII.

la nécessité de « prendre davantage soin de lui » (cette expression, étrangère à Xénophon, réfère au *Premier Alcibiade*) quant à la réalisation de ses ambitions les plus intimes. Ce soin de lui-même renvoie à la recherche de connaissances et à l'exercice de certaines habitudes. Socrate devient ce maître auprès duquel apprendre. Il dévoilera désormais tout ce qu'il sait de l'*art royal*. Euthydème aura désormais accès aux connaissances positives du philosophe, la transmission pourra avoir lieu.

Conclusions

Les traitements que réservent Platon et Xénophon à la méthode de l'*elenchos* semblent, au départ, tout à fait opposés. À certains égards, ils le sont. Cependant, une lecture assidue des textes permet d'aboutir à une forme de consensus. En fin de compte, les objectifs poursuivis par les méthodes employées se ressemblent. Notre réflexion n'aura pas été vaine. Quelques réponses nouvelles commencent de poindre, annonçant un progrès notable pour notre démonstration. Voyons d'abord les divergences entre les propos recueillis.

Platon présente l'*elenchos* comme une nouvelle méthode pédagogique prometteuse et il l'utilise abondamment avec Alcibiade. Socrate examine autrui et lui-même afin de vérifier les propos du dieu. Il exerce, en quelques sortes, la mission que l'oracle lui a confiée. Il est ignorant et forcé de rechercher auprès d'autrui la construction de connaissances relatives à la vertu politique. Sa sagesse reposant sur le fait qu'il reconnaît ne rien savoir, il est finalement condamné à chercher le sens de la vertu en dialoguant avec ses pairs. L'*elenchos* s'avère l'unique méthode par laquelle le pédagogue assume sa mission d'examineur et formateur. Les situations aporétiques qu'il génère n'apparaissent pas comme des obstacles insurmontables quant à l'acquisition de l'excellence politique. Plutôt, elles ouvrent la voie à la nécessaire connaissance de soi et font voir l'ignorance. Cette dernière, devenue consciente, permet d'éviter des erreurs douloureuses et oriente la quête de savoir.

Xénophon parle plutôt avec méfiance de la réfutation. Elle sert à corriger les jeunes, leur montrant la fausseté de leurs idées. Sa méfiance s'explique : comment assurer que les déstabilisations entraînées ne contribuent pas à renforcer l'image d'un maître corrompeur de la jeunesse? En fait, ce sont les entretiens quotidiens et

l'approche didactique qu'ils impliquent que le disciple conçoit comme mieux aptes à transmettre la vertu politique. Son Socrate pratique la dialectique et la conversation par pur plaisir, pour éduquer ses concitoyens, les rendre meilleurs, plus vertueux¹⁴⁶ et non sous l'influence d'une volonté divine. Il accepte simplement l'affirmation de l'oracle. D'ailleurs sa sagesse, entrevue davantage comme une capacité à bien vivre, se saisit et s'apprend aussi en le côtoyant. Voilà même que Socrate sait des choses qu'il transmettra à celui qui aura traversé avec succès l'épreuve de l'*elenchos*. Nous avons dit que l'*elenchos* platonicien favorise une conversion dans l'âme du jeune. Nous avons également posé l'*elenchos* xénophontien comme outil de correction et de sélection des jeunes dignes de recevoir les enseignements positifs du maître. Parions que conversion, correction et sélection se retrouvent avec Alcibiade comme avec Euthydème, et qu'elles visent toutes à identifier celui ou ceux qui pourront incarner le plus authentiquement l'idéal du gouvernant sage.

Alcibiade, dont la prétention repose sur l'héritage de sa famille et ses dons naturels, a connu une conversion, un revirement, un retournement : depuis la conviction de sa compétence, il s'est retourné vers lui-même et a vu son insuffisance. Pendant la crise, à travers la souffrance, sa prétention s'est transformée en reconnaissance de son ignorance, en désir d'apprendre auprès de Socrate, en conscience de la nécessité de se connaître davantage. Alcibiade se trouve « corrigé » quant aux idées fausses qu'il portait relativement au pouvoir et à lui-même. L'âme du jeune homme, purifiée, corrigée, est désormais ouverte, en mesure d'accueillir la sagesse. Il s'agit, en soi, d'une forme de sélection à la vertu politique, non ? L'*elenchos* de Platon prépare au développement de la sagesse d'abord parce que son expérience produit la *sophrosunê** en aidant le jeune à identifier ce qu'il sait et ce qu'il ignore. Ensuite, libérée de ses prétentions fausses, l'âme pourra quérir la *sophia*, les connaissances qui lui font défaut. Enfin, l'*elenchos* favorise encore la sagesse en cela qu'il montre à l'individu la nécessité d'apprendre à se connaître lui-même.

Euthydème, dont la prétention repose sur l'éducation livresque qu'il s'est lui-même donnée, traverse aussi à quelques reprises l'expérience nommée *elenchos* et

¹⁴⁶ *Mémorables*, I 4, 1.

subit la « souffrance positive, bienfaitrice » de son humiliation. Cependant, nous savons que les tourments infligés par Socrate ont une fin (*Mém.*, IV 2, 40). Lui aussi admet son ignorance plus d'une fois et reconnaît qu'il a besoin de Socrate afin de concrétiser ses rêves. Son âme se trouve donc corrigée quant à toutes ses convictions sur son propre savoir et l'abdication totale d'Euthydème convainc Socrate qu'il peut recevoir ses enseignements. L'esprit du jeune homme se trouve ainsi purifié des opinions fausses et libre pour de nouveaux apprentissages. Pourquoi ne pas nommer encore la conversion? Euthydème, comme Alcibiade, a connu le revers de son ignorance et a dû constater son besoin d'apprendre ce que ses ambitions commandent. Son esprit s'est retourné vers lui-même, apercevant l'ampleur de l'insuffisance et de l'incompétence et aboutit, encore une fois, devant l'impératif de la connaissance de soi. Le dernier chapitre expose largement les diverses méthodes de connaissance de soi préconisées par nos deux témoins. Cependant, avec Xénophon, l'expérience de l'*elenchos* ne suffit pas à engendrer la sagesse dans l'âme du jeune. C'est que la vertu politique se fonde sur l'*enkrateia* et une *sophrosunê* dont le sens rejoint étroitement celui de la première. La tempérance face aux plaisirs du corps se développe par le côtoiement d'un modèle et l'exercice, non par des réfutations répétées.

Un rituel de reconnaissance de l'âme apte à gouverner

L'hypothèse de départ se trouve confirmée : non seulement Alcibiade (*Premier Alcibiade*, 116 e-117 a; 119 a-b; 127 d-e) est-il éduqué par l'*elenchos*, Euthydème aussi (*Mém.*, IV 2). Socrate les confond, ils se contredisent, sont mécontents d'eux-mêmes. Les voilà délivrés (du moins à la fin des dialogues) des « opinions orgueilleuses et cassantes » qu'ils avaient d'eux-mêmes. Leurs esprits sont purifiés des prétentions à la connaissance faisant « obstacle à l'enseignement ». L'*elenchos* participe de leur éducation en cela qu'il les prépare à la suite des choses. Ils ont été rendus meilleurs du simple fait qu'ils reconnaissent désormais leur ignorance et aspirent à connaître. Avec Xénophon, l'éducation semble même commencer véritablement suite à l'*elenchos*, alors que Socrate transmet ses savoirs au jeune Euthydème. Du moins, Socrate peut-il se vanter d'avoir contribué à éloigner un peu plus ses jeunes disciples de la source de toutes les erreurs et de tous les maux, personnels et collectifs : l'ignorance inconsciente.

L'*elenchos* socratique, dans ses deux versions, prépare l'esprit des aspirants au pouvoir pour un apprentissage de la *basilikê tekhnê*. Sans lui, les jeunes pourraient-ils expérimenter les dispositions qu'appelle la poursuite d'une quête de sagesse, personnelle et collective? Car faire vivre l'*elenchos*, c'est chercher à provoquer pédagogiquement, à perturber, à déstabiliser, à générer volontairement un état de crise. L'usage de l'*elenchos* reposerait sur le principe voulant que «... it is the one who takes the trouble over himself that will know to govern his household, and his city...»¹⁴⁷. Quoi qu'ils aient reçu des pouvoirs en abondance, les jeunes interlocuteurs de Socrate «... have not taken sufficient trouble over themselves in the past, hence their self-improvement will have to begin with the cultivation of greater concern.» (*ibidem*). Pour incarner de manière saine leurs ambitions politiques, chacun doit passer par cet état de crise au sein duquel la profondeur de diverses aptitudes au pouvoir se trouve confirmée ou infirmée. Socrate «...attempts to educate boys to be rulers by teaching them the form of right management, which necessarily begins with self-management, through a voluntary regimen designed to reform and redirect their behaviors and practices.»¹⁴⁸. L'*elenchos* travaille à une transformation intérieure sans laquelle il s'avère impossible de gouverner la cité avec justice, sans laquelle l'élargissement d'une quête d'un bien personnel à celle d'un bien collectif ne peut avoir lieu car en effet «... tout gouvernement, dans la mesure où il est réellement un gouvernement, n'envisage aucun autre bien que le bien ultime du sujet qu'il gouverne et dont il a le soin, et cela qu'il s'agisse du gouvernement dans la sphère politique ou dans la sphère privée.»¹⁴⁹.

L'*elenchos* élargit « l'horizon » des idées, la vue intellectuelle servant la structuration politique d'une volonté morale. Car « toute difficulté est un puits »¹⁵⁰ où le gouvernant (voire le citoyen), plutôt que d'y sombrer avec le peuple, veut puiser pour vivre heureux. Le processus réfutatif en lui-même éveille, chez Platon comme chez Xénophon, la jeunesse à la réalité de ses propres potentialités et des limites atteintes dans leur actualisation. En ce sens, il enrichit le jeune citoyen au niveau de sa connaissance de lui-même et de ce dont il aura besoin, dans le futur,

¹⁴⁷ Scott 2000, p. 160.

¹⁴⁸ Scott 2000, p. 159.

¹⁴⁹ *République*, I, 345 d-e.

¹⁵⁰ *République*, I, 374 e.

pour donner un envol plus sérieux à ses ambitions. Il amplifie l'incidence de son être, prend conscience de l'urgence de sa véritable compétence en regard de la cité à laquelle il désire faire du bien. L'exigence morale, à la base de toute prétention politique, émerge dans sa conscience. La soif de pouvoir se transforme (ou peut se transformer) en une soif de connaissance de soi, de maîtrise de soi et de compétences reliées à la *basilikê tekhnê*.

Nous sommes désormais autorisés à poser que les Socrate de Platon et de Xénophon, à travers l'épreuve réfutative qu'ils imposent rigoureusement, souhaitent vérifier la présence d'attitudes précises dans l'âme des aspirants au pouvoir. Le Socrate xénophontien cherche à éprouver le désir d'apprendre, l'endurance et la résistance de ce désir ainsi que la force morale de l'individu. Son homologue platonicien espère toucher, chez son interlocuteur, cette âme qui « vaut le mieux », qui « vit bien », qui « sait se maîtriser elle-même ». Cette maîtrise, cette capacité à vivre bien et à entraîner ses concitoyens à sa suite repose sur une honnêteté de pensée, honnêteté pour laquelle l'expérience de l'*elenchos* s'avère nécessaire. Euthydème et Alcibiade, de par leur envie de poursuivre leur apprentissage auprès du maître et ce, malgré l'intensité des douleurs et de l'humiliation, montrent leurs véritables dispositions à incarner un pouvoir politique motivé par un amour inconditionnel de la sagesse. Réalité ou illusion? C'est, du moins, ce que notre démonstration affirme jusqu'à maintenant.

En effet, suite à un entretien dialectique de l'ordre de l'*elenchos*, il ne s'agit plus tant d'atteindre rapidement à un rôle politique où déployer sans trop de recul ni calcul ses envies de pouvoir et d'influence sur le prochain et la cité entière. Le disciple profondément marqué par la discussion et ému de sa propre ignorance apprend à reconnaître sa quête de pouvoir comme s'appliquant d'abord à lui-même. Être digne d'exercer le pouvoir politique et de conduire toute la cité vers davantage de justice, de prospérité et d'harmonie, c'est savoir se gouverner soi-même. C'est apprendre à maîtriser ses impulsions, ses émotions, ses désirs égoïstes en les subordonnant à une volonté plus universelle d'un bien-être collectif. Le jeune homme « subissant » l'*elenchos* socratique avec succès éprouve sa capacité à reconnaître les illusions, à se remettre en question, à douter de lui, à se déstabiliser, à être humble, à entrer en lui-même afin d'identifier ce qui doit être « rendu meilleur »,

ce dont il « doit prendre soin »¹⁵¹ par l'application et le savoir¹⁵²; mais encore et surtout peut-être à sortir de lui-même afin d'assurer ce même souci d'amélioration au sein du peuple. Il apprend à aimer et à rechercher la vérité. Il comprend que la certitude et l'amour du pouvoir comme fins risquent de se transformer en pièges. Pour conclure ce chapitre, nous osons un bref recours à la *République*. Le bon gouvernant se refusera de gouverner pour les honneurs, en effet « ...ce n'est pas pour les richesses ni pour les honneurs que les gens de bien consentent à gouverner (...) ils s'engagent alors dans l'exercice du gouvernement sans rechercher leur intérêt personnel, ni comme s'ils attendaient de l'agrément, mais bien par nécessité, et parce qu'il ne leur est pas loisible de confier le pouvoir à des hommes meilleurs qu'eux. »¹⁵³. Encore, « ...et pour ce qui est des honneurs, il les considérera selon les mêmes finalités. Il aura part à ceux dont il attend qu'ils le rendent meilleur et y goûtera, alors que ceux qui pourraient détruire sa disposition intérieure, il les fuira, en privé comme en public. »¹⁵⁴. Enfin, par quels apprentissages de la sagesse le jeune aspirant au pouvoir deviendra-t-il préoccupé du bien de la cité?

¹⁵¹ *Premier Alcibiade*, 128 b.

¹⁵² *Premier Alcibiade*, 124 b.

¹⁵³ *République*, I, 347 b-d.

¹⁵⁴ *République*, IX, 592 a.

Chapitre IV

Une éducation politique à travers quelle sagesse?

Ou l'art de la basilikê tekhnê

« La victoire sur soi-même est de toutes les victoires
la première et la plus glorieuse,
alors que la défaite
où l'on succombe à ses propres armes
est ce qu'il y a de plus honteux
et de plus lâche.
Et cela montre bien qu'une guerre se livre en chacun de nous
contre nous-mêmes. »

Platon, *Lois*, I, 626 c

Le dernier moment de notre exploration philosophique dévoile plus explicitement la substance de la pédagogie socratique. Nous avons démontré la possibilité réelle de l'activité éducative de Socrate. Nous avons exposé ses façons et motifs d'entrer en relation avec les jeunes hommes doués. Le dernier chapitre a légitimé l'usage de l'*elenchos* comme méthode de sélection et de préparation des aspirants au pouvoir. Il nous faut désormais répondre à l'interrogation ultime requise par notre projet argumentatif : quel est, exactement, cet *art royal* ou *basilikê tekhnê* auquel le maître veut former ses disciples ?

L'éducation au pouvoir à travers un intérêt soutenu et fondateur pour la sagesse s'affirme d'abord autour de l'aptitude à générer du bonheur pour soi et pour la collectivité. Notre démarche s'achève ainsi par une considération du bien et du mal, des connaissances à acquérir par le futur gouvernant et de la sagesse. Platon suggère une sagesse comme *sophia* et *sophrosunê*, Xénophon comme *enkrateia* et *sophrosunê*. Les thèmes de la connaissance de soi et de la maîtrise de soi clôturent notre analyse.

Ce qu'il faut savoir pour produire du bonheur

Le point de vue de Platon

Le lien entre bonheur et vertu existe chez nos deux témoins. Et « ...ce n'est donc pas, excellent Alcibiade, le pouvoir absolu qu'il faut acquérir pour toi, ni pour la ville, si vous voulez être heureux : c'est la vertu. »¹⁵⁵. L'essentiel, nous l'avons dit plusieurs fois, est donc de former les jeunes gens à l'habileté à se rendre meilleurs¹⁵⁶ et ainsi favoriser le bonheur pour eux-mêmes d'abord, la cité ensuite. Ainsi, d'emblée, l'éducation politique se révèle une éducation d'ordre moral. Quelle est-elle, cette *aretê** ou vertu typique au bon gouvernant et productrice de bonheur? Nous affirmons déjà que la compétence politique, octroyant à l'individu le pouvoir de rendre la cité heureuse, lui confère, du même coup, la capacité à distinguer l'homme heureux de celui qui ne l'est pas¹⁵⁷.

¹⁵⁵ *Premier Alcibiade*, 135 c.

¹⁵⁶ *Gorgias*, 521 a.

¹⁵⁷ *Gorgias*, 472 c.

Le bonheur auquel est convié le gouvernant platonicien demeure « spirituel », de l'ordre d'une progression intérieure (grâce à la dialectique) vers la connaissance de la vertu, d'une distinction entre bien et mal saisis, dans le *Gorgias*, comme le juste et l'injuste (469 b; 480 e; 509 a), l'avantageux et le nuisible (475 c), ce qui apporte le moins de dommages, le plus de bien-être et ce qui apporte le plus de dommages (477 c-e). Le bonheur, en fait, serait « de ne pas prendre la maladie du tout »¹⁵⁸, c'est-à-dire de ne jamais commettre l'injustice, de toujours s'en protéger. Plus loin, Socrate associe le mal à l'ignorance, l'intempérance et l'impiété (505 b). Le bien : voilà la « ...clef de toutes les aspirations humaines, en ce qu'il est la condition de la vie vertueuse, de la sagesse, de l'amitié, ainsi que du bonheur. »¹⁵⁹. Sans atteindre à cette connaissance du bien et du mal, l'individu n'a pas accès, chez Platon, au bonheur. Il s'agit ici de cette conception architectonique de l'ensemble des connaissances. Le « Bien » intervient comme cette idée ultime qui donne sens à toutes les autres connaissances lui étant subordonnées. Bien sûr, cette construction de la connaissance s'appuie davantage sur une lecture de la *République*. Néanmoins nous la mentionnons brièvement. L'aspirant au pouvoir est donc appelé, afin de produire du bonheur, à connaître ce qui est bien et mal. L'*art royal*, dans sa version platonicienne, gravite autour de cette exigence. La vertu entendue au sens de connaissance renvoie au terme grec *sophia*. Mais comment développer cette connaissance?

