

## LA PSYCHAGOGIE DU *PHÈDRE* ET LE LONG LABEUR PHILOSOPHIQUE

### Introduction.

«L'un des problèmes majeurs que (le *Phèdre*) soulève est précisément celui de son unité<sup>1</sup>». En privilégiant un sujet, comme l'a fait p.ex. Derrida<sup>2</sup> pour celui de l'écriture, on arrive à surmonter le problème qui date depuis l'antiquité<sup>3</sup>. Le familier à la philosophie platonicienne, comme il sait qu' «une étude même spéciale (doit) être conditionnée par une vision d'ensemble<sup>4</sup>», sait que, quand on a affaire à plusieurs thèmes, on doit s'efforcer à discerner le sujet qui les enchaîne; le sujet autour duquel gravitent les oppositions majeures du platonisme: dedans-dehors, haut-bas, jeu-sérieux, non savoir-épistémé, rhétorique-dialectique.

Ce qui attire l'attention du lecteur à travers tout le *Phèdre* c'est l'importance accordée au mouvement comme: sortie, mouvement d'introspection, automouvement, dialogue vivant et surtout élan en avant<sup>4a</sup>. Le début du dialogue, on le sait, comprend un ensemble significatif de notations: à la question initiale de Socrate («où vas-tu mon cher Phèdre et d'où viens-tu?»), Phèdre répond: «Je vais de ce pas me promener hors les Murs» (227 a)<sup>5</sup>; et cela «sur les conseils» d'un médecin: «C'est le long des grands chemins que je fais mes promenades; elles sont plus remontantes que celles qu'on fait dans les préaux». Le mouvement est ici une sortie thérapeutique hors du commun des gens. Par la suite (229 b sqq.) l'abandon de l'interprétation rationnelle des mythes traditionnels est présenté par Socrate comme un mouvement de dé-

1. L. BRISSON, *Platon, Phèdre*, Flammarion, 1989, p. 13.

2. *La Pharmacie de Platon*, in L. BRISSON.

3. Pour la critique de la composition littéraire du *Phèdre* dans l'Antiquité (Dicéarque, Denis d' Halikarnasse, Diogène Laërce) v. L. ROBIN, *Le Phèdre. Platon, Œuvres Complètes*, Belles Lettres, LIX; cf. DERRIDA, *o.c.*, in Brisson, p. 260.

4. Henri JOLY, *Le Renversement platonicien, Logos, Épistémé, Polis*, Vrin, 1980, p. 375.

4a. Pour cet élan v. H. IOANNIDI, Hypothèses sur Platon et Nietzsche, *Φιλοσοφία*, 17-18, pp. 317-318; GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, 1970.

5. Je citerai surtout la traduction de L. Robin; dans certains cas je donnerai aussi la traduction de L. Brisson.



tournement de l'extérieur (des choses étrangères) et de retournement vers l'intérieur, comme un mouvement d'autoéducation de l'âme; Socrate n'est point pour l'effort d'interprétation rationnelle du mythe de l'enlèvement d'Oriythe par Borée et de toute autre légende du même ordre, non pas parce qu'il repousse les légendes cosmologiques elles-mêmes, mais parce que cet effort détourne l'âme de son but véritable<sup>6</sup>. Voyant clairement le ridicule qu'il y aurait, quand l'autoconnaissance fait défaut «d'examiner les choses étrangères», Socrate donne congé aux mythes et suit l'inscription delphique de se connaître soi-même. Comme on n'a pas manqué de le relever, «le *khairein* a lieu au nom de la vérité, de sa connaissance, et, plus précisément, de la vérité dans la connaissance de soi<sup>7</sup>». Dans cet effort d'introspection Socrate insère l'investigation portant sur les deux directions de l'âme: le mouvement vers le bas, dû au désir (*Τυφῶνος πολυπλοκώτερον*) et le mouvement vers le haut et le divin, de l'âme élevée par le nous (*θείας μοίρας μετέχον*). Et l'on sait que ce mouvement de patiente intériorisation en vue de se connaître culmine dans l'acquisition de la beauté intérieure, l'équilibre de la personnalité et la richesse du sage (279 b).

La notion de mouvement, qui commande aussi la démonstration rationnelle de l'immortalité de l'âme —comme chose automotrice<sup>8</sup> (245 c)— se retrouve dans la représentation de l'âme par l'image de l'attelage ailé avec un cocher ailé. Ce mouvement est aussi une sortie et un élan: la troupe «d'équipages ailés... s'élancent dans le ciel pour aller au-delà de la sphère sensible contempler l'intelligible<sup>9</sup>»; pour l'âme humaine tout l'effort consiste dans l'imitation du modèle divin et l'écart du modèle humain. La palinodie valorise le mouvement comme mélange de sentiments de douleur et de joie qui fait que l'âme du philosophe se tourmente de ce qu'il y a de déroutant dans son état (*ἀτοπία τοῦ πάθους*) et aussi qu'elle enrage de ne pouvoir en sortir (251 e)<sup>10</sup>. L'idée du mouvement en avant se retrouve déjà dans ce terme *d'himéros*, dont il est question à 251 c<sup>11</sup>: «De là provient un flot de particules, et c'est précisément pour cette raison que ce flot est appelé *ἡμερος*». Comme

6. A comparer avec l'épilogue (prière du sage; cf. *Lachès*, 200 b: «tu regardes les autres et tu oublies de te regarder toi-même».

7. DERRIDA, *o.c.*, p. 263.

8. «La chose qui se meut elle-même ne peut périr et elle est un principe».

9. BRISSON, *o.c.*, p. 13.

10. Pour l'importance de cet état d'embarras cf. p.ex. *Banquet*, 219 d, *Ménon*, 80 d, *Théétète*, 151 a.

11. Cf. 255 c.



le remarque L. Robin<sup>12</sup>, du mot grec *himéros* «les trois syllabes traduiraient les idées de mouvoir en avant (ιέναι), les particules (*méré*) d'un courant (*rhoé*)». Et l'on sait que, alors que dans le *Banquet* Platon accorde à l'amour une double motricité (l'amour est moteur qui se meut lui-même et qui meut tout le reste), dans le *Phèdre* c'est le mouvement de l'âme qui est amour; on sait également que dans le *Phèdre* l'amour n'est non plus l'unique sujet, comme dans le *Banquet*, mais qu'il fait partie liée avec l'éducation.

Le mythe des cigales, dans la seconde partie du *Phèdre*, se réfère à l'idée du mouvement d'ici-bas vers là-haut: les cigales vont rapporter aux Muses (*έλθὸν παρὰ Μούσας*, 259 c), qui, à l'heure du midi, où les gens du commun sont dans l'inertie intellectuelle (259 a), les honore ici-bas en veillant. Symboles des philosophes<sup>13</sup> indifférents aux nécessités de l'existence, ne vivant que pour l'harmonie —comme ce Socrate, qui s'adresse aux divinités à la fin du dialogue— et missionnaires du divin, «ces sorcières (les cigales)... récompensent celui qui résiste à leurs maléfices; si Phèdre et Socrate ne trahissent pas la philosophie au profit d'un repos animal, s'ils persévèrent dans leur enquête sur la rhétorique, ce sont elles qui devant Calliope et Uranie en porteront témoignage<sup>14</sup>».

Une attention donc au rôle du mouvement dans les scènes du *Phèdre*, les divers thèmes et les divers procédés, permet de comprendre que Platon y décrit en quoi consiste l'effort philosophique qui est la véritable agogie de l'âme: dans l'acheminement à «des points de vue supérieurs<sup>15</sup>».

## La psychagogie.

### I. L'agogie.

Le platonisme, on le sait, est un humanisme pédagogique. L'amour, l'âme, la rhétorique, l'écriture sont pour Platon des occasions de dire comment il conçoit la culture et l'enseignement<sup>16</sup>. L'agogie est un terme qui dé-

12. En note à 251 c.

13. Cf. ROBIN, *o.c.*, CXIII-IV.

14. ROBIN, *o.c.*, XXVII.

15. Cf. ROBIN, *o.c.*, LXXV. On a judicieusement remarqué (J. N. THÉODORACOPOULOS, *Le Phèdre de Platon*, Athènes, 1971 [en grec], p. 32) que Platon se sert même d'une topographie qui met en relief cette idée d'élévation. La première scène de la lutte tragique de l'âme individuelle pour la conquête du vrai, de l'idée, a lieu à l'endroit des Nymphes, la seconde dans la nature entière, à midi, en plein été, et la dernière à l'endroit supracéleste.

16. Cf. ROBIN, *o.c.*, I et IX.

signe la direction de l'esprit ou le fait d'être guidé; elle se distingue en agogie de la raison et en agogie qui n'a pas d'identité propre, qui est une imitation (*Lois* 659 d<sup>17</sup>; 645 a<sup>18</sup>).

Pour le but que nous nous proposons ici il suffirait de rapeller deux cas du *Phèdre*: presque au début du *Phèdre* (230 d-e), Socrate, après avoir déclaré qu'il est *φιλομαθής* (aspirant au savoir<sup>19</sup>), philosophe<sup>20</sup> —ce qui insinue aussi qu'il n'est ni philologue ni savant (*σοφός*), mais chercheur inlassable du savoir<sup>21</sup>— emploie le verbe (*ἄγειν*): «N'est-ce pas en agitant devant elles, quand elles ont faim, un rameau ou un fruit, qu'on mène les bêtes? Ainsi fais-tu pour moi; avec des discours qu'en avant de moi tu tendras ainsi en feuillets, visiblement tu me feras circuler (*περιάξειν*) à travers l'Attique entière et ailleurs encore...<sup>22</sup>». Luc Brisson<sup>23</sup> remarque: «On retrouve... l'opposition ville/campagne, qui recouvre l'opposition science/ignorance... L'emploi du verbe *ἄγουσιν*, dans l'image à laquelle Socrate a recours au début de son intervention, peut être perçu comme une anticipation de la définition de la rhétorique comme psychagogie (261 a; 271 c)». Mais on vient de signaler aussi la distinction de l'agogie chez Platon. Dans le mythe de la palinodie Platon nous dit que le cocher mène le bon cheval uniquement par l'encouragement et *λόγω*: *κελεύσματι μόνον και λόγω* (253 d); et l'on sait que *logos* est un terme ambigü; qu'il signifie à la fois parole et raison; donc encouragement et parole de raison que le maître (le cocher) emploie pour guider ceux qui sont amoureux d'une gloire qu'accompagnent modération et réserve (cf. 253 d), ceux qui éprouvent l'*himéros* (251 c), qui ne se contentent pas du donné (sensible ou tout fait), mais se sentent aiguisés par le regret pour ce qui est loin, comme ce

17. «L'éducation (*paideia*) consiste à tirer et amener les enfants (*ὄλκή τε και ἀγωγή*) au principe que la loi déclare juste, et dont, forts de leur expérience, les gens les plus vertueux et les plus âgés, s'accordent à reconnaître la justesse».