Le futur gouvernant, afin de parvenir à cette *sophia*, se doit de maîtriser l'art du dialogue. Comment devenir compétent dans cet art et ainsi s'assurer une compréhension du bien et du mal ? Nous autorisons ici un très bref recours à la *République*. Avec Platon, l'exercice dialectique suppose quelques connaissances préliminaires : mathématiques, gymnastique, musique, poésie, astronomie et philosophie. Elles disposent l'esprit à l'exercice du dialogue lequel, s'il ne peut encore prétendre, dans les dialogues de jeunesse, à conduire jusqu'à l'essence des formes intelligibles, joue un rôle crucial dans l'éducation au pouvoir. Ainsi que nous l'exposerons bientôt, la dialectique s'avère l'outil premier de la connaissance de soi dans le *Premier Alcibiade* et s'affirme à l'intérieur du *Charmide* et du *Gorgias*, dans sa version réfutative, comme le moyen par excellence de guérir les maux humains.

¹⁵⁸ *Gorgias*, 478 c.

¹⁵⁹ Dorion 2004a, p. 12.

Le bon gouvernant maîtrise non seulement l'art des questions et réponses, mais il incarne le *dialektikos*, c'est-à-dire l'homme capable d'assurer la conduite intelligente d'une conversation basée sur un échange de questions et réponses avec, en plus, une aptitude réelle à la discussion rationnelle procédant par arguments¹⁶⁰. Cette caractérisation du gouvernant nous apparaît pertinente dans la mesure où le rôle de la dialectique en tant que procédé par lequel on recherche la vérité à propos d'une vertu fut déjà établi. Naturellement, le gouvernant devra régulièrement assurer la bonne conduite de discussions visant à déterminer ce qui est le « mieux » (selon les règles de l'art du gouverner), ce qui est « bien » pour la cité. Et cette compétence doit reposer sur l'*elenchos* car lui seul permet la distinction entre le vrai et le faux. Par cette pratique, le dirigeant souhaite accéder à cette *sophia* grâce à laquelle il veillera sur la cité en tant qu'*epimeletais*, bon « guérisseur ». Car comment éviter la corruption de l'humain puissant, sinon en s'assurant que son âme soit bel et bien tournée vers le « Bien »? Là s'incarne le rôle de l'éducation, dans toute sa noblesse. La dialectique platonicienne veut conduire l'âme, par étapes, jusqu'à la contemplation de l'intelligible, dominé par l'Idée ultime du Bien. Progresser jusqu'à l'Idée du Bien, c'est aussi tendre au divin¹⁶¹. Platon reste cependant muet quant aux savoirs techniques que devrait posséder l'aspirant au pouvoir. Alors que chacun se trouve habileté au dialogue, la discussion permet de construire des connaissances autour de thèmes, disons, « humanistes ». Avec Alcibiade, Charmide et Lysis, il réfléchit, par exemple, sur la justice, la beauté, la bonté, l'avantageux, l'amitié, la sagesse.

Le gouvernant guérisseur

Les racines intimes de la *basilikê tekhnê* chez Platon se trouvent dans la *sophia*, connaissance à la recherche de laquelle il faut toujours se lancer, inlassablement. Cette connaissance, voilà qui rend possible un soin de soi réel¹⁶². Quelles formes prend-elle? Recherche du divin en soi, connaissance du bien et du mal, mais aussi connaissances morales, « humanistes ». L'*Euthydème* associe l'*art royal* à la politique¹⁶³. Cet art renvoie à un savoir d'ordre moral et devrait rendre les

¹⁶⁰ Leroux 2002, p. 687.

¹⁶¹ *Premier Alcibiade*, 133 c.

¹⁶² *Premier Alcibiade*, 124 a.

¹⁶³ *Euthydème*, 291 c (trad. L. Méridier).

gens savants et bons afin d'assurer leur bonheur (292 c). Le *Lysis* fournit un autre exemple de la nécessité de l'acquisition de ce savoir afin d'incarner une forme d'expertise: «... c'est plutôt nous qui serons libres et qui commanderons aux autres dans ces domaines qui nous seront propres (...) tandis que dans les domaines dont nous n'aurons pas acquis l'intelligence, personne ne s'en remettra à nous.»¹⁶⁴. C'est aussi que grâce à lui, l'esprit des hommes de pouvoir se trouve tourné vers quelque chose de plus grand que le pouvoir lui-même, soit la connaissance qui permettra d'user sagement de ce pouvoir. En effet, «... si tu découvres pour ceux qui doivent commander une condition préférable au pouvoir lui-même, il te sera alors possible d'avoir un État bien gouverné»¹⁶⁵. En fait, l'aspirant au pouvoir doit absolument la préférer au pouvoir lui-même. Mais la *sophia* ne suffit pas à faire des jeunes hommes des gouvernants justes et sains. La dialectique socratique dans son ensemble vise à construire la *sophia*. Le moment de son *elenchos* permet au futur dirigeant de développer un autre aspect de la vertu à acquérir, une sagesse saisie sous le concept de *sophrosunê*.

Elenchos, Sophia et sophrosunê : ses remèdes

Le gouvernant doit assurer le bonheur de la cité, état associé à celui de la santé. Or, pour qu'il puisse créer cet état de santé, il aura lui-même expérimenté le processus de guérison auquel il soumettra ses citoyens. C'est ici que l'*elenchos* entre en jeu. Dans le *Gorgias* et le *Charmide*, Platon présente une dialectique réfutative tout à fait indispensable, voire salvatrice pour le futur commandant. Sans elle, il ne peut incarner son rôle de bon guérisseur (*epimeletaïs*). Lorsque Alcibiade prend conscience de l'ampleur de son ignorance, Socrate l'interroge : veut-il prendre soin de lui? Mais qu'est-ce que se soigner? C'est se rendre meilleur, s'améliorer, se parfaire en s'instruisant et en s'appliquant à incarner son savoir¹⁶⁶. C'est faire naître en soi et à l'extérieur de soi une concorde, une amitié¹⁶⁷. Mais qu'est-ce que ce soi dont il faille prendre soin? Pour savoir prendre soin de lui, l'individu doit d'abord apprendre à connaître ce qu'il est, son « soi », c'est-à-dire son âme. C'est du moins ce que le *Premier Alcibiade* enseigne.

¹⁶⁴ *Lysis*, 210 b-c.

¹⁶⁵ *République*, VII, 521 a.

¹⁶⁶ *Premier Alcibiade*, 124 c & 124 e.

¹⁶⁷ *Premier Alcibiade*, 126 c.

L'homme œuvre à sa propre guérison par le soin de son âme. Elle souffre parfois d'ignorance, cause des maux et des injustices. Or, il la soigne en discourant :

«... il [médecin thrace se réclamant de Zalmoxis] disait, bienheureux ami, que l'on soigne l'âme grâce à des incantations, et que ces incantations consistent en de beaux discours. C'est ce genre de discours qui engendre la sagesse dans les âmes, une fois qu'elle y est engendrée et présente, il est alors facile de procurer la santé à la tête et au reste du corps. »¹⁶⁸.

Cette sagesse qui produit la santé, voilà l'essence de la *sophrosunê*. Dans l'éthique grecque traditionnelle, on la définit comme «...la santé de l'esprit, soit la saine disposition intellectuelle qui permet à l'homme de juger droitement, de faire preuve de maîtrise de soi, de sagesse, de réserve et de retenue. »¹⁶⁹. Elle advient par le dialogue, lequel permet d'abord l'altérité, nécessaire pour un regard éclairé sur soi : « La sagesse ne peut se manifester dans l'âme qu'à la faveur d'une certaine altérité qui révèle l'âme à elle-même et qui la rend, par cette connaissance qu'elle acquiert d'elle-même, sage. Cette altérité indispensable à la connaissance de soi, c'est bien la dialectique, sous la forme de la réfutation, qui l'incarne. »¹⁷⁰. C'est bien le moment de l'*elenchos* qui agit tel un véritable remède en montrant à chacun sa propre ignorance et en dévoilant le besoin, l'obligation de se connaître. Voilà qui délivre de la source du mal.

La reconnaissance de l'ignorance et l'enlignement vers la connaissance de soi viennent ordonner l'esprit, lui donner un début de rectitude, de compréhension juste de lui-même. L'*elenchos* produit la *sophrosunê* chez le jeune aspirant au pouvoir «... en démontrant à l'âme, par la mise en lumière des propos contradictoires qu'elle tient sur le même sujet, qu'elle s'illusionne sur ses connaissances réelles, l'*élegkhos* favorise la connaissance de soi et, partant, la sagesse. L'âme qui a été guérie, par les soins de l'*élegkhos*, de sa présomption de savoir, devient immédiatement plus réservée et plus sage. »¹⁷¹. Du *Charmide*, on peut encore retirer cette définition de la *sophrosunê*, définition purement socratique de la sagesse :

« Le sage est donc le seul qui se connaîtra lui-même et qui sera en mesure d'examiner ce qu'il se trouve savoir et ce qu'il ne sait pas, et il aura pareillement la capacité d'examiner autrui sur ce qu'il sait et croit savoir,

¹⁶⁸ *Charmide*, 157 a-b.

¹⁶⁹ Dorion 2004a, p. 18.

¹⁷⁰ Dorion 2004a, pp. 36-37.

¹⁷¹ Dorion 2004a, pp. 61-62.

lorsqu'il le sait, et inversement sur ce qu'il croit savoir, alors qu'il ne le sait pas; et personne d'autre n'aura cette capacité. C'est donc en cela que consistent le fait d'être sage, la sagesse de se connaître soi-même : savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. »¹⁷².

L'esprit ordonné, sage au sens de *sophron*, c'est celui qui se connaît lui-même et sait ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas. Se connaître soi-même, avec le *Charmide*, c'est savoir ce qu'on sait et ce qu'on ignore. Un esprit pareil pourra gouverner et créer de l'harmonie, diminuer la souffrance :

« Ainsi, sous le régime de la sagesse, on pourrait s'attendre qu'une maison fût bien administrée, un État bien gouverné, et il en serait de même de toute entreprise où la sagesse présiderait; car, l'erreur étant supprimée, les hommes suivraient la droite raison et, dans ces conditions, réussiraient nécessairement toutes leurs entreprises, et la réussite leur assurerait le bonheur. »¹⁷³.

Il faut concevoir cette *sophrosunê* comme une véritable connaissance du bien et du mal. C'est elle, en plus de la capacité à identifier ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, qui contribuera à guérir le jeune Charmide ou, espérons-le, tout humain dont l'âme présente des troubles:

« Quelle est, parmi les sciences, celle qui rend heureux? (...) C'est celle du bien et du mal (...) voilà longtemps que tu [Charmide] me fais tourner dans un cercle, sans vouloir me dire que ce n'est pas de vivre selon la science qui fait qu'on agit bien et qu'on est heureux, ni selon toutes les sciences ensemble, mais selon celle-là seule qui a pour objet le bien et le mal. »¹⁷⁴.

Socrate, par l'exercice de l'*elenchos*, agit tel un authentique « sorcier » dont la pédagogie par réfutation vise à guérir du mal de l'ignorance. Chacun des jeunes ainsi formés pourra, s'il met en pratique constamment ses apprentissages, favoriser à son tour la santé des citoyens rencontrés, de la cité. Si le mal dans l'âme s'associe à l'ignorance, la prise de conscience de celle-ci nous assure une progression vers ce qui engendre le bien pour l'humain. On retrouve cette nécessité d'une éducation morale encore avec Alcibiade, pour laquelle l'*elenchos* et son ouverture à la connaissance de soi prépare l'esprit : « Il n'est donc pas possible, si l'on est pas sage et bon, d'être heureux? » (134 b); « Et alors, en regardant dans cette lumière, vous vous verrez et connaîtrez vous-mêmes, ainsi que les biens qui vous sont propres. »

¹⁷² *Charmide*, 167 a.

¹⁷³ *Charmide*, 172 b (trad. É. Chambry).

¹⁷⁴ *Charmide*, 174 d.

(134 d). Nous avons plusieurs fois, déjà, mentionné l'exhortation, pour quiconque aspire au pouvoir, au développement premier de la vertu.

Reprenons de nouveau notre analyse du *Gorgias*. L'éducation morale y est clairement expliquée lorsque Socrate définit l'âme malade comme l'âme injuste, ignorante, lâche, intempérante et impie (477 b; 505 b). L'*elenchos*, par la correction qu'il exécute, agit telle une « punition », un « châtement » qui l'améliore (*Gorgias*, 477 a), qui la fait expier ses manquements, ses fautes, son orgueil déplacé. La purification des fausses prétentions, le retour obligé sur soi la débarrassent de son ignorance, de la chose la plus laide, et l'aident à vivre mieux, à vivre bien, à s'approcher du bonheur : « ... ainsi donc, le plus heureux, c'est celui dont l'âme est exempte de mal, puisque ce mal de l'âme, nous l'avons dit, est le plus grand des maux. » (478 e). Et cet apprentissage pourrait, idéalement, permettre à l'âme de ne plus prendre sur elle la « maladie » (478 c). Encore,

«Voilà donc les principes que je pose et j' [Socrate] affirme qu'ils sont vrais. Or, s'ils sont vrais, il est notoire que celui qui veut être heureux doit s'attacher et s'exercer à la tempérance et fuir l'intempérance à toutes jambes et s'arranger avant tout pour n'avoir pas du tout besoin de châtement ; mais s'il en a besoin, lui ou quelqu'un de ses proches, particulier ou État, il faut qu'on lui inflige un châtement et qu'on le punisse, si l'on veut qu'il soit heureux. Tel est, à mon avis, le but sur lequel il faut tenir les yeux pour régler sa vie. Il faut concentrer tous ses efforts et tous ceux de l'État vers l'acquisition de la justice et de la tempérance, si l'on veut être heureux ; il faut rapporter tous ses actes à cette fin et se garder de lâcher la bride à ses passions et, en tentant de les satisfaire, ce qui serait un mal sans remède, de mener une vie de brigand. Un tel homme, en effet, ne saurait être aimé d'un autre homme ni de Dieu ; car il ne peut lier société avec personne, et, sans société, pas d'amitié. »¹⁷⁵.

Accepter l'expérience de la réfutation, c'est vouloir l'assainissement de sa conscience et se donner les moyens de perpétuer cette épuration. Chambry expose :

« Quant au second point, qu'il y a plus de mal encore à n'être pas puni d'une faute qu'à la commettre, voici comment Socrate en démontre la justesse. Payer sa faute et être châtié justement, quand on est coupable, c'est la même chose. Or ce qui est juste est beau et ce qui est beau est bon et utile. L'utilité consiste ici à être débarrassé de l'injustice et de la méchanceté de l'âme, qui est le plus grand des maux.

Aussi, comme on a recours au médecin pour se délivrer des maux du corps, il faut se rendre chez le juge pour payer ses fautes, parce que la punition améliore

¹⁷⁵ *Gorgias*, 507 c-508 a.

et rend plus juste et que la justice est comme la médecine de la méchanceté. Le plus heureux est donc celui qui n'a point de vice dans l'âme ; au second rang vient celui qu'on délivre du vice, et le plus malheureux est celui qui garde son injustice au lieu de s'en débarrasser, ce qui est le cas du tyran chargé de crimes qui est au-dessus de la punition. »¹⁷⁶.

Si la rhétorique comme « flatterie » rendait possible l'identification des fautes afin de les expier, Socrate maintient qu'elle lui paraîtrait utile (480 c-e). Or, puisqu'elle ne se soucie pas de la vérité et du questionnement moral quant à chaque décision et action, elle ne peut assumer de rôle fondamental dans la formation à l'*art royal*.

Si le gouvernant devient créateur de bonheur, guérisseur, c'est qu'il a souffert l'*elenchos* et acceptera de le souffrir encore toute sa vie durant lorsque nécessaire. Même, à l'exemple de Socrate, il le requiert afin d'évoluer dans la vérité. Un peu moins intensément et plus rarement peut-être parce qu'il se connaîtra de plus en plus et sera de plus en plus conscient de son ignorance et de son besoin de la connaissance, d'autrui et de la maîtrise de soi. Tout de même, le futur gouvernant devient habile à fabriquer du bonheur à partir de l'expérience douloureuse de la réfutation. C'est ainsi que la sagesse entendue comme *sophrosunê* peut surgir. Non seulement l'expérience de la souffrance associée à l'*elenchos* dignement traversée s'avère essentielle pour l'aptitude à gouverner dans le sens du bien-être collectif, elle participe également d'un processus de « protection ». Apprendre à éviter la précipitation, purifier son esprit des fausses prétentions au savoir, à la compétence, voilà qui encourage la prudence et permet l'avènement d'un dirigeant sage, en mesure d'éviter maintes erreurs néfastes pour l'ensemble des citoyens.

L'acquisition de la sagesse au sens de *sophrosunê* renvoie donc à une « santé de l'esprit » procédant d'une reconnaissance de son ignorance et de ses connaissances, d'une connaissance de soi et rendant possible, chez l'individu, une certaine maîtrise de soi. Il est cependant intéressant de constater les différences chez Platon, avant de poursuivre avec une définition du concept de maîtrise de soi, quant à ce que signifie réellement apprendre à se connaître. Nous l'avons posé, l'exhortation à se connaître, dans le *Charmide*, renvoie à la capacité à distinguer ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas. Il n'est pas question d'un soi à sonder. Et cette aptitude à la

¹⁷⁶ Chambry 1967, pp. 5-6.

distinction en soi-même confère du coup l'aptitude à distinguer, parmi les autres, les individus conscients de leur ignorance et de leur savoir de ceux totalement inconscients de ces choses (167 a). Avec Alcibiade, elle renvoie plutôt à la découverte de l'âme (130 d), du « soi » profond :

« Selon l'*Alcibiade*, on se méconnaît soi-même si l'on ignore que l'homme s'identifie à son âme et si l'on accorde, en raison de cette ignorance, plus d'importance aux biens corporels et aux biens extérieurs qu'aux véritables biens du « soi », à savoir les biens de l'âme.»¹⁷⁷.