18. (Le fait d'être guidé, opposition entre la commande de raison et les commandes semblables à des modèles toutes sortes): «C'est la commande d'or, la sainte commande de la raison (*τὴν τοῦ λογισμοῦ ἀγωγήν χρυσὴν τε ἱεράν...*)».

19. Cf. M. DIXSAUT, *Le Naturel philosophe, Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, Vrin, 1985; L. BRISSON, *o.c.*, p. 76, n. 22.

20. Cf. *Rép.* 376 c, 475 c, 504 d, *Parm.* 135 d.

21. Préfiguration de la conception de la dialectique comme aspiration toujours renaissante vers le savoir, cf. ROBIN, *o.c.*, p. CLVIII-IV.

22. Dans le *Lachès* (187 e-188 b) la métaphore de la chasse des bêtes sauvages, que les chasseurs *περιήγον*, faisaient tourner avec art jusqu'à ce qu'elles tombent dans leur piège, sert à montrer l'efficacité de la parole de Socrate lui-même: c'est Socrate qui fait tourner et alors détourner les gens à force de paroles, c'est lui le chasseur qui captive pour éduquer.

23. *O.c.*, p. 198, n. 55.

cocher de la palinodie, qui se laisse envahir par le chatouillement et les aiguillons (253 e).

La distinction de l'agogie se retrouve dans cette notion de psychagogie, qui, dans les dialogues de Platon, est présentée sous un double aspect: comme une façon de mener les âmes, gouvernée par l'extérieur (rhétorique de l'illusion, dans le *Phèdre*, ou séduction, dans les *Lois*, 909 b<sup>24</sup>), transmission facile de la connaissance<sup>25</sup>, techné, et comme une vraie psychagogie, éducation<sup>26</sup>, associée avec l'inscription de la connaissance dans l'âme, le sérieux, le vivant, la liberté<sup>27</sup>, l'épistémé.

Ceci dit, nous essaierons de montrer que la psychagogie peut être considérée comme skopos véritable du *Phèdre*, qu'elle réunit les divers thèmes et les divers procédés et qu'elle représente le but de l'académie platonicienne au milieu de la crise intellectuelle d'Athènes du IV siècle. Platon essaie de réfuter la psychagogie-artifice, celle de l'illusion ou rhétorique non philosophique et d'éduquer la jeunesse d'Athènes en lui imposant «une cure par le logos<sup>28</sup>», une psychagogie légitime qui comprend la connaissance véritable de l'âme en général, et la connaissance de l'âme à laquelle elle s'applique, et les discours de celui qui sait, discours qui s'écrivent dans l'âme de l'homme qui apprend (276 a), la psychagogie dont le processus est long et le but la culture; celle qui est l'enseignement philosophique, la recherche en commun, l'effort vers la vérité, où disciple et maître sont unis par l'amour<sup>29</sup>.

## II. Le double processus de la psychagogie légitime.

Pour l'intelligence du rôle de la psychagogie dans le *Phèdre* on doit surtout se rappeler les raisons pour lesquelles Platon accorde à la question du

24. 909 b (Platon parle des délits d'impiété et des punitions): «Quant à ceux qui, pareils à des bêtes fauves, non contents de nier l'existence des dieux ou de les croire soit négligents, soit corruptibles, méprisent les humains au point de capter les esprits d'un bon nombre parmi les vivants (ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων) en prétendant qu'ils peuvent évoquer les esprits des morts et promettant de séduire jusqu'aux dieux (τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν)».

25. Cf. *Banquet*, 175 d.

26. Cf. le commentaire d'Hermias à 261 et 274 c-d: «ψυχαγωγίαν δὲ λέγει τὸ ἔλκειν τὴν ψυχὴν εἰς ἑαυτὴν καὶ πειθῶ αὐτῇ ἐντίκτειν»; «ψυχαγωγίαν λέγων τὸ δύνασθαι ἄγειν καὶ πείθειν τὴν ψυχὴν», et la définition de la *παιδεία* dans les *Lois*, 659 d: «παιδεία μὲν ἔστ' ἡ παιδῶν ὀλκὴ τε καὶ ἀγωγή πρὸς τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου λόγον ὀρθὸν εἰρημένον».

27. Cf. *Prot.*, 312 b: «οὐκ ἐπὶ τέχνῃ... ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ, ὡς τὸν ἐλεύθερον πρέπει».