Il est étrange de voir combien Platon met le corps de côté. Dans le *Premier Alcibiade*, Socrate invite au soin de l'âme en reléguant à d'autres le soin du corps et, par extrapolation, des choses matérielles : « Nous sommes convenus ensuite que c'est de l'âme qu'il faut prendre soin et que c'est cela qu'il faut avoir en vue. – Évidemment. – Et que pour le corps et les richesses, il faut en laisser le soin à d'autres.»¹⁷⁸. Bien que l'exercice de la gymnastique proposé par la *paideia** platonicienne suggère un soin du corps, prendre soin de soi, avec le Socrate du *Premier Alcibiade*, c'est prendre soin exclusivement de son âme. La connaissance de soi, essentielle à la réalisation des ambitions politiques (133 e), requiert le « soin spirituel de soi-même » uniquement.

La connaissance de soi procède, avec Platon, de l'*elenchos*. L'ignorance à reconnaître étant de l'ordre des savoirs relatifs aux vertus, à la morale, la mise à l'épreuve de la réfutation s'avère la meilleure façon d'identifier les prétentions. Les âmes progressent, à nouveau, vers la connaissance morale grâce à la discussion, la dialectique, celle-là même inspirée par des volontés communes de se dévoiler ce que chacune porte de meilleur. L'autre devient ce miroir où l'altérité nous renvoie à nous-mêmes. C'est grâce à la rencontre authentique (ainsi la nommons-nous) entre deux âmes assoiffées de connaissance et de sagesse que le meilleur en l'humain se révèle :

« ... un œil qui regarde un autre œil et qui se fixe sur ce qu'il y a de meilleur en lui, ce par quoi il voit, peut ainsi se voir lui-même. (...) Et bien, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se reconnaître, devra, n'est-ce pas? Regarder une âme et surtout cet endroit de l'âme où se trouve la vertu de l'âme, la sagesse... » (133 b);

« Or, dans l'âme, pouvons-nous trouver une partie plus divine que celle où résident la connaissance et la pensée? (...) C'est donc en regardant Dieu que

¹⁷⁷ Dorion 2004b, p. 242.

¹⁷⁸ *Premier Alcibiade*, 132 c.

nous trouverons le plus beau miroir des choses humaines pour reconnaître la vertu de l'âme, et c'est ainsi que nous pourrons le mieux nous voir et nous connaître nous-mêmes. » (133 c-d);

« ...en regardant dans cette lumière, vous vous verrez et connaîtrez vous-mêmes, ainsi que les biens qui vous sont propres. » (134 d).

La connaissance de soi s'exprime telle une exigence à se découvrir dans une quête de sagesse partagée. Et pourquoi se connaître s'avère essentiel à l'activité politique ? Pour s'assurer que les dirigeants soient des êtres conscients de ce qu'ils connaissent et de ce qu'ils ont à développer, à améliorer, à acquérir et certainement pour éviter ainsi des erreurs conduisant à des catastrophes publiques ! Puisque la connaissance de soi relève d'une connaissance d'ordre moral et que le bonheur de la cité repose également sur une connaissance du bien, le gouvernant qui se connaît s'avère plus apte à produire du bonheur. Enfin, seul celui qui se connaît sait comment se maîtriser. Et se connaître, résumons-nous, procède d'un usage de la dialectique, d'un désir de s'instruire, de se parfaire et d'entretenir des relations auprès de gens encourageant cette ascension ou évolution vers la connaissance du Bien.

De l'essentielle maîtrise de soi

Être sage au sens de *sophron*, c'est donc aussi savoir se maîtriser. L'*art royal* de Platon ignore complètement le concept d'*enkrateia*, exception faite de la « fable royale »¹⁷⁹ du *Premier Alcibiade* où le jeune aspirant au pouvoir sera éduqué à la justice, à la *tempérance*, à la connaissance et au courage. Il inclut toutefois une forme de maîtrise de soi. Platon invite l'aspirant gouvernant à développer une « modération » en regard des désirs et passions. Socrate et Calliclès, discutant à propos de ce que sont les puissants et les meilleurs pour gouverner, réfléchissent sur ce que signifie se maîtriser soi-même :

«... chacun étant maître de soi. Mais peut-être crois-tu qu'il est inutile d'être maître de soi, et qu'il importe seulement de commander aux autres? – Comment conçois-tu cette maîtrise de soi-même? – D'une façon très simple et comme tout le monde : elle consiste à être sage et à se dominer, à commander en soi aux plaisirs et aux passions »¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Cette fable suffit pour que certains, encore une fois, jugent inauthentique ce dialogue. Voir de nouveau Pradeau 2000, pp. 24-29.

¹⁸⁰ *Gorgias*, 491 d.

La maîtrise des passions permet une organisation saine dans l'âme du jeune homme. Sans cet ordre, impossible de gouverner dans l'harmonie la *polis*. L'ordre, voilà qui rend heureux (493 d) : « Dans l'âme, l'ordre et l'harmonie s'appellent discipline et loi, qui font les bons citoyens et les honnêtes gens : c'est cela qui constitue la justice et la sagesse. »¹⁸¹. Non seulement rend-il heureux, mais savoir distinguer, rationnellement, entre les plaisirs sains et les désirs malsains encourage pleinement l'humain dans son souhait de devenir meilleur et de rendre ses concitoyens meilleurs :

« Si c'est un métier véritable, Calliclès, de faire ce que tu disais d'abord, de satisfaire ses propres passions et celles des autres, je n'ai rien à répondre; mais s'il en est autrement, s'il est vrai, comme nous avons dû le reconnaître ensuite, qu'il est bon de satisfaire ceux de nos désirs qui réalisés nous rendent meilleurs, mais non ceux qui nous rendent pires. »¹⁸².

L'être le plus raisonnable, capable de maîtriser ses élans et passions, sera le plus puissant, le plus apte à bien gouverner la *polis** (490 a).

Ce qu'il faut savoir pour produire du bonheur

Le point de vue de Xénophon

Rappelons les propos d'Aristippe : «... mais en réalité, Socrate, ceux qu'on élève pour le métier de roi, où tu me parais placer le bonheur... »¹⁸³. Chez Xénophon, c'est le « ...talent de rendre heureux ses subordonnés... »¹⁸⁴ qui fait le bon commandant. Car est bon le roi « ... parce qu'il ne se bornait pas à mener ses propres affaires, mais parce qu'il procurait aussi du bonheur à ses sujets. Car, si l'on choisit un roi, ce n'est pas pour qu'il prenne bien soin de sa personne, mais pour qu'il assure le succès de ceux qui l'ont choisi... »¹⁸⁵. Quoi qu'il ne nie pas l'existence d'une richesse d'ordre spirituel (voir le *Banquet*, 4.43), le bonheur xénophontien consiste en un état civil d'abondance, de richesse, de prospérité matérielles. En fait, la richesse première réside dans l'âme, dans la capacité à avoir besoin de peu sur le

¹⁸¹ *Gorgias*, 504 d.

¹⁸² *Gorgias*, 503 c-d.

¹⁸³ *Mémoires*, II 1, 17.

¹⁸⁴ *Mémoires*, III 2, 4.

¹⁸⁵ *Mémoires*, III 2, 2-3.

plan matériel. Il s'avère certainement plus facile de générer la prospérité auprès d'individus se contentant de peu! Si encore, « la richesse n'est rien d'autre que le rapport excédentaire de l'avoir par rapport aux besoins, rien n'empêche que l'on soit riche même si l'on possède très peu de choses, pour peu que ces choses suffisent à nos besoins »¹⁸⁶. Dorion soutient de nouveau : « Si l'on traduit la pensée de Xénophon en termes contemporains, le politicien idéal est le PDG qui administre l'État en faisant preuve du même leadership et en appliquant les mêmes méthodes que celles qui ont assuré la prospérité de son entreprise »¹⁸⁷.

Les *Mémorables* font entrevoir une association du mal avec l'ignorance et l'intempérance (I 5, 3). Le mythe d'Héraclès raconte la vertu en termes de travail, de sens de l'effort et de la communauté, de justice, de plaisirs mérités et savourés, partagés. Il présente le mal ou le vice à travers la paresse, la facilité et l'exploitation d'autrui, les plaisirs abondants et l'oisiveté. Lorsqu'il décrit ce qu'est « agir bien », il réfère à la maîtrise des connaissances relatives à et exigées par l'accomplissement de la tâche. Le bien a donc quelque chose à voir avec la connaissance technique : « Quelqu'un lui ayant demandé quelle était selon lui la plus belle règle de conduite pour un homme, il répondit : « C'est de bien faire. » »¹⁸⁸. Socrate exprime encore : «... faire bien quelque chose qu'on a étudié et où l'on s'est exercé, c'est ce que j'appelle bonne action, et ceux qui se conduisent d'après ce principe me paraissent bien faire. »¹⁸⁹. La nécessité de l'instruction liée à l'exercice, seule combinaison par laquelle l'humain peut parvenir à ses fins, est nommée : « Il ressort de là que tous les hommes, les mieux doués comme les plus obtus, s'ils veulent se distinguer en quelque partie, doivent s'instruire et s'exercer. »¹⁹⁰ La sagesse doit bel et bien être également entendue au sens de connaissance : un homme est sage selon les connaissances qu'il possède¹⁹¹.

L'*arkhôn* est celui qui « sait commander ». Savoir commander, c'est posséder certaines compétences techniques et une science entendue au sens de tempérance

¹⁸⁶ Dorion 2001, p. 58.

¹⁸⁷ Dorion 2004b, p. 241.

¹⁸⁸ *Mémorables*, III 9, 14.

¹⁸⁹ *Mémorables*, III 9, 14.

¹⁹⁰ *Mémorables*, III 9, 3.

¹⁹¹ *Mémorables*, IV 6, 7.

(*enkrateia*) : «... il ne distinguait pas la science de la tempérance, mais il regardait comme savant et tempérant celui qui, connaissant le beau et le bien, les pratiquait et qui, connaissant le mal, savait s'en garder. »¹⁹². Dans le livre IV des *Mémorables*, au chapitre 5, la sagesse à acquérir est littéralement présentée en termes de tempérance et de prudence. Tout le premier chapitre du livre II expose les dimensions de cette tempérance incarnée par l'homme de pouvoir : maîtrise de soi face à la nourriture, à la boisson, au sommeil, aux désirs amoureux, à l'exigence des travaux à accomplir, résistance à la chaleur et au froid, rapport équilibré aux adversaires. Mais quelles compétences techniques développer? Et comment devenir tempérant?

On peut presque dire que la politique relève d'une compétence purement technique. L'entretien avec Glaucon le confirme (*Mém.*, III 6). Socrate l'interroge sur ses ambitions politiques à propos de choses très pratiques par lesquelles le gouvernant juste fera du bien à la ville: savoir comment enrichir la cité, connaître sa force guerrière, ses ressources minières et son organisation agricole. Un autre passage suggère les mêmes compétences et ajoute celle par laquelle, durant un discours public, l'homme politique saura « apaiser les séditions et faire naître la concorde »¹⁹³. À ces connaissances Xénophon ajoute, lors de l'entretien avec Euthydème, celles, morales, de la justice puis du bien et du mal. La dialectique fait partie de ces aptitudes ou connaissances à maîtriser, mais elle semble, contrairement au privilège que lui réserve Platon, entrevue ici comme un ajout nécessaire, voire ultérieur à l'acquisition d'une vertu entendue au sens de tempérance (*enkrateia*).

Xénophon reconnaît très bien la dialectique comme méthode privilégiée par Socrate dans ses enseignements aux jeunes Athéniens. Le futur gouvernant doit aussi être habile dans l'art de la discussion. Toutefois, sans la tempérance, la pratique de la dialectique paraît s'avérer vaine ou, du moins, moins féconde. Plutôt, si elle ne présuppose la tempérance, elle devient une capacité « dévoyée », servant à faire du mal. C'est que l'individu intempérant, mû par ses désirs, risque de confondre ce qui est bien et ce qui est mal. L'homme politique intempérant, motivé par ses passions,

¹⁹² *Mémorables*, III 9, 4.

¹⁹³ *Mémorables*, IV 6, 14.

risque de mal reconnaître les biens en les prenant pour ce qu'ils ne sont pas. Ainsi le gouvernant deviendrait un être nuisible pour lui-même, et du coup, pour la cité¹⁹⁴. Même, l'élève doit d'abord développer la tempérance avant de s'adonner constructivement à la dialectique : « Les hommes tempérants seuls sont capables de considérer parmi les choses celles qui sont les meilleures, de les classer par genres pratiquement et théoriquement et de choisir les bonnes et de s'abstenir des mauvaises. »¹⁹⁵. Encore, « C'est par cette méthode [l'*enkrateia*], disait-il, que se forment les hommes les meilleurs, les plus heureux et les plus habiles dans la dialectique. »¹⁹⁶. C'est que la sagesse au fondement de la *basilikê tekhnê* de Xénophon correspond à l'*enkrateia*. Celle-ci se développe non pas grâce à une discussion visant la construction d'un savoir quant à la vertu, mais bien en côtoyant un être sage et en s'exerçant. Évidemment, Socrate s'avère le maître parfait à fréquenter afin de parvenir à une existence régie selon les règles de l'*enkrateia* :

« Comment il apprenait à ses disciples à bien régler leur conduite, c'est ce que je vais dire à présent. Persuadé que la tempérance est une qualité excellente pour celui qui veut faire quelque chose de beau, il montrait d'abord en lui-même à ses disciples le modèle d'un homme qui la pratiquait mieux que personne au monde. »¹⁹⁷.

Mais voilà qu'intervient également la sagesse comme *sophrosunê*. Elle-même, en plus de l'*enkrateia*, précède l'exercice de la dialectique. Le disciple rapporte, à cet effet, que Socrate « ... ne se pressait pas de rendre ses disciples habiles à parler, à agir, à imaginer; il croyait qu'il fallait auparavant cultiver en eux la rectitude de l'esprit (*soprosunê*); car il était persuadé que sans elle ces talents rendaient les hommes plus injustes et plus capables de faire le mal. »¹⁹⁸. Mais qu'est-ce que cette *sophrosunê* si elle ne découle pas d'une expérience dialectique ? Et en quoi le gouvernant tempérant assure-t-il le bonheur, la prospérité de la cité ?

Le gouvernant tempérant

Nous avons établi que Xénophon associe le bonheur de la cité avec la prospérité de l'État. Elle-même existe grâce à un dirigeant tempérant. Incarner une

¹⁹⁴ *Mémoires*, IV 5, 7.

¹⁹⁵ *Mémoires*, IV 5, 11.

¹⁹⁶ *Mémoires*, IV 6, 12.

¹⁹⁷ *Mémoires*, IV 5, 1.

¹⁹⁸ *Mémoires*, IV 3, 1.

vertu ou sagesse d'abord comprise comme *enkrateia*, c'est vivre la modération dans les plaisirs du corps, la capacité de résister à l'attrait des plaisirs. Dans l'entretien avec Aristippe (*Mém.*, II 1), il apparaît clairement que la capacité à gouverner avec justice, la compétence politique donc, repose sur le contrôle que l'individu peut exercer sur lui-même, sur ses désirs, besoins, élans passionnels. Nous l'avons déjà mentionné, il y est question d'une maîtrise de soi quant à la nourriture, la boisson, le sommeil, les désirs amoureux, la force de travail. Socrate nomme aussi la *karteria*, c'est-à-dire la capacité à endurer la douleur physique. Cette résistance et cette endurance ne sont pas les fruits d'une connaissance d'une quelconque vertu. Elles proviennent, nous le répétons, du côtoiement d'un humain les pratiquant et d'un exercice régulier¹⁹⁹. Et celui-ci n'est certes pas des plus aisés et naturels :

«...il me semble en effet qu'il faut être fou fieffé, alors que c'est une grosse affaire de se procurer à soi-même le nécessaire, pour ne pas se borner à ce soin et pour s'imposer encore la charge de pourvoir aux besoins de ses concitoyens. Se priver soi-même de tant de choses qu'on désire et se mettre à la tête de l'État pour être traduit en justice, si l'on n'a pas exécuté tout ce que veut la cité, n'est-ce pas là le comble de la folie? »²⁰⁰

La cité connaîtra l'abondance parce qu'elle sera administrée par quelqu'un qui sait contenir sa volonté, son corps, ses désirs. Il ne recherchera pas l'enrichissement sans fin s'il sait pourvoir aux besoins réels et non à ceux, déformés, d'une volonté avare et démesurée. Cette nécessaire maîtrise de soi fait échec à la tyrannie qui pourrait sévir à l'intérieur de la psyché²⁰¹ d'un politique. Elle devient la condition du bonheur aux plans personnel et collectif :

« Tu sembles croire, Antiphon, que le bonheur consiste dans le luxe et la magnificence; moi, je pense que c'est le propre de la divinité de n'avoir aucun besoin, que, moins on a de besoin, plus on se rapproche d'elle, et, comme la divinité est la perfection même, que ce qui nous rapproche le plus de la divinité nous rapproche le plus de la perfection. »²⁰².

Cependant, ce point de vue demeure discutable. En effet, la forme de richesse à laquelle Socrate se réfère ici renvoie plutôt au genre de vie qu'incarne le philosophe. La prospérité de la cité repose toutefois sur la capacité à combler les besoins des

¹⁹⁹ *Mémorables*, I 2, 19-23.

²⁰⁰ *Mémorables*, II 1, 8.

²⁰¹ Xénophon n'élabore pas sur la question du soin de l'âme (*Mémorables*, I 2, 4; I 2, 19; I 4, 9). On peut toutefois déduire qu'elle permet, si elle est bien éduquée, la pratique de cette modération fondatrice de l'exercice sain du pouvoir.

²⁰² *Mémorables*, I 6, 10.

citoyens, donc suppose une certaine abondance matérielle, voulue et générée. Encore faut-il, imaginons-nous, que les citoyens eux-mêmes développent cette volonté de se contenter sans expérimenter des désirs démesurés. En effet, comment un chef modéré pourrait-il satisfaire une cité composée d'êtres dont les passions se déchaînent vivement?