28. DERRIDA, *o.c.*, p. 337.

29. Cf. J. N. THÉODORACOPOULOS, *o.c.*, p. 275.

langage une importance particulière. Ceci a été mis en relief par Henri Joly dans son remarquable ouvrage *Le Renversement platonicien, Logos, Epistémé, Polis*: «La question du langage et de sa réforme commande, outre celles de la vérité et de la connaissance, celles de la cité et de la politique platonicienne... L'intérêt de Platon pour ces problèmes se trouve pris dans une critique du discours politique et suscitée par une crise radicale du langage. Celle-ci s'atteste, selon Platon, dans l'abus de la sophistique des mots et engage à la recherche d'une théorie du langage, accordée à cette pratique raisonnée du discours que constitue la technique dialectique<sup>30</sup>».

Le terme de *psychagogie* apparaît dans la troisième partie du *Phèdre*, au moment où est entamée la question de l'objet de l'art oratoire, après une déclaration de Socrate qui relie *λέγειν* et vérité, «de la parole [...] un art authentique faute d'être attaché à la vérité, ni n'existe, ni jamais ne pourra naître dans l'avenir» (260 e) et l'admonition: «persuadez à Phèdre, père de beaux enfants, que s'il n'a pas aspiré au savoir comme il faut, il ne sera jamais en mesure de parler de rien, comme il faut<sup>31</sup>», où *λέγειν* est associé à *ίκανῶς φιλοσοφεῖν*. Dans ce contexte positif, où il est question de tout discours, Socrate dit: «Eh bien! est-ce que, somme toute, l'art oratoire ne serait pas une façon de mener les âmes (*psychagogie*)<sup>32</sup>, non point uniquement, devant les tribunaux et dans tout autre endroit public de réunion, mais aussi dans les réunions privées? une façon (de mener les âmes) qui ne change pas avec la petitesse ou la grandeur du sujet traité?...» (261 a)<sup>33</sup>. Il s'agit donc d'opposer à la rhétorique des Maîtres une rhétorique philosophique (269 d-272 b) et de convertir le discours rhétorique en discours philosophique<sup>34</sup>. Comme le remarque L. Brisson il s'agit d'un élargissement «du spectre sémantique de la rhétorique»: «Socrate élargit considérablement le champ d'action de la rhétorique en la définissant comme l'art d'avoir une influence sur

30. 378; cf. Geneviève RODIS-LEWIS, *Platon*, Seguers, Paris, 1965, p. 18.

31. Tr. L. BRISSON, *o.c.*, p. 143. Je préfère cette traduction à celle de Robin qui traduit *ίκανῶς* par «dignement» et *φιλοσοφήση* par «a philosophé». Si l'on relie l'expression avec les assertions de la fin du dialogue: *μετ' ἐπιστήμης* (accompagné de savoir), *τὸν τοῦ εἰδότος λόγον λέγεις* (276), *μετ' ἐπιστήμης λόγους* (que le savoir accompagne 276 e) on comprend mieux le sens en traduisant «comme il faut et suffisamment» (cf. *Philèbe*, 62 a).

32. Cf. 271 c, où la *psychagogie* est liée à la question des formes d'âme: «Puisque justement la fonction propre du *logos* est d'être une façon de mener les âmes, on doit nécessairement savoir de combien de formes l'âme est susceptible».

33. Tr. L. ROBIN.

34. On se rappelle qu'à l'admonition adressée à Phèdre précède le vœu de Socrate terminant sa palinodie: «Tourne le (*Lysias*) plutôt... vers la philosophie... que sans partage, avec l'amour pour objet, il emploie son existence à des discours qu'inspire la philosophie» (257 b).

les âmes par le moyen de discours en toute sorte de réunion. C'est avant tout une affaire éthique, car l'influence qu'elle veut exercer sur elle engage la destinée de l'âme humaine, qui, il ne faut pas l'oublier, est immortelle... La rhétorique traditionnelle entraîne (ἄγειν) l'âme vers le bas, non vers le haut<sup>35</sup>».

Comme il faut distinguer dans le délire, le délire-maladie —qui entraîne vers le bas— du délire divin (265 c sqq.)<sup>36</sup> qui élève l'âme en la restituant, il faut distinguer dans la psychagogie la fausse de la vraie: la première est celle où la persuasion tient lieu du savoir; c'est la rhétorique de l'illusion (261 a sqq.), ou psychagogie par les discours, où l'on juge contrairement à la réalité (παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι 262 b)<sup>37</sup> et qu'on est dupe d'une illusion (ἀπατωμένοις)<sup>38</sup>. A cette psychagogie-sédution<sup>39</sup>, qui est ainsi une drogue, «un redoutable *pharmakon*<sup>40</sup>», ressemble la psychagogie-magie, le comportement des impies, dont parle Platon dans les *Lois* X, 909 b<sup>41</sup>, et la psychagogie par des visions, qui s'adresse à la partie déraisonnable et concupiscente<sup>42</sup> de l'âme, dont il est question dans le *Timée* 71 a<sup>43</sup>.

La fausse psychagogie n'est qu' «un artifice<sup>44</sup>» qui cherche l'εἰκός, la vraisemblance et fait fi de la vérité; soucieuse uniquement de l'opinion, elle vise la séduction, la persuasion (272 d)<sup>45</sup>. Cette psychagogie refuse tout ce qui

35. *O.c.*, pp. 51, 52 et 59.