Avec Xénophon, l'appel à la sagesse ne tient pas de l'ordre de l'invitation à une préoccupation pour quelque chose de plus grand que le pouvoir lui-même. Exercer le pouvoir avec sagesse, c'est pratiquer un pouvoir tempérant sur soi-même. Celle-ci devient l'art même d'exercer sainement le pouvoir sur soi. Il s'agit de vivre « la gestion de soi » de manière éclairée, tempérée. L'*enkrateia*

«... est le fondement de toutes les autres vertus (...). Celui qui détient l'*art royal* est utile d'abord à lui-même, pour autant que cet art qui lui permet de se maîtriser lui-même le met à l'abri de mauvaises décisions inspirées par l'attrait du plaisir, ensuite aux autres, car cette maîtrise qu'il exerce sur lui-même le rend apte à bien administrer sa maison et à diriger efficacement les autres. »²⁰³.

Dorion dit encore que c'est l'*enkrateia*

«... qui assure à la fois la vertu d'un homme, ses talents d'administrateur de sa propre maison, et son aptitude à assumer des responsabilités politiques ou militaires. Bref, c'est l'*enkrateia* qui est le fondement de l'utilité envers soi-même et à l'égard d'autrui. Pour le Socrate de Xénophon, il y a une parfaite continuité entre le contrôle que l'on exerce sur soi, les rapports vertueux avec autrui, la gestion fructueuse de son domaine, et le gouvernement efficace des hommes. C'est la maîtrise que l'on exerce sur soi qui est la condition du succès dans les autres domaines. »²⁰⁴.

Les *Mémoires* rapportent également la sagesse comme *sophrosunê* en tant que condition à la formation politique (I 2, 17 & IV 3, 1). Or, il s'agit ici d'une sagesse très proche de l'*enkrateia*, une sagesse qui ordonne aussi l'esprit quant aux plaisirs du corps. Ainsi comprise, elle a moins besoin de l'*elenchos* pour émerger. Le gouvernant *sophron* est le maître de ses désirs et de ses passions. C'est l'ordre en lui-même qui lui permettra de favoriser l'ordre dans la cité. Sans la maîtrise de soi, le chaos sévit dans l'âme du gouvernant alors que les désirs agissent tels de véritables tyrans. Pareil humain ne pourra que semer désordre dans la cité. Être *sophron*, c'est

²⁰³ Dorion 2001, p. 59.

²⁰⁴ Dorion 2001, p. 59.

«... se rendre maître de l'art qui est l'objet de nos désirs... »²⁰⁵, ici l'*art royal*, lequel exige, entre autres choses, l'ordonné gouvernement de soi. C'est aussi vaincre la précipitation, l'action irréfléchie et chaotique. Xénophon relie encore la tempérance à la liberté, celui qui se maîtrise n'étant plus l'esclave des pulsions et désirs²⁰⁶. Pour se maîtriser, encore faut-il savoir ce qui, dans notre être, appelle la maîtrise, la modération, la tempérance! La maîtrise de soi s'appuie donc sur une connaissance de soi.

Les corrections infligées à répétition par l'*elenchos* ont ouvert la voie vers cette connaissance de soi fondatrice de l'expérience politique²⁰⁷. Apprendre à se connaître, c'est travailler pour l'accomplissement des aspirations portées. C'est reconnaître son ignorance, commencer de s'examiner à travers sa compréhension de la nature véritable des biens et des maux²⁰⁸. Avec Xénophon, bien que l'instruction soit indispensable, le soin du corps s'avère également primordial afin qu'il soutienne bien l'esprit dans ses activités :

« ... es-tu indifférent à ces peines auxquelles nous expose la débilité physique et crois-tu pouvoir aisément les supporter? Pour moi, je trouve ces peines bien plus difficiles à supporter et bien plus désagréables que celles qu'il faut endurer pour maintenir son corps en bonne condition. Crois-tu que la mauvaise condition du corps soit plus favorable à la santé que la bonne et plus utile pour tout le reste? Ou bien méprises-tu les avantages que procure le bon état du corps? »²⁰⁹.

Parce que l'âme est « le seul siège de l'intelligence »²¹⁰, elle est plus importante que le corps. Se connaître ne réfère toutefois pas, avec le Socrate xénophontien, à la recherche et la découverte de ce qu'est l'âme, le « soi ». Avec Xénophon, il faut simplement connaître ses forces, ses pouvoirs, ses talents, « car quand on ne connaît pas ses forces, on ne se connaît pas soi-même. »²¹¹. La connaissance de soi peut donc s'assimiler à la reconnaissance de sa propre *dunamis*, c'est-à-dire de ses propres

²⁰⁵ *Mémorables*, IV 2, 6.

²⁰⁶ *Mémorables*, IV 5, 3.

²⁰⁷ *Mémorables*, III 7, 9; IV 2, 24-30.

²⁰⁸ *Mémorables*, IV 2, 31.

²⁰⁹ *Mémorables*, III 12, 3.

²¹⁰ *Mémorables* (trad. L-A Dorion & Bandini : nous optons volontairement pour cette traduction devant l'étrangeté des propos que Chambry fait tenir à Socrate en I 2, 53-54, où il affirme que le corps serait le bien le plus précieux! Cela nous paraît impossible et irrecevable.), I 2, 53.

²¹¹ *Mémorables* (trad. P. Chambry), IV 2, 25.

connaissances techniques²¹². Et pour parvenir à une connaissance de soi, Socrate renvoie Euthydème à une dialectique au sens xénophontien, c'est-à-dire de classement entre les divers concepts. Pour apprendre à se connaître, Euthydème doit d'abord chercher à distinguer les biens des maux, entreprise soldée par un échec. Au-delà de cette rapide allusion à la dialectique et à son *elenchos*, c'est l'observation de soi, à travers les expériences de la vie, qui permet d'évaluer sa propre *dunamis*. Et ça n'est pas exclusivement par l'*elenchos* que le Socrate de Xénophon éprouve la compétence politique des jeunes auxquels il s'adresse, mais aussi par l'observation de leurs œuvres. L'entretien avec Charmide l'illustre :

« Voyant que Charmide, le fils de Glaucon, était un homme de mérite et beaucoup plus capable que ceux qui faisaient alors de la politique, mais qu'il hésitait à se présenter devant le peuple et à s'occuper des affaires de la ville... » (...);

« Au fait, pourquoi me poses-tu ces questions ? – Parce que, répondit-il, je crois que tu tardes à t'occuper des affaires de la ville alors que tu en as la capacité, et qu'il est nécessaire pour toi, en ta qualité de citoyen, de prendre part à ces responsabilités. –Et ma capacité, répondit Charmide, dans quelle circonstance l'as-tu remarquée pour que tu portes sur moi un tel jugement ? – Dans les assemblées, répondit-il, que tu fréquentes en compagnie de ceux qui font de la politique ; en effet, lorsqu'ils te consultent sur un sujet, je vois que tu leur donnes de bons conseils, et lorsqu'ils se trompent sur un point, tu leurs adresses de justes reproches. »²¹³.

Et qui se connaît lui-même, sait apprécier sa *dunamis*, pourra reconnaître la compétence aussi chez autrui. Socrate incarne alors l'exemple de l'homme parfaitement conscient de sa propre *dunamis*. Mais pourquoi, encore, l'aspirant au pouvoir doit-il absolument savoir apprécier sa *dunamis* personnelle?

Se méprendre sur soi-même peut causer du mal de diverses façons : en embrassant ce pour quoi on s'avère impuissant, incapable et, inversement, en refusant d'assumer les pouvoirs dont on dispose : « Quand on ne peut pas porter un seul talent, il est évident qu'il ne faut pas même essayer d'en porter plusieurs. »²¹⁴. À l'opposé, « ...si un citoyen était capable, en s'adonnant à la politique, d'agrandir la cité et d'en tirer de l'honneur pour lui-même, et qu'il refusât de s'en occuper,

²¹² Dorion 2004b, p. 241.

²¹³ *Mémorables*, III 7, 1-3.

²¹⁴ *Mémorables*, III 6, 14

n'aurait-on pas raison de le tenir pour un lâche? »²¹⁵. Car tout citoyen qui a la *dunamis* pour le faire est obligé à prendre part aux affaires de la cité. L'essentiel apparaît donc comme la vue exacte de ses possibilités et leur don au sein de la cité :

« Ne te méconnaiss pas toi-même, mon bon ami, (...) applique-toi plutôt à te connaître, et ne néglige point les affaires de la cité, si elles peuvent s'améliorer par tes soins; car si elles sont prospères, non seulement tous les citoyens, mais tes amis et toi-même, vous n'en retirerez pas de minces avantages. »²¹⁶.

Celui qui connaît sa *dunamis* saura reconnaître celle d'autrui et pourra ainsi s'entourer de gens compétents. Il assurera alors une meilleure réussite de ses entreprises, personnelles et politiques, et l'exercice de son pouvoir s'en trouvera bonifié. Il pourra identifier les ignorants, les « imposteurs » et ainsi prévenir quelques catastrophes publiques. Dorion explique:

« L'imposteur est celui qui prétend posséder une *dunamis* dont il est en réalité dépourvu. (...) Comme l'imposteur (technique) peut nuire à ceux qui ont eu tort de lui faire confiance, et que les torts causés par l'imposteur sont à la mesure des responsabilités qu'on lui a confiées, il n'y a pas de domaine où l'exigence de détenir la *dunamis* (technique) appropriée soit plus impérieuse et plus urgente que dans le domaine politique. »²¹⁷.

Rappelons, encore une fois, la nécessité de maîtriser d'abord dans la vie privée ce qui doit l'être aussi dans la vie publique. Dorion (2004b) écrit : « ...le gouvernement politique de la cité exige les mêmes aptitudes que celles qui sont requises pour assurer la prospérité d'un domaine privé... » (p. 241). Et parce que l'activité politique saine exige la connaissance de sa *dunamis*, c'est tout l'art d'administrer les choses humaines qui est honoré par une juste connaissance de soi : «... la marque de celui qui se connaît lui-même, c'est précisément d'user au mieux des choses et des hommes, de sorte que les rapports qu'il entretient avec eux lui procurent des biens. »²¹⁸. Un long extrait des *Mémorables* résume les bienfaits de la connaissance de soi et les malheurs que l'ignorance risque d'engendrer :

« En effet ceux qui se connaissent eux-mêmes savent ce qui leur est utile et discernent ce qu'ils peuvent faire et ce qu'ils ne peuvent pas, et, en faisant ce qu'ils savent, ils se procurent ce dont ils ont besoin et mènent une vie prospère et, en s'abstenant de ce qu'ils ne savent pas faire, ils évitent les fautes et échappent à l'adversité. (...) Au contraire, ceux qui ne se

²¹⁵ *Mémorables*, III 7, 2.

²¹⁶ *Mémorables*, III 7, 9.

²¹⁷ Dorion 2004b, pp. 241-242.

²¹⁸ Dorion 2004b, p. 247.

connaissent pas et qui se font illusion sur leurs forces sont dans la même ignorance à l'égard des autres hommes et des autres affaires humaines : ils ne savent ni ce qu'il leur faut, ni ce qu'ils font, ni de qui ils se servent, mais, abusés de tout, ils laissent échapper le bien et tombent dans le malheur. Ceux qui savent ce qu'ils font réussissent dans leurs entreprises et acquièrent de la réputation et de l'honneur. De plus, ceux qui leur ressemblent se lient volontiers avec eux, et ceux qui échouent dans leurs affaires recherchent leurs conseils, se remettent entre leurs mains, fondent sur eux leurs espérances de succès et, pour toutes ces raisons, les chérissent de préférence à tous les autres. Ceux au contraire qui ne savent pas ce qu'ils font se décident pour le mauvais parti, échouent dans leurs entreprises, et non seulement ces entreprises ne leur rapportent que dommage et châtiment, mais ils y perdent encore leur réputation, se rendent ridicules et vivent dans le mépris et l'humiliation. Il en est de même des États, et tu peux voir que tous ceux qui, parce qu'ils ignoraient leurs forces, font la guerre à de plus puissants qu'eux, ou bien sont détruits, ou échangent leur liberté pour l'esclavage. »²¹⁹.

La condition d'une vie en accord avec ce qu'on est, avec sa *dunamis*, repose elle-même sur la *sophrosunê* et l'*enkrateia*. En effet, il est impossible de vivre selon ce qu'on est si l'on n'arrive pas, faute d'*enkrateia*, à maîtriser ses désirs et passions; si l'on n'arrive pas, faute de *sophrosunê* ou de « rectitude d'esprit », à ordonner correctement son esprit et ainsi sa vie. La cité connaîtra le bonheur, la prospérité, dans la mesure où son gouvernant saura actualiser sa *dunamis* en s'ordonnant et en se maîtrisant lui-même dans ce qu'il est. La maîtrise de l'individu puissant transparaît sur la cité. Dorion l'explique :

« ... ce sont les dirigeants qui sont responsables de cette mauvaise appréciation de la *dunamis* de la cité (comprise comme puissance militaire). Or la mauvaise appréciation d'autrui est le fait de ceux qui ne se connaissent pas eux-mêmes, le cas de la cité qui se méprend sur sa *dunamis* n'est, en fin de compte, qu'un avatar ou une conséquence de la méconnaissance de soi dont souffrent les dirigeants. »²²⁰.

Conclusions

Nos deux philosophes présentent un Socrate habité non seulement de la nécessité d'éduquer au pouvoir, à l'*art royal*, mais surtout d'éduquer à l'amour de la sagesse. Socrate exhorte ses jeunes disciples, plus ou moins doucement, à se conduire eux-mêmes et à conduire la collectivité vers le bonheur. Or, les façons de

²¹⁹ *Mémorables*, IV 2, 26- 29.

²²⁰ Dorion 2004b, p. 250.

gouverner afin d'engendrer du bonheur dépendent de comment chacun définit les concepts et de bonheur et de sagesse.

Concepts de pouvoir et concept de sagesse

Avec Platon, nous assistons, en quelques sortes, à l'élévation du concept de sagesse au-dessus de celui de pouvoir. Bien sûr, cette hiérarchisation des idées est hautement inspirée d'une idée absente chez Xénophon : à savoir que la connaissance, les idées sont organisées selon un plan architectonique*. La sagesse, selon ce plan, se positionne plus près de l'Idée du Bien. Le concept de pouvoir devient subordonné à celui de sagesse. Avec Xénophon, il ne s'agit pas de concevoir la sagesse comme une invitation à vivre pour quelque chose de plus grand que le pouvoir lui-même. Celui-ci, sainement vécu, matérialise une gestion tempérante, sage de soi-même. Celle-ci devient l'art même d'exercer harmonieusement le pouvoir sur soi et sur autrui.

Ce qu'il faut savoir pour produire du bonheur

D'abord, Platon et Xénophon proposent des bonheurs tout à fait différents. Le bonheur platonicien, plutôt spirituel, repose sur une progression dialectique de l'esprit jusqu'à la contemplation de l'idée du Bien. Il ne fait appel à aucune connaissance technique. Cette construction architectonique de la connaissance, aboutissant à l'idée du Bien, s'avère totalement absente du discours de Xénophon. Le bonheur, chez Platon, s'associe au concept de santé, conçu comme cette force d'âme et de corps grâce à laquelle l'individu évite la maladie. Cette dernière, associée à l'ignorance et au vice (injustice et intempérance), peut être combattue par l'aspiration à la connaissance et à la vertu. Celles-ci correspondent à la *sophia* et à la *sophrosunê* principalement. C'est pourtant dans la *sophia*, pour Platon, qu'on doit reconnaître les racines de la *basilikê tekhnê*.

Le bonheur entrevu par Xénophon est surtout de l'ordre de la prospérité matérielle. Cependant celle-ci, pour exister, repose idéalement sur une richesse spirituelle entendue au sens de capacité à être heureux en se suffisant de peu, matériellement parlant. Si la connaissance du bien et du mal est introduite dans l'entretien avec Euthydème, la compétence politique à produire du bonheur renvoie

surtout à une *sophia* technique, indispensable afin de générer une abondance matérielle. La notion de mal s'assimile ici aussi à celles d'ignorance et d'intempérance. L'aptitude à bien agir relève plutôt, encore une fois, à un savoir technique. Ainsi, celui qui agit bien agit selon les règles de l'art pour lequel il a étudié et s'est exercé. Le bon commandant est, sans aucun doute, celui qui sait commander. Cependant, malgré la présence d'une *sophia* chez Xénophon, c'est dans les sagesses comprises comme *enkrateia* et *sophrosunê* qu'il faille rechercher les fondements de la *basilikê teknhê*.

Du développement des vertus requises par le bon gouvernant : ou l'art de prendre soin de soi

Si les disciples convoqués placent l'essence de la vertu politique dans des sagesses distinctes, la méthode afin de les développer varie inmanquablement. La méthode d'acquisition des sagesses essentielles au bon gouvernant du Socrate platonicien s'avère, incontestablement, la dialectique. Son moment réfutatif devient un véritable remède pour l'âme et ses maux. Si le jeune aspire réellement à gouverner le mieux possible, selon les règles de l'art politique, l'expérience de l'*elenchos* demeure indispensable. Sans elle, il ne peut devenir conscient de l'urgence de « prendre soin de lui ». Cette expression, étrangère à Xénophon, cerne, nous semble-t-il, l'idée primordiale derrière celle de l'*art royal*. Parions que nous réussirons à bâtir des ponts entre Platon et Xénophon autour du « soin de soi ».

La dialectique et l'*elenchos* s'avèrent à ce point primordiaux chez Platon qu'on entrevoit un gouvernant lui-même excellent dialecticien. Sa capacité à vivre le dialogue évolutif et à subir ainsi qu'à provoquer la réfutation lui confère le titre de « bon guérisseur ». Le gouvernant se guérit lui-même et guérira les siens grâce à ces méthodes parce qu'elles combattent le mal de l'ignorance et produisent les remèdes : la *sophia* et la *sophrosunê*. L'*elenchos* assumé invite à la connaissance de soi et aide à distinguer, dans sa propre pensée, le vrai du faux; l'ignorance du savoir réel. Il montre la nécessité de « prendre soin de soi », le soi étant ici entendu exclusivement au sens d'âme. L'homme d'État prend alors soin de lui en pratiquant la dialectique et en entretenant ainsi des relations « authentiques », « constructives », « embellissantes ». Le dialogue permet la construction d'une *sophia* comme

connaissance du bien et du mal. De son activité émerge encore la *sophrosunê*, véritable santé de l'esprit à travers tantôt la reconnaissance de l'ignorance, tantôt la connaissance de soi et tantôt la progression vers la saisie des idées de bien et de mal. Est *sophron* celui qui se connaît lui-même et sait ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas. Et si Socrate connaît les jeunes hommes auxquels il s'adresse, c'est parce qu'il a pris le temps de les observer dans leurs activités et propos quotidiens, parce qu'il a côtoyé leurs familles. Notons enfin que pour prendre soin de lui, le futur gouvernant platonicien doit non seulement s'instruire, mais aussi s'exercer, s'appliquer à l'intégration et à la mise en pratique de ses savoirs.

La dialectique occupe certainement une place importante dans la formation du jeune aspirant au pouvoir, mais Xénophon la subordonne à la vertu d'*enkrateia*. Le développement de cette dernière doit absolument précéder l'usage de la dialectique, sans quoi celle-ci risque d'être mal employée. Un individu doit d'abord pouvoir se maîtriser et faire ainsi déjà obstacle en lui-même à la tyrannie et aux intérêts purement personnels pour assurer une utilisation saine de la dialectique. L'homme pratiquant l'*enkrateia* s'approche de la perfection, de la divinité en cela qu'il construit son bonheur en ayant besoin, matériellement, d'un minimum, de presque rien. Pareil esprit, dénué de toute ambition matérialiste, pourra générer l'abondance non pas tant pour lui, mais pour la collectivité. L'*enkrateia* s'acquiert non pas par des discussions dialectiques, mais bien en côtoyant un sage et en s'exerçant. Encore, le gouvernant développe également la *sophrosunê* avant de devenir habile dans l'art de la dialectique. Celle-ci, entendue comme rectitude d'esprit, sert à ordonner cet esprit quant aux plaisirs du corps. Le *sophron* devient alors l'homme maître de ses désirs et passions, fondant l'ordre, le juste gouvernement en lui-même en premier lieu. La pratique de la dialectique et de son *elenchos* ouvre, ici aussi, la voie vers une connaissance de soi dont le processus ne s'assimile pas tout à fait à ce que propose Platon.

Chacun des disciples consultés renvoie, en des termes différents, à la nécessité du soin de soi-même. Le futur gouvernant doit accepter une transformation, une formation de lui-même avant de prétendre à une activité politique adéquate. Xénophon pose, contrairement à Platon, le soin du corps comme essentiel. Et la connaissance de soi n'advient pas à travers une dialectique où les savoirs se créent au

fil des dialogues et des confrontations. La dialectique rapportée par Xénophon évolue plutôt à partir de questionnements visant la classification entre des concepts divers. Le jeune homme apprendra à se connaître non pas tant grâce à l'altérité révélée dans le processus dialectique, mais en s'observant lui-même, à travers les expériences de sa vie. Ainsi, il découvrira sa propre *dunamis*. Ce concept demeure absent des propos platoniciens. La connaissance de soi ne repose pas sur la connaissance de l'âme ou du « soi » profond. Elle a lieu en voyant ses propres forces, talents en action. Enfin, Socrate éprouvera les compétences de ses interlocuteurs non pas principalement par l'*elenchos*, mais bien en observant leurs œuvres.

Platon et Xénophon se rejoignent encore lorsqu'ils expliquent la nécessité, pour quiconque désireux d'agir politiquement, de se connaître. Ils admettent unanimement la diminution des risques d'erreurs, de crises et ainsi de souffrances engendrées. Xénophon ajoute à cela que sans une réelle connaissance de lui-même, un individu peut passer à côté de ce qu'il a à accomplir pour la cité. En effet, celui qui se reconnaît des talents servant l'amélioration de la vie collective se doit d'honorer sa puissance en assumant les responsabilités convenant à ses possibilités. Le jeune citoyen devient responsable envers la cité à la mesure de ce qu'il est capable de donner. Vivre pleinement ses aspirations ou appels s'actualise par une *dunamis* totalement vécue et assumée. Parvenir à façon de vivre exige le développement de l'*enkrateia* et de la *sophrosunê*.

Un autre parallèle nous semble évident en cela que celui qui se connaît saura identifier ceux qui, comme lui, sont au fait d'eux-mêmes. L'aspirant au pouvoir xénophontien, parce qu'il voit sa *dunamis*, pourra reconnaître celle d'autrui et, du coup, s'entourer de gens capables de l'aider à mener ses entreprises vers la réussite. Le futur gouvernant de Platon, parce qu'il veut se connaître et constituer sa connaissance à travers des discussions menées auprès d'individus eux-mêmes à la recherche de pareilles sagesses, pourra s'entourer également de personnes favorisant cette forme d'élévation.

Enfin, les témoignages de Platon et de Xénophon apparaissent conciliables selon qu'on les compare à propos de l'idée de maîtrise de soi. Même si Platon demeure quasiment muet quant à l'*enkrateia*, l'éducation à l'*art royal* que son

Socrate expose aboutit aussi à l'impératif d'une domination, dans l'âme, des désirs et passions grâce à l'ordre la régissant. Il conviendrait certainement d'interroger davantage la manière dont cette maîtrise se constitue chez l'un ou l'autre. Brièvement, soulignons qu'avec Xénophon elle repose d'abord sur un apprentissage à dominer les plaisirs du corps et à ordonner l'esprit de façon à devenir, dans l'esprit lui-même, plus fort qu'eux. La suite du processus impliquant l'*elenchos* invite à l'appivoisement de soi-même, lequel aura particulièrement lieu grâce à une observation de ses forces et faiblesses au fil de la vie. La maîtrise de soi à laquelle le Socrate platonicien convie s'appuie d'abord sur l'expérience de l'*elenchos*. L'ignorance dévoilée, il faut alors apprendre à se connaître afin d'éviter les agissements douloureux. La purification relative à la réfutation commence de créer l'ordre dans l'âme. Elle ouvre la voie vers la construction d'une connaissance morale. Il faut tout de même comprendre que la maîtrise de soi, conséquence des apprentissages du jeune chez Platon n'intervient pas, comme avec Xénophon, telle une condition préalable à l'aptitude à gouverner. Elle apparaît plutôt comme la conséquence de celui qui assume les prises de conscience provoquées par l'*elenchos* (Dorion 2001, p. 55). Malgré ces divergences, nous voilà autorisés à un constat partagé : le plus puissant, le plus apte à se gouverner et à gouverner l'État s'avère l'homme maître de lui-même. La *basilikê teknhê* vise, en bout de ligne, à former des hommes puissants par leur manière saine de vivre d'abord, dans un équilibre à bâtir en eux-mêmes et par eux-mêmes, le pouvoir de leur esprit et la puissance de leurs désirs, émotions et passions. Cette maîtrise de soi favorise, à son tour, des attitudes où la prudence et l'évitement de la précipitation prévalent. Ainsi, l'homme politique saura mieux agir en tant que protecteur de la cité.

Conclusion

Constat d'un échec partiel ?

« Un penseur qui s'efforce de tenir éveillée la société de son temps,
qui joue les trublions, les chasseurs d'illusions et de faux-semblants,
un homme qui traque le vrai et le bien,
au point de pouvoir accepter de mourir serein plutôt que de se
coucher...
Vous en connaissez beaucoup ?
Vous ne trouvez pas qu'il fait cruellement défaut ?
Il n'est pas simplement absent.
Il manque.
C'est la manière qu'a Socrate de survivre. »

Roger-Pol DROIT, « Le Point », 12 août 2004, p. 59

Nous voulions connaître un peu mieux la, plutôt les façons dont Socrate éduque au pouvoir les futurs gouvernants d'Athènes. Pour l'intérêt purement philosophique et, surtout, pour inspirer et éclairer l'action et la vie quotidiennes. Qu'est-ce, pour Socrate, que partager sa recherche de la sagesse ? Sagesse comme remède, antidote à la tyrannie et la corruption ? Au terme de cette longue argumentation, notre thèse initiale nous semble confirmée : Socrate a éduqué au pouvoir à travers une quête de sagesse assumée. L'*art royal* auquel il convie repose bel et bien sur la capacité à savoir, intellectuellement et quotidiennement, gouverner harmonieusement son être propre afin de mieux participer à une gouvernance plus globale, civile, politique, démocratique.

Le premier chapitre a confirmé le rôle d'éducateur et de provocateur de Socrate. Le second exposait les tempéraments et caractéristiques des jeunes côtoyés et cherchait à décrire le type de relation développée. Le troisième chapitre nous a instruits concernant les méthodes d'enseignement privilégiées, principalement l'*elenchos*. Le quatrième et dernier chapitre, enfin, a exploré la nature des sagesse « constitutrices » de l'*art royal*.

Échec de l'éducation politique prodiguée par Socrate ?

Alcibiade, Charmide et Euthydème ont tous reconnu le besoin, pour l'actualisation de leurs ambitions, de côtoyer Socrate. Cependant, la conversion à la nécessité de la sagesse sera-t-elle de longue durée ? Aura-t-elle transformé en profondeur et de façon permanente l'âme des jeunes hommes ? Xénophon et Platon écrivent tous deux avec, dans leur plume, le souci de défendre le maître. L'avenir d'Alcibiade est déjà sous-entendu à la fin du dialogue du même nom. Le danger de la corruption y est nommé et repose sur la force de la cité (135 e), non de Socrate. Nous connaissons aussi la vie tyrannique à laquelle Charmide se soumettra plus tard, avec Alcibiade. Ce même Charmide que, pourtant, le Socrate xénophontien invite à s'engager dans la vie politique ! Ainsi, l'éducation à la sagesse prodiguée par Socrate aurait-elle servi à rien ? La pulsion vers la tyrannie et la corruption n'aura pas été vaincue ? Le pouvoir, pour des raisons encore obscures, corrompt inévitablement ? Seul Euthydème aurait peut-être su prolonger longtemps les enseignements reçus...

mais on ne sait rien de lui, d'une possible vie politique. S'agit-il d'un échec ? Et si oui, comment l'expliquer ? Gary Allan Scott propose, dans son livre *Plato's Socrates as educator*, quelques pistes de réponses.

Point de vue de Platon : Quelques causes envisagées

Il prétend d'abord qu'un jeune homme comme Alcibiade n'avait tout simplement pas l'habileté et la volonté de suivre réellement les enseignements socratiques, à cause surtout de son amour-propre très puissant (p. 162-163). La possibilité pour Socrate de transformer en profondeur ses jeunes interlocuteurs dépend aussi « ...largely upon their skills and intentions as interlocutors and as human being. »²²¹. Socrate provoque et exhorte, mais il ne peut forcer le changement : « ... he is unable in the end to change them at all. They never complete the crucial shift from carelessness to caring, or from caring about conventional goods to caring about the philosophical goods that Socrates thinks should come first. They all fail to undertake seriously the care of the self. »²²². Scott est dur dans son diagnostic. En d'autres mots, l'orgueil reste trop puissant. L'appel à l'humilité provoqué par l'*elenchos* n'aura pas su durer. Suite à leur vie auprès de Socrate, les jeunes hommes auront-ils persévéré à accueillir les expériences de réfutation ? Comme de possibles voies de transformations en vue du maintien et de l'approfondissement de l'aptitude à gouverner surtout pour le bonheur de la collectivité ?

Scott écrit même que les jeunes aspirants au pouvoir échouent dans leur apprentissage à s'administrer eux-mêmes :

« ... these characters remain unfree, not only because they lack the knowledge necessary to become truly powerful but also because they never abandon their former way of life and thus are unable to be transformed by the knowledge that they have already gained through their brief association with philosophy. They never learn to rule themselves, hence they are bound to remain tyrannized by their passions, and Plato's audience will be led to conclude that it is precisely these tyrannical tendencies that lead the likes of Alcibiades, Charmides and Critias to violent, premature deaths. »²²³.

²²¹ Scott 2000, p. 163.

²²² Scott 2000, p. 163.

²²³ Scott 2000, p. 164.

Cependant, il croit que Platon (parce qu'il ne se réfère pas à Xénophon) a de bonnes raisons d'être aussi sévère. Elles expliquent pourquoi le philosophe a dépeint un éducateur dont l'activité se solderait par un échec. Le semblant d'échec ou l'aporie finale sur laquelle se conclut aussi cet essai prouve, en quelques sortes, que Socrate ne savait rien et n'a donc probablement jamais enseigné quoi que ce soit à qui que ce soit. Mais cette possible piste de démonstration ne calme en rien, en fait, l'accusation de corruption de la jeunesse. Nous osons même la pousser plus loin, l'étendre à une accusation de dérangement, de provocation : de déstabilisation de l'aspiration au pouvoir en général chez tous ceux l'exerçant et y aspirant dans l'Athènes de l'époque. *Socrate* : quelqu'un qui s'est fait des ennemis parce que, chez Platon comme chez Xénophon, il donnait des leçons d'humilité et d'amour de la sagesse. Cette constatation implique une autre piste d'interprétation.

Parce que le Socrate de Platon est un piètre chercheur et qu'il a besoin, pour la construction de sa connaissance, d'expériences réfutatives et souvent aporétiques : il laisse à ses élèves ou lecteurs une grande part de contribution, de créativité. En ce sens, Socrate (ou plus exactement Platon ?) aurait été un véritable philosophe : soucieux de ne jamais oser prétendre avoir accès à une forme de vérité absolument universelle ; attentif à ne jamais déclarer sa supériorité, surtout si elle se fonde sur l'orgueil, la vanité et l'égoïsme. Le lecteur ou l'interlocuteur se trouve de nouveau redirigé vers l'autorité de son propre esprit. La pédagogie politique de Socrate aurait-elle été un échec ? À chacun et chacune de nous de poursuivre l'œuvre du maître et de lui donner son sens et sa dimension.

Le changement de vie préconisé par le pédagogue constitue une véritable fracture dans l'existence des jeunes citoyens. Voilà qu'ils doivent mettre de côté leurs élans passionnels et accepter de les dominer par l'usage de leur rationalité. Chacun n'a pas nécessairement le goût d'assumer pleinement ce changement, de choisir d'aller vers ce qui semble le mieux pour lui. C'est que l'adhésion à un mode de vie où la quête de la sagesse devient centrale exige de laisser aller, de se détacher de diverses formes de pensée, même d'une certaine portion de soi-même. Tous n'acceptent pas ce détachement, cette coupure :

« In return, he prescribes for them an ethic of self-care, but the condition for getting started in the care of self seems, at least to the interlocutors, to be that

they let go of their former selves, relinquishing the identity they presently have. (...)What Socrates offers to Lysis and Alcibiades as tools for self-transformation entails a fundamental, comprehensive alteration in their behaviours and practices. This must be spurred by a love of wisdom and an on going commitment to examining their lives.”²²⁴.

Scott mentionne une dernière difficulté permettant de comprendre mieux la nature de l'échec de la *paideia* socratique. C'est qu'il ne suffit pas de réfléchir et discuter. Encore faut-il agir conformément à ce qui est pensé et dit. La cohérence entre la pensée, la parole et l'action demeure chose souvent très exigeante. Le caractère essentiel de cette cohérence n'aura cessé d'être rappelé par Socrate lui-même. *Socrate* : humain, philosophe, dont l'existence aura fourni sans relâche le meilleur modèle, l'exemple le plus complet du citoyen aspirant au pouvoir vécu dans une volonté de sagesse constamment renouvelée et honorée. Si Socrate ne réussit pas à convertir pour toujours les jeunes gens à un amour profond de la sagesse, il contribue néanmoins à rendre celui-ci plus vivant, à le dynamiser au sein de la recherche humaine du bonheur. Et déjà, pour cela, nous lui sommes extrêmement reconnaissants.

Point de vue de Xénophon : Quelques causes envisagées

Xénophon, dans ses *Mémoires*, désire aussi protéger son maître d'une accusation injuste de corruption de la jeunesse. Il explique à son tour combien Alcibiade et Critias ne disposaient pas, dès le départ, des attitudes intimes, personnelles nécessaires à l'actualisation permanente des enseignements reçus. Chacun d'eux étant mu par des ambitions politiques très intenses, ils n'auraient pu accueillir pleinement la sagesse à laquelle Socrate les conviait réellement :

«...ces deux hommes [Alcibiade et Critias] étaient de leur nature les plus ambitieux des Athéniens ; ils voulaient que tout se fit par eux et qu'on ne parlât que d'eux. Or, ils savaient que Socrate se suffisait parfaitement avec un très petit avoir, qu'il était très tempérant dans tous les plaisirs, et que par ses discours il tournait comme il voulait ceux qui conversaient avec lui. Si l'on songe qu'ils se rendaient compte de tout cela et qu'ils étaient les hommes que j'ai dépeints, peut-on dire que c'est parce qu'ils désiraient mener la vie de Socrate et pratiquer sa tempérance qu'ils recherchèrent sa compagnie ? N'est-ce pas plutôt qu'ils pensèrent qu'en le fréquentant ils deviendraient des maîtres dans l'art de parler et de gouverner ? »²²⁵.

²²⁴ Scott 2000, p. 167.

²²⁵ *Mémoires*, I 2, 14-15.

Xénophon rappelle encore que d'autres disciples de Socrate, eux-mêmes dégagés des ambitions de nos deux futurs tyrans, ont mené une vie excellente, sans jamais nuire à l'État :

«... mais Criton s'était fait le disciple de Socrate, et avec lui Chairéphon, Chairécratès, Hermogénès, Simmias et Cébès, Phaidondas et d'autres qui vivaient avec lui, non point pour se former à l'éloquence de la place publique ou du barreau, mais pour devenir d'honnêtes gens (*kalos kagathos*) et pour s'acquitter honorablement de leurs devoirs en ce qui regarde leur maison, leurs serviteurs, leurs proches, leurs amis, leur patrie et leurs concitoyens. Et aucun d'eux, ni dans sa jeunesse, ni dans un âge plus avancé, n'a jamais fait ni n'a été accusé de faire aucun mal. »²²⁶.

Mais que savons-nous de l'engagement politique de chacun d'eux ?