36. Où il s'agit aussi de deux sortes de jeu, jeu impie et jeu sacré.

37. «Λόγων τέχνην... ὁ τὴν ἀληθειάν μὴ εἰδώς, δόξης δὲ τεθηραυκώς».

38. A cette psychagogie se rattache la psychagogie-paidia (262 c) de celui qui connaît le vrai, mais qui, en faisant de la parole un jeu égare ses auditeurs: ὁ εἰδώς τὸ ἀληθές, προσπαίζων ἐν λόγοις παράγοι τοὺς ἀκούοντας (262 c-d).

39. BAILLY, en citant Platon, *Phèdre*, 261 et 274, donne comme traduction du terme *psychagogia*: attrait, séduction.

40. Cf. DERRIDA, *o.c.*, p. 320: «sorcellerie (γοητεία), psychagogie, tels sont les faits et gestes de la parole, du plus redoutable *pharmakon*». Pour l'ambivalence du terme de *pharmakon* chez Platon ainsi que pour le portrait de Socrate «magicien» (φαρμακεύς), v. DERRIDA, *o.c.*, pp. 279 sqq. et p. 322.

41. V. n. 24.

42. Cf. *Rép.*, 439 c.

43. (La partie) «qui a l'appétit du manger et du boire (ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς) et de tout ce dont le corps a besoin», de cette partie qui est comme une bête brute et qui constamment, la nuit et le jour est guidée (ψυχαγωγῆσσιτο) par des visions et des fantômes», tr. Albert RIVAUD, *Platon, Timée*, Belles Lettres, 1963. Puisqu'il s'agit de l'ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς le verbe peut être compris aussi dans le sens de se réjouir (cf. BAILLY).

44. Cf. ROBIN, *o.c.*, p. CXLIII.

45. «Dans les tribunaux personne n'a là-dessus le moindre souci de la vérité, mais bien de ce qui est convaincant (τοῦ πιθανοῦ). Or cela, c'est le vraisemblable (τὸ εἰκός), et c'est à quoi doit s'attacher quiconque se propose de parler avec art».

exige un long labeur et une ascension: «Ils prétendent qu'il ne faut pas du tout prendre de grands airs, non plus qu'imposer aux gens une ascension qui allonge leur route par tant de lacets» (οὐδ' ἀνάγειν ἄνω οὕτω μακρὰν περιβαλλομένοις 272 d).

La vraie psychagogie, comme peut l'être la rhétorique philosophique (257 b)<sup>46</sup>, la psychagogie thérapeutique<sup>47</sup> que Platon oppose à celle des rhéteurs, des logographes et des Sophistes, se fonde sur l'eidos, l'épistémé, la vérité, la connaissance de l'essence vraie et la connaissance de l'âme «de tout sujet auquel s'appliquera le discours» (259 e - 260 e)<sup>48</sup>. «Par l'usage de l'art dialectique et une fois prise en main l'âme qui y est appropriée on y plante et sème des discours que le savoir accompagne; discours qui sont à mesure de se donner assistance à eux-mêmes ainsi qu'à celui qui les a plantés, et qui, au lieu d'être stériles, ont en eux une semence de laquelle, en d'autres naturels, pousseront d'autres discours» (276 e - 277 a).

Dans le *Phèdre* la psychagogie légitime est pratiquée comme «une cure par le logos» qui opère «la véritable transformation de l'âme<sup>49</sup>», sa transformation permanente par un double processus: un processus de détournement et un processus de retournement; détournement du dehors (interprétation des mythes cosmologiques; confiance à l'écrit, 275); de l'inférieur (modèle humain, amour subjectif et égoïste, plaisir) et de la semblance (*doxa*, 275)<sup>50</sup>; de

---

46. Il est significatif que Platon n'est plus radical, comme il l'a été dans le *Phédon* et le *Gorgias*: comme il veut que l'âme corporelle récupère ses ailes et ne propose pas la séparation orphicoreligieuse, la mortification ou purification mystique, il insiste sur la nécessité qu'on acquière le vrai savoir, il propose que les rhéteurs se nourrissent de philosophie, que la rhétorique devienne philosophique (257 b). Ce n'est donc pas seulement la technique qui le préoccupe. «C'est avant tout une affaire d'éthique» (BRISSON, *o.c.*, p. 52) qui domine sa pensée. ROBIN traduit (278 b): Οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων, «en voilà désormais bien suffisamment du divertissement». BRISSON traduit: «Eh bien il a assez duré le divertissement qu'a constitué notre discussion sur les discours». ROBIN, (*o.c.*, p. LX) suppose que «tout examen de la rhétorique a été une occasion de se divertir... Même la détermination d'une rhétorique philosophique... il n'y a qu'une chose vraiment sérieuse, ce sont les objets mêmes que cette rhétorique là prend pour matière de son action, le Bien, le Beau, le Juste (278 a)». Je crois qu'il faut comprendre *μετρίως* comme «convenablement», «avec mesure», «dans une juste mesure» et *παίζει* comme un jeu sérieux, qui consiste justement à transformer la rhétorique en rhétorique philosophique. Sur le rapport entre le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Banquet* et le *Timée* v. ROBIN, *o.c.*, p. CXXXIV.