L'autre argument du disciple renvoie à sa conception de la vertu politique. L'*enkrateia* étant développée grâce au côtoiement d'un homme qui sait maîtriser ses passions et étant maintenue par un exercice constant, il devient compréhensible qu'Alcibiade et Critias, dès leur séparation d'avec le maître, aient pu se corrompre :

«Ainsi Critias et Alcibiade, tant qu'ils fréquentèrent Socrate, purent, grâce à son secours, maîtriser leurs honteuses passions ; mais quand ils l'eurent quitté, Critias réfugié en Thessalie, y vécut avec des hommes plus habitués à l'iniquité qu'à la justice ; de son côté, Alcibiade, pourchassé à cause de sa beauté par une foule de grandes dames et gâté, à cause de son crédit dans la ville et chez les alliés, par une multitude de flatteurs habiles, honoré par le peuple et porté sans effort au premier rang, fit comme les athlètes des jeux gymniques qui, après une victoire obtenue sans effort, négligent l'exercice : il se négligea lui aussi. Après avoir passé par ces vicissitudes, enflés de leur noblesse, fiers de leur richesse, enivrés de leur pouvoir, amollis par une foule de complaisants, corrompus par tous ces moyens réunis et éloignés depuis longtemps de Socrate, qu'y a-t-il d'étonnant que ces deux hommes soient devenus arrogants ? Dans ces conditions, s'ils ont commis quelque faute, est-ce que l'accusateur en rend Socrate responsable ? et croit-il que Socrate ne mérite aucune louange pour les avoir rendus sages, alors qu'ils étaient tous les deux jeunes et à l'âge où ils étaient le plus irréfléchis et le plus intempérants ? »²²⁷.

²²⁶ *Mémorables*, I 2, 48.

²²⁷ *Mémorables*, I 2, 24-26.

Pour de futures réflexions

Platon et Xénophon s'accordent concernant l'argument selon lequel le tempérament orgueilleux des jeunes aurait pu être une des causes de l'échec, à long terme, de l'exhortation socratique à un pouvoir pour le bien commun. Ils s'entendent également sur la difficulté à vivre au quotidien les savoirs et habitudes. Grandeur de la rupture entre le mode de vie actuel et celui préconisé par Socrate ; difficulté de la cohérence à établir entre les paroles et les actions sont d'autres causes évoquées. Et que penser du cas des disciples de Socrate dont ne sait rien de l'existence suite à leur cheminement auprès du philosophe ?

Si cet humble essai fournit quelques réponses aux interrogations premières, il suscite d'autres questions, tout aussi pertinentes. Nous aurions pu approfondir nos recherches, lectures et réflexions dans plusieurs directions. Peut-on vraisemblablement considérer l'intégration plus fréquente, par Socrate, de la dialectique réfutative dans l'activité éducative comme le moment d'une révolution ? Qu'était l'éducation politique avant Socrate ? Si l'on n'enseigne, ne transmet ou ne peut être utile qu'à partir des choses qu'on connaît et exerce pour les avoir lues dans des livres et surtout expérimentées et discutées auprès d'un maître : qui ont été les maîtres d'un philosophe, provocateur, citoyen tel que Socrate ? Qu'est-ce qu'une volonté d'interroger (inspirée de l'analyse de Nietzsche et de sa déconstruction de la métaphysique occidentale) la « puissance » plus mystique, plus dionysiaque et délirante de Socrate nous aurait appris ? Encore, le genre humain est-il irréversiblement et absolument condamné à assister à des catastrophes humanitaires et naturelles causées par des citoyens et gouvernants corrompus par le pouvoir ? Ou désintéressés par l'amélioration de leur personne et/ou de la collectivité ? Enfin, il n'a pas fini, ce Socrate, d'allumer et de nourrir des feux de connaissance et de conscience.

Bibliographie

1. Sources

- ABOUT, P-J. (1980), *Platon : Alcibiade majeur* [traduction et notes], Paris, Hachette, 109 p.
- BRISSON, L. (1999), *Platon : Banquet* [traduction et notes], Paris, GF Flammarion, 288 p.
- CHAMBRY, É. (1967), *Platon : Second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion* [traduction et notes], Paris, GF, 442 p.
- (1969), *Platon : Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias* [traduction et notes], Paris, GF, 511 p.
- (1967), *Platon : Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle* [traduction et notes], Paris, G-F.
- CHAMBRY, P. (1967) *Xénophon : Œuvres complètes, 3 tomes* [traduction et notes], Paris, GF.
- CROISSET, A. & L. BODIN. (1984), *Platon: Protagoras, Gorgias, Ménon* [traduction et notes], Paris, Gallimard, 205 p.
- DORION, L-A. (2004a), *Platon : Charmide & Lysis* [traduction et notes], Paris, GF Flammarion, 316 p.
- DORION, L-A. & M. BANDINI. (2000), *Xénophon : Mémoires, tome I : introduction générale, Livre I* [traduction et notes], Paris, les Belles Lettres.
- HICKS, R.D. (1966), *Diogène Laërce: Lives of eminent philosophers* [traduction et notes], Londres, Harvard University Press.
- LEROUX, G. (2002), *Platon : République* [traduction et notes], Paris, GF Flammarion, 801 p.
- MÉRIDIÉRIER, L. (1964), *Platon : Œuvres complètes, tome V* [traduction et notes], Paris, Les Belles Lettres, 195 p.
- NARCY, M. (1995), *Platon : Théétète* [traduction et notes], Paris, GF Flammarion, 412 p.
- PRADEAU, J-F. & C. MARBOEUF (2000), *Platon : Alcibiade* [présentation, traduction et notes], Paris, GF Flammarion, 243 p.

ROBIN, L. (1950), *Platon : Œuvres complètes, tomes I & II* [traduction et notes], Paris, La Pléiade.

ROBIN L. & M-J MOREAU. (1950), *Platon : Apologie de Socrate, Criton, Phédon* [traduction et notes], Paris, Gallimard, 248 p.

2. Études

BAILLY, M.A. (1913), *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1012 p.

BRISSON, L. & J-F PRADEAU. (1998), *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses.

CANTO-SPERBER, M. (1997), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 885 p.

COOPER, J.M. (1999), « *Notes on Xenophon's Socrates* », in *Reason and emotion. Essays on ancient moral psychological and ethical theory*, Princeton, pp.3-28.

CUVILLIER, A. (1956), *Vocabulaire philosophique*, Paris, Armand COLIN, 256 p.

DORION, L-A. (2001), « *Socrate et la basilikê tekhnê : essai d'exégèse comparative* », Montréal, U de Mtl, 13 p.

----- (2003), « *Socrate, le Daimonion et la divination* », in *Les dieux de Platon*, Paris, Presses universitaires de Caen, pp. 169-192.

----- (2004b), « *Qu'est-ce que vivre en accord avec sa dunamis? Les deux réponses de Socrate dans les Mémorables* », in *Les Études philosophiques*, N° 2, pp. 235-252.

----- (2004c), « *Socrate* », in *Que sais-je?*, Paris, PUF, 127 p.

DROIT, R-P. (2004), « *L'inventeur de la philosophie, Socrate* », in « *Le Point* », Paris, N° 1665, pp. 54-65.

FRAISSE, A. & J-L. (1972), *Socrate, portraits et enseignements*, Paris, PUF, 1972, 236 p.

GEORGIN, CH. (1961), *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hatier, 896 p.

GOBRY, I. (2000), *Le vocabulaire grec de la Philosophie*, Paris, Ellipses, 143 p.

GRAY, V.J. (1998), *The framing of Socrates. The literary interpretation of Xenophons's Memorabilia*, Stuttgart.

HADOT, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 461 p.

- KAHN, C.H. (1992), "Plato's Charmides and the proleptic reading of Socrates dialogues", in *The Journal of Philosophy* (85), pp. 541-549.
- MAGALHAES-VILHENA, V. (1952), *Le problème de Socrate : le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris.
- MORRISON, D.R. (1994), « Xenophon's Socrates as teacher », in Vander WAERDT, Paul A (éd.), *The socratic movement*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 181-208.
- NEHAMAS, A. (1999), « What did Socrates teach and to whom did he teach it? », in *Virtues of authenticity, Essays on Plato and Socrates*, Princeton, Princeton University Press, pp. 59-82.
- ROBIN, L. (1947), « Les fins de la pensée grecque », in *Critique* (3), pp. 196-216.
- (1910), « Les Mémoires de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate », in *Année philosophique* (21), pp. 1-47.
- SCOTT, A.G. (2000), *Plato's Socrates as educator*, New York, State University of New York Press, 251 p.
- VANDER WAERDT, P.A. (1993), « Socratic justice and self-sufficiency. The story of the Delphic oracle in Xenophon's *Apology of Socrates* », in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, pp. 1-48.
- (1994), *The Socratic movement*, Ithaca, New York.

Glossaire

- Aporie, aporia (en grec) : Littéralement : sans issue; difficulté d'ordre rationnel paraissant sans issue; contradiction à laquelle Socrate parvient régulièrement dans les entretiens qu'il mène auprès des jeunes cōtoyés.

- Art royal, basilikê tekhnê (en grec) : Art le plus noble de tous, impliquant les responsabilités les plus hautes; compétence politique reposant sur le contrôle que l'individu exerce sur lui-même; renvoie à l'exigence de savoir se gouverner soi-même pour quiconque aspire à gouverner la cité; la basilikê tekhnê est « une espère de condensé de l'ambition politique réformatrice de Socrate »²²⁸.

- Bien, idée du... Plan architectonique, Bonheur, Bien Commun : Dans l'épistémologie et la métaphysique platoniciennes qui commencent de s'affirmer dans la *Premier Alcibiade*, mais qui s'organisent surtout dans la *République* : la véritable délivrance de l'ignorance et du mal a lieu dans la mesure où l'individu accepte de cheminer depuis les préjugés et illusions engendrés par les sens, les perceptions du corps et de la matière, vers les Idées, les concepts constituant la vraie réalité, soit celle de l'esprit. L'idée du Bien s'avère la plus haute, vers laquelle toutes les idées, selon leur rang dans la hiérarchie du Monde des idées, s'approchent. Contempler l'idée du Bien (*proton philo : souverain bien*), c'est contempler « l'idée-mère » de toutes les autres, celle-là qui contient toute la connaissance dont l'humain a besoin afin d'être heureux. La structure architectonique, c'est cette hiérarchie dans les savoirs, conduisant à l'idée du Bien. Et l'accès à ce souverain bien rend possible le bonheur, entendu au sens de pleine satisfaction bâtie grâce à une morale intégrée. Si chacun oriente son esprit vers l'Idée du Bien, nous pourrions assurer la poursuite, à travers l'art politique, d'un bien collectif, d'un bonheur social.

- Dunamis (en grec) : Expression qui renvoie, chez Xénophon, à la puissance d'un individu en termes de toutes ces compétences qu'il possède, des talents, des forces qui sont siens.

- Elenchos (en grec), réfutation, mise à l'épreuve, examen : L'*elenchos* représente le moment, dans le processus dialectique d'examen des prétentions à la connaissance, où le jeune interlocuteur prend conscience de son ignorance; méthode par laquelle il est corrigé, purifié et invité à prendre soin de lui-même.

- Kalos kagathos (en grec), honnête homme : Qualité recherchée pour qualifier un homme de sage, surtout chez Xénophon. Renvoie à l'honnêteté de pensée, à la bonté et aux actions en harmonie avec les savoirs.

- Mieux : La volonté de faire « de son mieux » ou d'agir, de décider « pour le mieux » renvoie directement au *Premier Alcibiade*. Faire de son mieux, c'est vouloir faire selon les règles de l'art qui nous intéresse; c'est faire les choses selon ce qui convient, le convenable étant associé à une adéquation entre l'action et les règles de l'art à respecter.

- Naturel philosophe : L'expression renvoie plus spécifiquement à certains chapitres de la *République* de Platon où sont rassemblées quelques caractéristiques d'un esprit pouvant évoluer jusqu'à l'incarnation du rôle politique.

- Paideia : Mot grec pour désigner « éducation ».

- Polis : Mot grec signifiant « cité ».

- Pouvoir : Possibilité d'agir sur quelqu'un, quelque chose; faculté morale, pouvoir de la volonté : ce qui dépend de l'influence, de l'action, de la délibération d'un individu ou d'un groupe d'individus.

- Pythie : Jeune femme qui reçoit les propos du dieu; intermédiaire, dans les temples, entre le dieu et les interprètes

²²⁸ Dorion 2001, p. 67.

- Rendre meilleur :

Qu'est-ce que « rendre meilleur »? L'expression revient régulièrement au sein des dialogues étudiés. Nous la comprenons comme un souci de rendre son âme plus parfaite, c'est-à-dire plus capable d'agir selon le bien, d'agir de façon vertueuse. Mais qu'est-ce que ce bien ou cette vertu? Et comment les atteindre? Se rendre meilleur serait, d'abord et avant tout, tributaire d'une capacité à reconnaître son ignorance et à dépasser ses prétentions à la connaissance. Dans le *Gorgias*, se « rendre meilleur » participe d'une quête de vérité : «... je m'applique à faire en sorte de présenter au juge une âme aussi saine que possible. Dédaigneux des honneurs chers à la plupart, je veux m'efforcer, par la recherche de la vérité, de me rendre aussi parfait que possible dans la vie »²²⁹. C'est aussi développer « l'honnêteté de sa pensée »²³⁰. Dans le *Premier Alcibiade*, Socrate nous informe que « devenir meilleur » ou « aussi parfait que possible » relève de la capacité à « prendre soin de soi ». Lorsque l'ignorance est découverte, prendra soin de lui celui qui, grâce à une quête de savoir revivifiée et une application constante²³¹ progressera dans « l'art de commander dans un État »²³². Lorsque Socrate explique, à travers un détour chez les Perses, ce que sont les meilleurs, il réfère « aux plus savants, aux plus justes, aux plus tempérants et aux plus braves »²³³, autant de facettes de la vertu à définir.

- Sagesse, vertu, arêtê: justice, sophia, sophrosunê, enkrateia, karteria :

capacité à exercer une fonction de manière excellente; c'est la chose bien faite, selon les règles de l'art étudié; la sagesse développée dans le présent essai prend différentes formes, définies au fil de la démonstration. Nous rappelons ici que la justice renvoie à une forme d'ordre dans l'âme, laquelle permet l'harmonie indispensable pour bien se gouverner soi-même et ainsi bien gouverner la *polis*. Un recours à la *République* de Platon s'avère utile afin de saisir mieux la substance de ce concept de justice (livre IV).

- Tekhnê :

« art de prendre soin d'une chose »²³⁴; se définit comme « le paradigme du rapport que l'homme entretient avec tous les objets. La technique est une activité de production, d'usage ou de soin, qui met en rapport un agent et un objet unique, celui que le technicien produit (un outil, une sculpture), qu'il soigne (un corps, un troupeau) ou qu'il utilise (une flûte, un bateau). Le technicien maîtrise sa technique particulière grâce à la possession d'un certain savoir, d'une certaine science.»²³⁵.

²²⁹ *Gorgias*, 526 e.

²³⁰ *Gorgias*, 514 a.

²³¹ *Premier Alcibiade*, 124 b.

²³² *Premier Alcibiade*, 125 b.

²³³ *Premier Alcibiade*, 121 e.

²³⁴ *Premier Alcibiade*, 128 b.

²³⁵ Brisson & Pradeau 1998, p. 53.

Annexes

1) Considérations historiques et méthodologiques

jeunes citoyennes → trop contemporains /
appel à la citoyenneté / Rome → Platon : III 7.

2. Considérations méthodologiques

Quel Socrate?

Platon et Xénophon

Les discussions relatives à la valeur des témoignages des deux socratiques ici interrogés foisonnent. Survoler plus spécifiquement les divers courants qu'elles soulèvent tendent nous semble une activité des plus enrichissantes, cependant plus ou moins pertinente dans un contexte où prime, davantage que la question du Socrate historique, ce que révèle la comparaison des témoignages en regard de l'éducation morale et politique des jeunes citoyens et du sens que s'arroge l'expérience de l'*elenchos*. Nous n'aspirons pas, ici, à mettre en lumière de façon absolue ce qui aurait été le contenu réel, historique du Socrate éducateur. Il s'agit plutôt d'un jeu comparatif à travers lequel, nous espérons, nous découvrirons quelques pistes éclairantes quant à la manière d'éduquer la jeunesse citoyenne au pouvoir, à la chose démocratique. Nous souscrivons donc d'emblée et consciemment au point de vue de Dorion (2000) et Kahn (1992)

« La pensée du Socrate historique est hors de notre portée (...) la mise en veilleuse de la question socratique ne représente ni une perte pour l'interprétation, ni un appauvrissement pour l'exégèse; au contraire, c'est une chance à saisir, une occasion exceptionnelle d'enrichir notre compréhension du socratisme. »¹⁹

plutôt qu'à celui, par exemple, de Gregory VLASTOS : « Je peux donc enfin présenter l'hypothèse qui, selon moi, peut fonder notre connaissance d'un Socrate historique. »²⁰ Il nous suffit de savoir que Platon et Xénophon ont légué les enseignements de leur maître selon l'usage de leurs propres aptitudes.

Diogène Laërce rapporte que

« Socrate eut un songe : il vit sur ses genoux le petit d'un oygne, qui aussitôt pourvu de ses ailes, s'envola avec un cri agréable. Le lendemain, Platon vint se joindre à lui. Socrate déclara que l'oiseau qu'il avait vu en songe, c'était Platon. (...) Au moment où il allait concevoir pour la tragédie devant le théâtre de Dionysos, Platon écouta Socrate, et brûla les poèmes qu'il avait écrits : en disant : « Accours, Iléphastos! C'est maintenant que Platon a besoin de toi. ». Dès lors, à l'âge de vingt-ans, il devient le disciple de Socrate. »²¹

¹⁹ L.-A. DORION, Introduction aux *Mémoires*, pp. cxv-cxv.

²⁰ Gregory Vlastos, *Socrate et son influence*, p. 133.

²¹ Diogène LAËRCE, *Vies of eminent philosophers*, I, III, 5.

après le titre
libre de parole (nom du traducteur)
à donner titre au français

13

Socrate serait donc « devenu amoureux » de l'âme de Platon, selon Diogène, à travers une expérience d'ordre onirique, mystique. Car l'âme serait une « faculté de connaissance et d'amour »²². La relation entre Socrate et Xénophon aurait connu des débuts nettement plus terre-à-terre :

« Xénophon, fils de Gryllos, Athénien du dème d'Irèchia, était un homme plein de modestie et de charme. On raconte que Socrate, l'ayant rencontré dans un étroit passage, tendit devant lui son bâton pour l'empêcher de passer, et lui demanda où l'on se procurait les différentes choses utiles à la vie. Xénophon lui ayant répondu, Socrate poursuivit son enquête, et lui demanda où les gens de bien venaient à l'existence. Devant son embarras, il lui dit : « Viens avec moi, et tu le sauras. » C'est ainsi que Xénophon devint disciple de Socrate. »²³

Traditionnellement, les reproches adressés à Platon en font un témoin aux convictions idéelles et poétiques amplifiant la substance philosophique des propos socratiques. En effet, on raconte que Socrate lui-même, alors qu'il assistait à la lecture, par Platon, du *Lysis*, s'exclamait : « Par Héraclès, que de faussetés dit sur moi ce jeune homme! » (Dorion (2000), p. CVII; Chambry (1967), p. 279). C'est qu'il cherchait peut-être, le plus souvent, à unifier des doctrines d'origines diverses. À l'opposé, les commentateurs accusent Xénophon de projection, de transposer ses propres intérêts dans la bouche de Socrate. On le soupçonne également de mal saisir la portée philosophique réelle des propos socratiques, parce qu'historien, parce qu'homme à l'esprit dominé par des préoccupations pratiques, parce qu'absent d'Athènes pendant trop longtemps. Xénophon dessine un Socrate dont les idées philosophiques semblent moins substantielles peut-être aussi parce que son objectif tient davantage de l'apologétique que du philosophique en tant que tel. La présente étude viendra infirmer l'accusation de non-compréhension des propos du maître.

Si Platon incarne à quelques occasions la nécessaire défense de son maître, il s'attarde le plus souvent sur des exposés relatant ses réflexions. Xénophon cherche peut-être davantage à démontrer combien le maître fut utile à ses compagnons qu'à présenter les articulations de sa pensée. Les occurrences s'avèrent nombreuses au sein des *Mémoires* où Xénophon assure que « Socrate poussa ses disciples à pratiquer la

²² Montaigne, *Canto-Speker*, « La philosophie morale », in *Philosophie grecque*, p. 271.

²³ Diogène LAËRCE, *op. cit.*, I, II, 48.

14

temperance » (II I, 1.); qu' « il tenait un discours propre à engager celui qui l'écoutait à faire un retour sur lui-même » (II V, 1.); qu' « il était utile à ceux qui aspiraient aux dignités » (III I, 1.); « qu'il se rendait si utile en toute circonstance et de toute manière qu'en observant sa conduite, même avec une intelligence ordinaire, on peut aisément se rendre compte que rien n'était plus avantageux que de le fréquenter. » (IV I, 1.); que « tous ceux qui aspirèrent à la vertu n'ont pas cessé encore aujourd'hui de le regretter par-dessus tout, parce qu'il les aidait plus que tout autre à la pratiquer. » (IV VIII, 11).

Morrison et Dorion déclarent : « Xenophon's goal in the *Memorabilia* is to defend Socrates against the charges leveled against him at the trial (...). By showing that Socrates was beneficial to those around him, not just in one respect but in many ways... et encore, "il s'agit avant tout de montrer que Socrate, loin d'avoir corrompu ses compagnons, leur a au contraire rendu le plus grand service, puisqu'il les rendait vertueux".²⁴ Vlastos parle en des termes quelque peu différents, reconnaissant que « Xenophon (...) vise un objectif clairement biographique, alors que Platon vise un objectif essentiellement philosophique ».²⁵

Certains commentateurs vont même jusqu'à prétendre que si, chez Platon, Socrate est considéré comme un *penseur* , Xenophon le campe, à l'intérieur de ses *Memorables* , tel un véritable *éducateur* . Dorion 2000, XCVI; Erhse 1961, pp.286-287; Sandbach 1985, p. 479; Cooper 1999, p.5; Gray 1998, p. 179. Cette idée ouvre la voie à un débat futur à savoir : Socrate est-il éducateur?

Chambray résume bien l'essence des réserves à l'endroit des deux philosophes, particulièrement dans ce contexte de compréhension d'une éducation socratique gravitant autour d'un processus dialectique :

« Xenophon a-t-il reproduit fidèlement la doctrine de Socrate? On lui a reproché d'avoir mal défini la dialectique de Socrate, et il est vrai que la définition qu'il en donne est un peu sommaire. Il a cru sans doute qu'il suffisait d'en donner des modèles dans les dialogues les plus importants. Platon a tiré de la dialectique un tout autre parti, mais la dialectique de Platon qui, partant des corps s'élevait aux esprits et monte, de degré en degré, jusqu'à l'absolu, le Bien en soi, est une de ces nouveautés qui faisaient dire à Socrate : « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé! ». La dialectique socratique ne tendait pas à dire auxquelles je n'ai jamais pensé ».

²⁴ Donald R. Morrison, *Xenophon's Socrates as Teacher*, p. 181.
²⁵ L.-A. Dorion, *Introduction aux Memorables*, XCIV.
²⁶ Grégoire Vlastos, *Socrate et son influence*, p. 133.

mettre des références que j'ai consultés moi-même

Si non
 note en bas de page au lieu de dire auxquelles je n'ai jamais pensé
 commentaires que j'ai lus et contactés par d'autres récepteurs



haut et ressemblait plus à celle que nous dépeint Xenophon qu'à celle de Platon.²⁷

Qu'est-ce qui a permis à Chambray de trancher ainsi en faveur de la dialectique xénophontienne? Étrangement et malheureusement, Chambray demeure muet quant à un quelconque argumentaire soutenant, à l'intérieur de sa notice aux *Memorables* , sa prise de position. Pour un exposé érudit sur la question des reproches adressés à Xenophon et les possibilités de la réhabilitation de ses écrits, nous suggérons une lecture attentive de l'introduction au livre I des *Memorables* soigneusement élaborée par Michèle BANDINI & Louis-André DORION (2000). Devant la brièveté de la présente étude, nous passons outre volontairement cette longue considération de la reconnaissance, dans le temps, des écrits platoniciens et xénophontiens. Il nous a suffi de jeter un bref regard (non exhaustif) sur la réalité des forces et lacunes de chacun des auteurs étudiés. Que chaque philosophe soit lui-même et nous instruisse à sa manière! Et si leur rencontre donnait naissance à quelques compréhensions inspirantes?

La Nature des logoi sokratikoi

La nature même des *logoi sokratikoi* nous conforte dans notre décision d'éviter l'infini questionnement de la fiabilité historique et philosophique des dialogues parcourus. Dorion (2000, p. CVID) rapporte que depuis la fin du XIX^{ème} siècle, les historiens modernes reconnaissent que les *logoi sokratikoi* consistent davantage en des œuvres de fiction qu'en des témoignages assurant la fidélité historique. Aristote établit le premier la notion de *logoi sokratikoi* qu'il considère déjà non pas comme un type d'écrit historique visant à reproduire fidèlement les entretiens de Socrate, mais bien comme une forme de composition tout à fait littéraire jaillissant de la fréquentation d'un certain esprit. Robin, en 1910, émet une nouvelle fois le constat. Il réitère le caractère fictif des *logoi sokratikoi* dans un second article, paru en 1947 :

« Ne parlons donc plus de « témoignages », ne cherchons plus des « documents » : nous sommes en face « d'interprétations ». (...) Au reste, il y a une preuve, à mon sens décisive, que ni Platon ni Xenophon ne sont des « témoins » pour la constitution d'une histoire : c'est en fait (...) qu'ils n'ont pas été les seuls à composer des dialogues dont Socrate était le protagoniste; plusieurs

²⁷ Pierre Chambray, Notice sur les *Memorables* , p. 179.

membres du cercle socratique en avaient fait autant : ainsi Antisthène, Eschine de Sphettos et d'autres encore. Ainsi se créait (...) une forme littéraire nouvelle où se mêlaient « vérité et poésie ». (...) Or, d'après Aristote, ces « Paroles socratiques » étaient des sortes de « mimes », à la mode sicilienne, de petites comédies, bâties toutes sur le même mode, mais dont la matière était libre et variait au gré de leur auteur. Autrement dit, chacun de ces écrits pouvait nous placer en face d'un Socrate différent, aussi bien quant au choix des anecdotes caractéristiques, imaginées ou vraies, que quant aux idées exprimées. »²⁸

Mentionnons encore que de nombreux autres commentateurs souscrivent aux idées de Robin : Magalhães-Vilhena (1953), Luccioni (1953), Lacey (1971), Mornigliano (1991).

Ainsi, le caractère fictif et la possibilité interprétative des *logoi sokratikoi* est reconnue. Si les dialogues de Platon font partie de façon évidente, chez certains commentateurs déjà nommés, de cette tradition d'écrits (bien qu'ils portent eux-mêmes à diverses interprétations, selon que l'on considère les écrits de jeunesse, de transition, de maturité ou de vieillesse), Monique Canto-Sperber souligne à ce sujet : « Il est possible que le dialogue platonicien se distingue, par l'unité de son propos et la progression de sa démarche, du genre littéraire qu'Aristote appellera le *logos sokratikoi*, ou composition socratique »²⁹, sans justification plus poussée. Elle définit d'ailleurs les dialogues socratiques comme ceux- là qui « précèdent ou suivent de peu la mort de Socrate. Traditionnellement appelés « socratiques » ils mettent tous en œuvre une méthode critique d'examen où les fausses certitudes sont détruites, sans qu'une véritable définition des notions morales considérées (la sagesse pratique, ou *sophrosuné*, dans le *Charmide*, l'amitié dans le *Lysis*, le courage dans le *Lachès*) puisse toujours être proposée. »³⁰ Les notions développées prochainement d'*elenchos* et d'aporie sont ici pressenties. Il faut savoir aussi que la validité des dialogues xénophoniens en tant que *logoi sokratikoi* tire sa reconnaissance de réflexions plus contemporaines.

Clay (1994, pp. 26-32) et Mornigliano (1991, p. 82) défendent la participation des dialogues de Xénophon à titre de *logoi sokratikoi* parce qu'ils traitent de thèmes ayant régulièrement nourri des débats chez d'autres socratiques. Vander WAERDT (1993, pp.6-8 & 1994, p.2 n.6) les cautionne, ajoutant que les *Mémorables* inaugurerait un

²⁸ Léon ROBIN, « Les fins de la pensée grecque », pp. 211-212.
²⁹ Monique Canto-Sperber, « Platon », in *Philosophie grecque*, pp.196-197.
³⁰ M. Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 195.

nouveau genre littéraire dans la littérature grecque. Dorton (2000, p. CXX) appuie entièrement la participation de Xénophon au style des *logoi sokratikoi* avec réserve quant à leur apport original. Il joint l'argument selon lequel Xénophon fait directement allusion, dans ses dialogues, aux autres auteurs d'écrits socratiques (*Mém.* I 4, 1; IV 3, 2; *Apol.* 1). Morrison souscrit également à la contribution des dialogues de Xénophon au genre des *logoi sokratikoi* et décrite, avec Dorton, la nécessité de l'exégèse comparative comme méthode afin de parvenir à quelque compréhension des enseignements socratiques :

« Platon et Xénophon ne furent pas les seuls à écrire des « dialogues socratiques » ; ce genre littéraire fut cultivé par beaucoup de disciples de Socrate. Les conventions du genre laissent à l'auteur, semble-t-il, une grande liberté pour remodeler la figure du maître, pour l'idéaliser et pour mettre dans sa bouche ses propres idées. Il est donc prudent et plus raisonnable d'admettre que nous ne pouvons attendre aucune certitude à propos du Socrate historique - et en un sens, cela n'importe pas beaucoup. Il importe davantage de relever l'influence de Socrate, l'extraordinaire fertilité de ses idées et son exemplarité morale aux yeux de ses disciples. »³¹

Étude de la dialectique et choix des *elenchoi*

Les façons de discuter, chez les Grecs de l'Antiquité, renvoient à divers modes de dialogues. Enseigner l'art de la parole permettant d'obtenir du succès sur la scène politique et dans la vie en général n'est pas chose si simple. Dans la *République*, Platon fait s'opposer à quelques reprises l'art rhétorique à la dialectique, mais confonde aussi cette dernière à l'antilogique. La rhétorique vise à convaincre l'interlocuteur sans se soucier de la vérité des propos avancés, incarne le pur pouvoir persuasif de la parole. Elle se fonde sur le vraisemblable. Elle permet de s'intéresser à l'opinion, sans rechercher absolument la véritable connaissance, la science à propos d'une part de la réalité. Avec Platon, le vrai est affaire de méthode dialectique uniquement.³² Michel NARCY, dans son introduction au *Théétète*, élabore longuement sur les distinctions entre dialectique, rhétorique, antilogique et éristique. Il fonde la rhétorique sur l'opinion commune, construite sur la base d'un consensus dans la cité, la dialectique faisant fi de la recherche d'un pareil accord :

« (...) la controverse méthodologique est liée explicitement à la question de savoir quelle vie choisir, i.e., en dernière analyse, à la politique de Socrate. Argumenter rhétoriquement, c'est faire fond sur l'opinion publique et trouver sa règle dans le

³¹ D.R. Morrison, « Xénophon », in *Le Savoir grec*, pp. 843-849.
³² Luc Brisson, *Les Sophistes*, p. 107.

→ a écrit beaucoup plus tôt que Platon dans le *Théétète*, car, dans l'...

Handwritten notes at the top of page 17, including the word "socratiques" and other illegible scribbles.

Notion de consensu = consensus
réalité =

consensus. Telle est du moins l'interprétation platonicienne de la rhétorique, ou celle que Platon prête à Socrate : le pouvoir (et d'après Socrate la limite) de l'argumentation rhétorique telle qu'en use Polos est de se rencontrer avec ce que chacun pense ou est prêt à penser. Inversement, choisir la dialectique sera se montrer insoucieux de ce que chacun pense, négliger, sinon refuser, le consensus. « Aspirer à savoir » plutôt qu'à persuader, opter donc pour la dialectique contre la rhétorique, être, en un mot, « philosophe » selon la définition platonicienne, c'est ainsi mettre en jeu son appartenance au corps civique. »³³

Cette conception de la dialectique confère au philosophe un statut très paradoxal au sein de la cité. S'il s'avère le seul capable de gouverner sainement le peuple à cause des connaissances auxquelles il parvient par l'exercice de la dialectique, son esprit participe simultanément d'une autre réalité : « son corps seul git dans la cité, il y réside en étranger, sa pensée, qui tient tout cela pour peu de chose et même pour rien, en éprouve du dédain, elle qui vole en tous sens, géométrique dans les « profondeurs de la terre ». »³⁴ Nous aborderons ces questions plus loin. Il est encore trop tôt. Il faut néanmoins comprendre de tout ceci que le combat du philosophe oppose sa dialectique à la rhétorique de mise dans la cité. À l'inverse de l'orateur, voire du sophiste, le philosophe ne recherche pas l'*homonoiia*. *circuler*

Narcy expose encore la dialectique en fonction de deux acceptions. Dans son acception dite « large », elle englobe toutes les formes de dialogue, le dialogue didactique du maître et de l'élève comme le dialogue contradictoire entre deux adversaires. La maieutique socratique n'en serait qu'une variante. Narcy identifie son acception étroite par opposition à l'éristique, i.e. que la dialectique telle que pratiquée par Socrate s'exprime entre amis, partenaires, et valorise l'absence d'antagonismes entre eux. Son caractère est essentiellement amical. Formé sur *éris* signifiant « querelle », « lutte » ou « rivalité », l'éristique désigne l'art de la controverse, de la lutte entre des interlocuteurs adversaires, où les concessions dans le respect strict des règles n'ont pas lieu. L'éristique, c'est aussi s'attacher davantage au mot qu'à la pensée, à l'idée, c'est s'attarder, à la différence d'un échange dialectique, sur la lettre plutôt que sur le sens. Brisson affirme combien cette méthode ne peut convenir à un dialogue visant l'émulation. L'éristique

³³ Michel NARCY, introduction au *Théétète*, p. 76.
³⁴ Platon, *Théétète*, 173 e.



« désigne à proprement parler la recherche de la prédominance dans l'argumentation contradictoire, voilà pourquoi l'éristique se borne à fournir les moyens et les instruments pour obtenir la victoire dans l'argumentation. À la limite, l'éristique n'est pas une technique argumentative, car elle peut utiliser plusieurs moyens différents pour obtenir une victoire réelle ou apparente (*Théétète* 167 e) : faussetés de toutes sortes, ambiguïtés verbales, monologues longs et inutiles sont utilisés pour réduire un opposant au silence ou le mettre dans l'embaras. »³⁵

du *Lysis* L'antilogique, très proche de l'éristique, est une « discussion purement formelle, menée pour le plaisir de l'affrontement et de la seule contradiction » (Leroux, note 21 du livre V, *République*). Dans le *Sophiste*, l'éristique et l'antilogique sont presque confondues : « ... le sophiste relève, à ce que nous voyons, du genre qui fait de l'argent et qui est issu de l'art éristique, de l'art de la dispute, de l'art de la controverse, de l'art du combat, de l'art de la lutte, de l'art d'acquiescer. »³⁶ Dans le *Lysis*, Socrate réfère aux « amateurs de controverse » (216b) pour marquer l'opposition entre le dialogue visant la « querelle » et celui visant à parvenir collectivement à une compréhension, une définition d'une vertu quelconque. Avec le *Théétète*, Socrate distingue à nouveau l'attitude des sophistes ou des antilogiques de celle des individus qui « aspirent réellement à savoir » :

« Nous avons l'air satisfaits de nous être, comme des professionnels de la contradiction, mis en accord en ne prêtant attention qu'aux accords entre les mois, et de nous être, par ce genre de procédé, sortis de cette discussion. Et nous qui dédions le qualificatif de luteurs, qui *affirmons au contraire aspirer à savoir*, nous ne nous apercevons pas que nous faisons la même chose que ces hommes habiles. »³⁷

Pour Brisson, l'antilogie s'apparente davantage de la dialectique que de l'éristique car elle anticiperait la dialectique, ayant quelque chose à voir avec l'*elenchos* :

« De façon générale, l'antilogie fait apparaître la même chose aux mêmes personnes comme possédant des prédicats opposés ou même contraires, plus précisément, c'est une méthode argumentative qui, partant d'une proposition déterminée (...) cherche à établir une proposition opposée et contradictoire de telle façon que l'adversaire soit forcé ou bien d'accepter les deux propositions à la fois et donc de se contredire ou bien d'abandonner sa position de départ. »³⁸

³⁵ Luc Brisson, *Les Sophistes*, p. 108.
³⁶ Platon, *Le Sophiste*, 226 a.
³⁷ Platon, *Théétète*, 164c-d.
³⁸ Luc Brisson, *Les Sophistes*, p. 107.