47. Cf. DERRIDA, *o.c.*, p. 332.

48. Cf. ROBIN, *o.c.*, p. CXLVII.

49. Cf. BRISSON, *o.c.*, p. 60-61.

50. «Quant à l'instruction (*σοφίας*), c'en est la semblance que tu procures à tes élèves (*δόξαν*), et non point la réalité (*ἀλήθειαν*); lorsqu' en effet avec ton aide ils regorgeront de connaissances sans avoir reçu d'enseignement (*πολύκοοι*) ils sembleront être bons à juger de mille



la magnificence d'un divertissement provisoire et stérile (discours écrit ou écriture extérieure), non-sérieux (jardins d'Adonis 276 e) et du savoir de transmission<sup>50a</sup> incapable d'engendrer; et retournement au dedans (autoréflexion, intériorisation rationnelle propédeutique à la contemplation de la réalité objective des Idées; équilibre de la personnalité (279 b); au supérieur (modèle divin (253 b-c)<sup>51</sup>, à l'amour objectif pour les biens de l'esprit (237 d), au dialogue vivant qui fait fructifier la personne; à l'instruction (275), les discours accompagnés de savoir (276 a), à l'écriture intérieure, l'épistémé qui inscrit dans l'âme (276 a, 278). «L'écriture ἐν τῇ ψυχῇ», remarque Derrida<sup>52</sup>, «n'est pas une écriture de frayage, mais seulement d'enseignement, de transmission, de démonstration, ou mieux de découverte, écriture d'aletheia... Cette écriture doit être capable de se souvenir elle-même dans le dialogue vivant et surtout d'enseigner le vrai». Platon le dit expressément: l'art de dire et d'écrire ne consiste pas à donner des modèles, des formules toutes faites (271 c: αὐτὰ τὰ ρήματα εἰπεῖν οὐκ εὐπετέες)<sup>53</sup>, mais à apprendre la méthode, la manière de l'art (ὡς δεῖ). «A une théorie qui reste rhétorique ou formelle et qui est dépourvue d'efficacité se substitue une théorie qui est théorie de la pratique et qui s'applique à un continu réel<sup>54</sup>».

La nouvelle psychagogie réunit ainsi les majeures de Platon: l'idée du dialogue —de la participation active des élèves à la quête du savoir— et l'idée du labeur<sup>55</sup> qu'exige la philosophie, la recherche vivante et toujours renaissante de la vérité par la vérité. «Que dans cette direction la route est longue et pleine de circuits, il n'importe, si elle doit mener directement au but, au lieu d'être tâtonnement d'aveugle et de n'y conduire que par l'effet d'une heureuse fortune» (272 c, 270 d-e)<sup>56</sup>. Le but de cette route ou méthode est la véritable

---

choses, au lieu que la plupart du temps ils sont dénués de tout jugement; et ils seront en outre insupportables, parce qu'ils seront des semblables d'hommes instruits, au lieu d'être des hommes instruits», tr. ROBIN, *o.c.*

50a. Cf. *Rép.*, 518: «Ils prétendent (les sophistes) en effet mettre la science dans l'âme, où elle n'est pas, comme on mettrait la vue dans les yeux aveugler». Pour le sujet v. aussi HEGEL, *Leçons sur Platon*, éd. Aubier Montaigne, tr. française J.-L. Vieillard-Baron, 1976, 86 (tr. grecque par A. Kélessidou, éd. de l'Académie d'Athènes, 1991).

51. La mesure n'est pas l'homme quotidien, mais l'homme qui se dépasse, qui s'efforce de s'unir à son Dieu.

52. *O.c.*, p. 367.

53. Cf. ROBIN, *o.c.*, p. XLVIII, n.1 et p. 271, n. 2; cf. aussi BRISSON, *o.c.* pp. 170, 271.

54. ROBIN, *o.c.*, p. XLIX.

55. Cf. 273 e: «C'est un résultat qu'on n'obtiendra pas sans beaucoup d'application»; 274 a. Cf. aussi *Politique*, 286 d-287 a.

56. ROBIN, *o.c.*, p. CLII.

culture: «A condition de considérer (le discours) comme une semence vivante ...on voit... quel est l'aboutissement de la route par laquelle nous mène la rhétorique philosophique, art de parler et de penser (266 b): c'est l'enseignement, mais non pas un enseignement figé et dogmatique; c'est au contraire celui qui suppose la recherche en commun et un effort vers la vérité, qui est dans l'esprit du disciple aussi vivant et aussi fécond qu'il l'est dans l'esprit du maître. C'est qu'en effet... les liens d'un amour inspiré les unissent l'un à l'autre<sup>57</sup>».

Dans cette psychagogie philosophique l'amour n'est pas un démon ou une méthode particulière d'élévation successive, tel qu'il est dans le *Banquet*. Comme le remarque très judicieusement L. Robin, Platon, cherchant à créer une nouvelle psychagogie, une méthode philosophique générale, pour conduire les âmes par la vérité à la vérité, a recours au lien d'amour, espérant d'obtenir le même résultat qu'il recherchait avec son enseignement à l'Académie: «la pérennité de l'action que son enseignement a exercé sur les âmes qu'il a lui même conquises en les aimant et en s'en faisant aimer<sup>58</sup>».

### III. La psychagogie du *Phèdre* et d'autres dialogues de Platon.

Il ne saurait être question de relever en détail les parallèles de la vraie psychagogie du *Phèdre* dans d'autres dialogues de Platon. On se contentera d'en donner quelques exemples à titre allusif et programmatique.

Comme thérapeutique par l'examen philosophique cette psychagogie pourrait être rapprochée à la méthode de guérison exercée par Socrate dans le *Phédon*. A l'aveu de Phédon, le maître par sa voix rappelle les jeunes en avant: «il nous fit faire demi tour, pour reprendre sous sa conduite et avec lui l'examen de l'argument» (89 a: πρὸς τὸ παρέπεσθαι καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον).

Comme élévation, détournement du plus bas au plus haut (palinodie du *Phèdre*) elle peut être rapprochée, toutes proportions gardées, à la *périagogie* et l'*épanagogie* de la *République*: «toute âme a en elle cette faculté d'apprendre et un organe à cet usage, et..., comme un oeil qu'on ne pourrait tourner de l'obscurité vers la lumière qu'en tournant en même temps tout le corps, cet organe doit être détourné (*περιακτέον*) avec l'âme toute entière des choses périssables jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et

57. ROBIN, *o.c.*

58. ROBIN, *o.c.*; cf. son commentaire pour le *Banquet*, 209 a-c.

de la partie la plus brillante de l'être... le bien» (518 d). Ailleurs (532 c), Socrate se référant à la marche (*πορεία*) dialectique précise que «l'étude des sciences passées en revue.. élève la partie la plus noble de l'âme jusqu' à la contemplation du plus excellent de tous les êtres» (*ἐπαναγωγήν τοῦ βελτίστου ἐν τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου θέαν*)<sup>59</sup>.

Dans la *République* toujours Platon insiste sur l'idée que «les grandes entreprises sont toujours hasardeuses» (497 d); la partie la plus difficile est la dialectique (*χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους* 498 a). Il faut donc une instruction (*παιδεία* 498 b). Cette éducation de l'âme est une tâche lente et laborieuse et non pas un jeu, «aussi simple que de retourner un palet», puisqu'il s'agit «de tourner l'âme (*περιαγωγή*) du jour ténébreux au vrai jour, c'est-à-dire de l'élever jusqu'à la réalité» (521 a). On se souvient que dans le *Phèdre* Socrate affirme la nécessité de longs circuits, quand on a de grans objets pour but (274). Dans la *République* (490 b) Platon précise que «celui qui a le véritable amour de la science est.. disposé à lutter pour atteindre l'être..., qu'il le poursuit sans faiblir et ne se relâche point dans son amour<sup>60</sup>»; la palinodie du *Phèdre* dépeint le drame de l'élévation douloureuse de l'âme jusqu'à la contemplation de l'idée.

Enfin l'idée qu'un petit nombre<sup>61</sup> de gens assume le long et pénible labeur et qu'il accède au réel dans la mesure du possible —*κατὰ δύναμιν*, nous dit le *Phèdre* (249 c)<sup>62</sup>, s'écartant «ainsi des objets où tend le zèle des hommes», alors que la «foule lui remonte qu'il a la tête à l'envers» (249 d)— est une idée qu'on retrouve également dans d'autres dialogues<sup>63</sup>. Ce «petit nombre d'âmes auxquelles appartient en suffisance le don du souvenir» (250)<sup>64</sup>, rappelle les assertions de la *République* sur les qualités nécessaires à une na-

59. Cf. 533 d: *ἀνάγει ἄνω*.

60. Cf. *Théétète*, 172 c: «point ne leur importe longueur ou brièveté dans l'argument, pourvu qu'ils atteignent le vrai».

61. Cf. Anna Kélessidou, La finitude humaine et l'aristocratie de la connaissance chez Platon, *Ann. de la Fac. des Lettres de l'Univ. d'Athènes*, Athènes, 1972, pp. 224-235 (en grec). Le savoir philosophique étant un savoir désintéressé (*Phèdre*, 269 d, 270 a, *Rép.*, 488 e-489 a) et général (*Phèdre*, 270 b-c, *Rép.*, 537 c), savoir qui reconnaît que chaque chose est solidaire du tout, n'est pas à la portée de tous. La *République* nous montre que ce savoir paraît au commun des gens comme bavardage, et le *Phèdre* comme l'attitude d'un bayeur aux nuées (ainsi que je traduis le passage 270).

62. Cf. *Phèdre*, 253 a, 246 a (l'âme), 274 c (le lieu supracéleste).

63. Cf. p. ex. *Sophiste*, 254 b (les yeux de l'âme vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé sur le divin).

64. Cf. 250 b: «à grande peine... de troubles instruments permettent-ils, et même à un petit nombre des gens, de recourir aux représentations de ces objets...»; cf. *Phédon*, 69 d.

ture philosophique: «de courage, la grandeur d'âme, la facilité à apprendre, la mémoire» (490 c).

Le *Phèdre*, cet «heureux jour d'été», n'est pas moins un éloge du courage qu'exige la vraie philosophie. Est-ce par hasard que, tandis que le *Phédon* «libérait immédiatement, pour l'éternité, le philosophe parfaitement pur» (114 c), le *Phèdre* lui impose une triple épreuve, chaque vie étant distante de mille ans, jusqu' à un cycle total de mille ans (248 e - 249 b)<sup>66</sup>?

Anna KÉLESSIDOU  
(Athènes)

## Η «ΨΥΧΑΓΩΓΙΑ» ΤΟΥ ΦΑΙΔΡΟΥ ΚΑΙ ΤΟ ΠΟΛΥΜΟΧΘΟ ΕΡΓΟ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

### Περίληψη

Ένα από τα μεγαλύτερα προβλήματα που παρουσιάζει ο διάλογος *Φαῖδρος* στους μελετητές, ήδη από την αρχαιότητα, είναι το πρόβλημα της ένότητας τῶν μερῶν του. Ἐάν θεωρήσουμε προνομιοῦχο ἓνα ἀπό τὰ θέματα —ὅπως ἔκανε π.χ. ὁ DeGida γιὰ τὴ γραφή— εἶναι δυνατόν νὰ ἀντιμετωπίσουμε ἀποτελεσματικὰ τὸ ζήτημα, νὰ προσεγγίσουμε στὸ ἴδιο θέμα-ἄξονα τὶς μέγιστες ἀντιθέσεις τοῦ πλατωνισμοῦ: ἐσωτερικὸ-ἐξωτερικὸ, ζωντανὸ-μὴ ζωντανό, παιδιὰ-σοβαρό, μὴ γνώση-ἐπιστήμη, ρητορικὴ-διαλεκτικὴ.

Ἐπειδὴ ὁ πλατωνικὸς ἄνθρωπος εἶναι ὁ ἄνθρωπος τῆς ψυχῆς του (π.χ. ἸΑλκιβιάδης 129 c-130) καὶ ὁ πλατωνισμὸς εἶναι ἓνας παιδαγωγικὸς ἀνθρωπισμὸς, στόχος τῆς μελέτης εἶναι νὰ δείξει ὅτι «σκοπὸς» τοῦ διαλόγου, καὶ τῶν διαφόρων τρόπων ἔκφρασης τῶν ἰδεῶν του εἶναι ἡ «ψυχαγωγία», θεωρουμένη ὡς θεραπεία τῆς ψυχῆς μὲ τὴ δύναμη καὶ τὴν τέχνη τοῦ ἀληθινοῦ λόγου, σκοπὸς πραγματικὸς ἄλλωστε καὶ τῆς πλατωνικῆς Ἀκαδημίας καὶ πρωταρχικὴ ἀνάγκη προκειμένου νὰ «ἐξέλθει» (βλ. τὴ θεραπευτικὴ ἔξοδο τῆς ἀρχῆς τοῦ διαλόγου) ἡ ἀθηναϊκὴ νεότητα ἀπὸ τὴν πνευματικὴ κρίση τῆς ἐποχῆς.

Ἐρως, ψυχὴ, ρητορικὴ, γραφὴ εἶναι γιὰ τὸν Πλάτωνα εὐκαιρίες προκειμένου νὰ ἐκθέσει τὴν περὶ ἀγωγῆς τῆς νεότητος ἄποψή του. Ὁ Πλάτων δὲν ἐνδιαφέρεται γιὰ τὴν τεχνικὴ τῆς ἀγωγῆς, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἠθικὴ πλευρά της, ἡ ὁποία καὶ ἀπαιτεῖ «πολὺν λόγον», μακρὰ καὶ ἐπίπονη πνευματικὴ προσπάθεια. Στὸν *Φαῖδρο* ἡ «ψυχαγωγία», ἀπὸ ἀπλὴ ἀγωγή, γοητεία μέσω

65. WILAMOWITZ, *Platon*<sup>2</sup>, I, p. 459.

66. Geneviève RODIS-LEWIS, *o.c.*, p. 30.

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

τῶν λόγων, δραματοποιεῖται μὲ τὴν παλινωδία τοῦ Σωκράτη καὶ στὴ συνέ-  
χεια παρουσιάζεται ὡς «θεραπεία διὰ τοῦ λόγου», ἡ ὁποία πραγματοποιεῖ  
τὴν ἀληθῆ μεταμόρφωση τῆς ψυχῆς. Ἐξ αὐτοῦ καὶ ἡ σχέση μὲ τὴν «περι-  
αγωγή», τὴν «ἐπαναγωγή» καὶ τὴν «ἀναγωγή» τοῦ *Φαίδωνος* καὶ τῆς *Πολι-  
τείας*. Ἡ θεμελιώδης ἰδέα τῶν διαλόγων αὐτῶν, ἡ θέαση τῆς ἰδέας καὶ ἡ  
πρόσκτησή της ἀπὸ τὴν ψυχὴ διευρύνεται, μὲσω τοῦ ἔρωτος, στὸν *Φαῖδρο*.

Ἄννα ΚΕΛΕΣΙΔΟΥ  
(Ἀθῆναι)