→ supports sont
pour ma sélection

Voilà confirmé le choix du type de dialogue à privilégier : le dialogue dialectique. Non seulement dialectique, mais comprenant les étapes d'une maieutique et d'un *elenchos*. Les extraits qui nous intéressent particulièrement tiennent de l'*elenchos* et, avec Dorion (2000), nous les nommons « *elenchoi* ». À l'intérieur des entretiens que Socrate mène auprès d'Alcibiade, de ~~Théétète~~ de Charmide, de Glaucon et d'Euthydème, nous chercherons à voir comment se déploie la dialectique, à saisir quels sont ces effets réels. Plus particulièrement, nous tentons de cerner les effets et utilités d'un moment précis du processus dialectique, soit celui de l'*elenchos*.

Le choix de l'exégèse comparative

Si l'étude des dialogues socratiques, tel que le suggèrent Dorion et d'autres, nous rassure aujourd'hui à mettre de côté l'espoir d'une reconstitution fidèle de la pensée du Socrate historique, elle ouvre cependant la voie à une exégèse comparative à laquelle Dorion nous convie avec enthousiasme :

« ... notre tâche consiste surtout à bien comprendre les *Mémorables* pour eux-mêmes (...) et à poursuivre les études comparatives des différents portraits de Socrate que nous ont laissés ses principaux témoins, directs ou indirects. En confrontant l'un à l'autre ces différents portraits, on pourra mieux saisir comment, et éventuellement pourquoi, un même thème a donné naissance à de multiples interprétations plus ou moins compatibles entre elles. »³⁹

Naturellement, l'exégèse comparative que nous proposons ici se restreint aux thèmes relatifs à l'*elenchos*. Celui-ci nous apparaît comme une étape cruciale dans le dialogue dialectique. Il prépare la voie pour l'acquisition de l'*art royal*, cette *basiliké tekhné*, « technique » que doit absolument développer toute jeune citoyenne, tout jeune citoyen aspirant à vivre sainement le pouvoir dont il, elle dispose en tant qu'humain/e et citoyen/ne. Dorion définit la méthode comme la manière « d'enregistrer les différences et de les interpréter en vue de comprendre comment elles s'insèrent, aussi bien chez Platon que chez Xénophon, dans une représentation philosophiquement cohérente du personnage de Socrate »⁴⁰.

Nous envisageons cette exégèse dans une perspective où l'érudition philosophique platonicienne se mélange à l'esprit « à ras-la-terre » de Xénophon, engendrant, nous

³⁹ L.-A. Dorion, Introduction au livre I des *Mémorables*, p. CXLII.

l'espérons, un équilibre entre les absolus célestes et les compromis d'une existence terrestre, pratique, quotidienne. Platon paraît souvent, à tort ou à raison (c'est ce que cette brève analyse contribuera à établir!), plus fort au niveau des idées élaborées par Socrate. Xénophon nous renseigne peut-être davantage sur le Socrate de la vie quotidienne, lieu où prennent forme ses enseignements. Monique Camo-Sperber dénote cette différence d'approche entre les deux témoins : « rien ne permet de considérer les dialogues comme des imitations de scènes ou d'entretiens réels, ou encore des faits et gestes de Socrate (ce que semblent être davantage, par exemple, les dialogues que Xénophon a consacrés à Socrate) »⁴¹.

Notre cheminement vers la circonspection de cette discipline, éducation ou *paideia* politique et morale repose d'abord sur une compréhension approfondie de la méthode par laquelle Socrate conduit ses disciples dans l'apprentissage du pouvoir, soit la dialectique. Si Platon, par ses théories impressionnantes, convainc à priori, presque sans effort, ses lecteurs de la vraisemblance de ses interprétations de la dialectique socratique, une comparaison avec le traitement xénophontien mettra en lumière, nous le croyons, la contribution indispensable de ce philosophe trop longtemps et à tort discrédité. Mais d'abord, cap sur une brève description des tempéraments, caractères et aptitudes présents chez les jeunes citoyens fréquentés par Socrate, puis de ce « lieu » où il cherche à les conduire.

⁴⁰ L.-A. Dorion, *Socrate et la basiliké tekhné : essai d'exégèse comparative*, pp. 56-57.

⁴¹ Monique Camo-Sperber, « Platon », in *Philosophie grecque*, p. 197.

2) Pour une intégration personnelle de la sagesse socratique

« La philosophie enseigne que la divinité est entièrement présente en tout lieu, mais que le seul temple digne d'elle que les hommes lui ait consacré, est sans doute l'intelligence du sage. »

Porphyre, Lettre à Marcella, chapitre 11

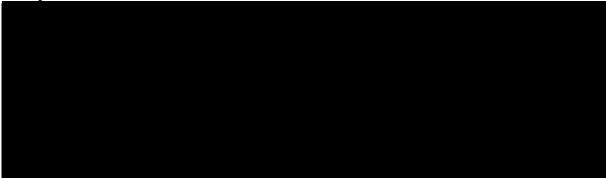
L'expérience philosophique au terme de laquelle nous parvenons sollicite notre âme, notre esprit, notre existence quotidienne, ici et maintenant. Ses enseignements ne sauraient, s'ils découlent véritablement d'une admiration pour Socrate, mourir avec la fin de cette réflexion. Nous voilà dérangés, bousculés par la férocité de la vocation socratique : il nous faut accepter l'exercice de notre propre examen, à la lumière des idées discutées. Avec quoi, désormais, oeuvrerons-nous au sein de notre monde assoiffé de pouvoir en tant qu'humbles serviteurs de la sagesse?

Il s'agit d'intégrer une fois pour toutes la capacité en soi-même d'être perpétuellement en marche, intellectuellement, moralement, consciemment. Vouloir les questions, les poser à soi et à autrui et se méfier des réponses. Y voir des sentiers pour se propulser infiniment plus loin dans la compréhension du mystère des choses. Croire en la force de l'humain dans l'amélioration, la transformation de son être, de sa vie. Ne jamais abdiquer, susciter sans relâche les prises de conscience favorisant l'éternelle conversion au bien, à ce qui libère et harmonise l'humanité. Être convaincus de la jeunesse portée par chacun, jeunesse qui a, indéfiniment, besoin d'être stimulée afin de déployer la beauté de ses possibles. Être présents à ce qui peut et veut s'actualiser, partout.

Accueillir, incarner pleinement le pouvoir dont chacun dispose, c'est d'abord devenir son propre « politicien ». Gérer sa vie personnelle, motivé par une volonté de se connaître, de se maîtriser et de s'éduquer sans fin... Se connaître et se donner. Faire sa propre éducation exige de recevoir toutes les expériences et les rencontres de l'existence, même douloureuses, comme des avenues de conversion, d'embellissement. La crise, la souffrance éveille en soi de nouvelles perspectives, plus adéquates espérons-le, sur soi, sur l'autre, sur le monde. Elle encourage la connaissance. Elle fait naître une humilité nécessaire à la progression et à

l'avènement de la justice, en soi et en tout. Choisir la sagesse, c'est se reconnaître comme l'éternel étudiant aspirant à mieux comprendre afin de mieux vivre. Nous souscrivons à la vision de Hadot (1995, pp. 52-66) selon laquelle la notion de savoir pour Socrate renvoie inévitablement à un « savoir-être », un « savoir-vivre », un cheminement intérieur conduisant à l'action. Choisir la sagesse, c'est encore refuser d'être parvenu. C'est craindre la précipitation. C'est affirmer que la définition de soi procède de la définition d'autrui; que le dialogue, joint à la contemplation, à l'étude et à la réflexion, à l'action ouvre la voie vers des dimensions humaines où l'authenticité et la discipline conduisent au bonheur. C'est prendre absolument sa place dans l'aujourd'hui en y créant des engagements à la hauteur des améliorations intimes précieusement concoctées. Enfin, c'est dévouer ses journées à l'idéal d'une démocratie où la citoyenneté repose sur le sens moral, l'intelligence, la créativité et la responsabilité de tous et chacun.

Choisir un rapport socratique au monde, à l'existence, c'est encore inclure dans ses décisions et ses pensées l'activité réelle du mystère, du divin, de l'universel. C'est apprendre à considérer le dialogue intérieur, avec le grand tout, avec son propre « signe divin » ; c'est accueillir la grâce divine, et y entrevoir une source véritable de vérité, de connaissance, de lumière, d'espérance. Présence à soi et au divin, présence à l'autre, présence à sa collectivité, toujours à travers un désir d'améliorer, de parfaire, de rendre meilleur ce qui peut ou doit l'être. Il s'agit de devenir soi-même inspiration pour soi et pour autrui : inspirer sans relâche la passion pour l'embellissement de soi et de notre petit monde. Enfin, la vertu réside peut-être en cela : la volonté et la capacité à propager l'amour de la sagesse, l'amour de l'intelligence et de la sensibilité au service de la bonification de l'aventure humaine, envers et contre tout. Toute l'existence la requiert !



3) Lettre ouverte à la puissante jeunesse !

« S'il s'adresse de préférence aux jeunes gens, c'est qu'il sait la puissance de l'éducation et que c'est par la jeunesse qu'on peut renouveler les mœurs d'une nation, tâche dont il a fait le but de sa vie. »

Émile Chambry, Commentaire accompagnant sa traduction du Charmide

*Chère Jeune Citoyenne,
Cher Jeune Citoyen,
Puissante Jeunesse de notre Monde,*

D'abord, merci d'exister encore. Malgré toutes les conneries dont l'humain est capable, te voilà qui émerge toujours depuis le meilleur (je le souhaite) de tout élan de vie te précédant. Sais-tu combien ta présence est précieuse?

Malgré notre ère industrielle qui veut te faire croire que le sens de ta vie est corrélatif de ton pouvoir d'achat, j'ai, ici et maintenant, besoin de la présence toute proche de ton âme, de ton esprit, de ta conscience. Entends-tu? Es-tu là?

Éprouves-tu parfois combien la construction de ton monde et du Monde peut effrayer? Tressailles-tu à l'idée de participer à sa construction? Ressens-tu de grands vertiges face aux choix à faire? Sais-tu comment choisir? Désires-tu prendre les meilleures décisions, lesquelles te conduiraient au bonheur? Mais qu'est-ce que le bonheur, n'est-ce pas? Le bonheur personnel? Le bonheur collectif? Je m'en remets ici à ta propre autorité. Puisses-tu définir ces notions de bonheur personnel et collectif en les méditant, en les confrontant à travers les discussions intelligentes, surtout aussi en les confrontant à l'épreuve quotidienne des jours qui passent. Je te souhaite de dépasser nos tendances au confort et à l'individualisme.

Je te souhaite de supporter les désillusions et l'adversité, les moments de déconstruction et d'errance avec patience et confiance; de les voir, progressivement, se transformer en véritables expériences d'*elenchos*. La « morsure » de cette vie qui fait trop mal ou qui fait trop de bien. Douce, angoisse, larmes peut-être, peur certes, mais aussi et surtout marche vers l'acquisition d'une attitude de vie favorisant sa propre « Santé » et celle de l'Humanité.

La « secousse » détache parfois quelques chaînes, quelques préjugés et peurs. Elle invite, ici et maintenant, à l'intérieur de divers espaces de son être, à entreprendre l'ascension vers la Lumière, vers le Souci de la Vérité, de la Sagesse et de l'Autre. L'adversité accueillie dans un désir de compréhension, dans le dialogue et la solitude de la réflexion libre et renforce. Elle outille l'âme afin que, désormais, son pas soit mieux affirmé en ce Monde.

Néanmoins, se savoir jouer un Rôle dans l'univers de nos société et humanité et décider de l'assumer pleinement exige une grande force physique, intellectuelle et morale. Devenir pleinement Soi-Même, dans un esprit de « Don », exige absolument de développer la capacité à « prendre soin ». *Sais-tu prendre Soins?*

Prendre soin du Corps et de l'Esprit. Développer une modération à travers les plaisirs du corps. Demeurer libre devant les plaisirs tourbillonnants. Vivre son Corps comme le temple précieux de l'activité de l'Esprit. Croire en la Santé de l'Esprit et la désirer.

Prendre soin de l'Esprit en Soi et en l'Autre. L'autre humain et l'autre divin ou, si ce terme accuse une absence de résonance en ton esprit, autre comme Idéal. Oser s'ouvrir et s'abreuver à la présence de cet Autre, humain, sans qui les peines, les joies demeurent fades et avec peu de racines dans la compréhension et la libération. L'Autre, cet Idéal auquel puiser l'Inspiration et le Courage nécessaires à la poursuite de l'incarnation de ce qui se dévoile à nous, dans le secret de l'être interrogeant la Vie, comme la plus pure Beauté. L'Autre aussi dans la magnificence de cette Nature dont nous sommes les fruits et les protecteurs.

Vibrer à cet Autre à travers une sincère Humilité. Se refuser à oublier ses propres faiblesses, ses propres insuffisances afin de glorifier la communion à l'Autre comme Voie indispensable d'un authentique épanouissement, personnel et collectif. Donner et Recevoir, Engendrer abondamment grâce à cette présence à l'Autre et à Soi.

Méditer, réfléchir, voire philosopher, comme prendre le temps d'accueillir ce qui se donne dans les évènements et les rencontres : questions, réponses, impressions, intuitions, synchronicité. Peut-être surtout d'abord : *l'Amour*. J'y reviens dans un instant. Accepter la réflexion dans sa vie, prendre soin de l'Esprit, c'est apprendre à créer dans la solitude, dans un dialogue avec Soi-Même, sa psyché, sa Conscience; ou, si tu préfères, entre le Soi et cette espèce de grand Mystère qui nous transporte parfois plus loin que Nous-Mêmes. Cependant, voyage seulement qui veut un peu!

Sans ton adhésion à mon appel, sans ton désir de t'ouvrir à l'Universel, au Collectif qui te requièrent et à leur différence, et sans ton souci d'accueillir la perturbation que cette dernière risque d'engendrer au sein de tes certitudes; sans ton « oui » à une attitude de vie circonscrite dans un Amour de l'acte d'Apprendre et de Donner volontaire, libre, décidé et honoré, assumé : l'expérience d'enseignement, de transmission ne peut avoir lieu.

Mon Âme, pour survivre au déploiement de ses propres potentialités, a féroce besoin de ta Volonté d'Évoluer dans une Conscience de ta fière Responsabilité sur le cours des choses humaines.
Veux-tu prendre soin de la Vie?
Veux-tu aimer la Sagesse?
Veux-tu être Philosophe?

Te connais-tu? Sais-tu qui tu es? As-tu conscience des pouvoirs que tu portes? Comprends-tu combien tout en ce monde procède d'une

« passion équilibrée, dirigée »? Connais-tu ta propre Passion? Et sais-tu la Guider?

Je crois en toi. Je crois que tu incarnes avec Noblesse et Puissance la capacité humaine à « prendre soin », à « rendre meilleur », à créer une existence plus saine. Tu es Souffle, Moteur, Espérance, Pouvoir d'Engendrement de Vie. Le crois-tu? Crois-tu en Toi?

Quelle Vie choisis-tu de créer? Quelle direction donnes-tu à toute l'Énergie, l'Ambition, le Rêve, l'Idéal, l'Espérance qui t'animent? Sens-tu ton appartenance au Grand Tout à travers chacune de tes idées, de tes pensées, de tes émotions, de tes paroles, de tes actions? Sens-tu que tu participes de ce que je suis, de Tout ce que Nous Sommes?

Vois-tu combien le déploiement des Pouvoirs, des Forces de ton Être, dans la reconnaissance de ses limites, contribue des allures que s'arroge l'existence au sein de cette Mystérieuse Aventure Humaine? Conçois--tu que tes souffrances soient les mêmes que celles du Genre Humain en entier? Que tes joies célèbrent toutes les joies?

Que chacun de tes pas vers la Lumière de la Sagesse est une Marche entraînant chacune et chacun derrière toi? Que l'isolement de ton être devant la multitude tient de l'Illusion?

Que sans l'Autre, tu n'apprendrais jamais l'art de te tenir debout? Et, surtout, de le rester, par-delà tout Vent que l'Humilité, l'Amour, la Réflexion et le Dialogue arrivent à calmer?

Vis-tu comme si un profond Amour de la Vie et de l'Apprentissage de la Sagesse guidait tes élans? Si oui, acceptes-tu, pour toute ta vie, de prendre soin de la Vie? D'user de tes Pouvoirs afin de la multiplier dans la Beauté, pour les Autres, pour la Nature elle-même et pour Toi?

Veux-tu t'engager, avec Sagesse, pour la Vie?

Vois-tu que tu incarnes l'Espoir d'une Existence, collective, Politique Saine?

L'Amour sera, encore une fois, la clef de notre Victoire :

« L'âme est donc une faculté de Connaissance et d'Amour.

À

la racine du Souci de Soi-Même,

il y a l'amour d'un soi évalué en fonction de ses actions les plus Nobles.

Mais ce souci de soi, qui est amour, ouvre sur un souci de Propager son Excellence à Autrui et de se Soucier de son Âme.

Dans l'Amour,

on rend à l'Âme de l'aimé

un Culte Secret,

où se découvrent la nature de son dieu et celle de sa propre Âme.

La visée de tout Amour

Véritable est de se retrouver

Soi-même en l'Autre. »

Monique CANTO-SPERBER,
Philosophie grecque, pp. 271-272.



***C'est ici que, pour Chacun et Chacune de Nous, le Combat
continue de recommencer ! Bon Courage et bonne Sagesse!***

Philosophiquement vôtre,

