

ANALYSE DES MODES

DE SOCIALISATION

confrontations et perspectives

ACTES DE LA TABLE RONDE DE LYON – 4 ET 5 FEVRIER 1988 –

GROUPE DE RECHERCHE SUR LA SOCIALISATION – C.N.R.S.

I.R.E.S.E. – UNIVERSITE LUMIERE - LYON 2

NUMERO SPECIAL – MAI 1988

Guy VINCENT

Comment définir cette recherche en chantier?

D'abord comme une recherche de sociologie historique, conduite par la lecture ou la relecture de divers auteurs (historiens, philosophes, sociologues, etc).

Ensuite comme une recherche de rapports entre formes.

Il ne s'agit pas seulement de repérer des concomitances entre apparition ou transformation de l'écrit et d'autres changements d'ordre religieux, politique, économique, érotique, etc. Concomitance ne veut pas dire nécessairement rapport, tout au moins direct, et la constatation d'une concomitance ne nous dit rien sur le rapport. Il ne s'agit pas non plus de passer de la concomitance à la causalité, comme le fait J. Goody, dans La logique de l'écriture, lorsqu'il parle, par exemple, des effets de l'écriture sur la religion égyptienne. Il s'agit donc d'analyser dans différentes sociétés, à différents moments de leur histoire, s'il y a des rapports et quels rapports entre écriture, politique, école (on pourrait ajouter d'autres termes). Ces termes ne doivent pas être pris eux-mêmes comme des invariants. Pour s'en tenir à un exemple, la forme scolaire est propre à certaines sociétés, et il y a des variantes de la forme scolaire.

En ce qui concerne les rapports entre formes sociales, l'hypothèse que j'avais esquissée dans L'école primaire française, sans pouvoir l'approfondir et sans pouvoir l'étayer autrement que par l'analyse de ce qui s'était passé en France aux XVIème et XVIIème siècles, puis au XIXème, était, je le rappelle brièvement, la suivante: l'apparition de la forme scolaire est liée à une transformation du champ politico-

religieux. La notion de règle impersonnelle est ce qui permet de penser la relation entre ces transformations, le rapport entre ces formes.

J'ai un peu laissé de côté ce problème pour m'occuper, si je puis dire, du loisir (ludique et sportif en l'occurrence). Et je l'ai repris en suivant plusieurs pistes. Je vais simplement les indiquer, et je développerai un peu l'une d'elles.

L'une des opportunités qui m'ont été offertes de reprendre la question, a été le livre de Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde (1985). Parti de la question à laquelle j'avais abouti (la religion et ses rapports avec le politique), faisant "une histoire politique de la religion", essayant de montrer que le devenir du christianisme, dans les sociétés occidentales, équivaut à une "sortie de la religion", Gauchet en vient nécessairement, à la fin de son livre, à montrer comment cette évolution se caractérise aussi par l'apparition d'un nouveau type d'éducation, - plus exactement, le "phénomène éducation" prend, dans nos sociétés, un sens nouveau, "son sens moderne". Mais il fallut attendre le long article paru dans le Débat pour avoir l'analyse que faisait l'auteur de l'école.

La seconde ligne de réflexion (dans le cadre des travaux entrepris et suscités par J. Bonniel) a concerné cette forme caractéristique des cultures orales et ce mode de transmission de la "sagesse populaire" que sont les proverbes. L'affrontement de la sagesse populaire et de la culture technique appelait une recherche sur la très ancienne opposition muthos/logos (les proverbes faisant évidemment partie du muthos) et, à partir de différents textes et cours de P. Ricoeur sur le mythe, j'en suis venu à un vaste secteur du chantier dont je parlais tout à l'heure: les études anciennes ou actuelles sur le mythe, la "paideia", et le politique en Grèce ancienne.

Max Weber a vu, comme d'autres, le rapport étroit qui unit chez les Grecs, à partir de Socrate, la question du savoir, celle de l'enseignement et la question du politique. Il écrit (Le Savant et le Politique): les Grecs ont découvert le concept, "connaissance qui à son tour per-

mettait de savoir et d'enseigner comment on doit agir correctement dans la vie et, avant tout, en tant que citoyen. En effet, ajoute Weber, chez les Grecs, qui ne pensaient qu'à travers la catégorie du politique, tout se ramenait à cette question".

Quand on aborde l'étude¹ de la partie la plus importante de l'histoire grecque (le "miracle grec") entre le IX^e et le IV^e siècles, - qui est le siècle de Platon, et celui du déclin des cités grecques, de la disparition de la polis, - on s'aperçoit vite des relations étroites entre le politique (la démocratie), la paideia, l'écrit, et, faut-il ajouter, le "muthos" et le "logos", la philosophie, etc. Mais on s'aperçoit aussi que ces relations sont extraordinairement complexes, et que l'oeuvre de Platon (qui s'achève quand meurt la cité et qui est tout entière une réflexion sur celle-ci, donc qui participe de l'histoire de la Grèce, comme en faisait partie la vie et la mort de Socrate) s'achève sur ce qui est pour nous une énigme: le philosophe qui, dans la République, voulait exclure les poètes de la "belle Cité" (Kallipolis), réintroduit dans les Lois, à la fin de sa vie, la "phèèmè", la circulation de la parole de bouche à oreille, de la bouche des vieillards aux oreilles des enfants, autrement dit le muthos.

Puisque nous pensons toujours avec les catégories de la philosophie grecque, - même lorsque c'est pour les contester -, puisque les mythes grecs (à commencer par celui d'Antigone, avec ses fameuses "lois non écrites") sont toujours présents parmi nous, puisque la question de la démocratie et du règne de l'opinion est d'actualité, sans parler de celle de l'école, nous allons reprendre quelques unes des interrogations platoniciennes.

¹ Voir les articles et ouvrages de P. Vidal-Naquet, J.P. Vernant, M. Détienné, F. Chatelet...

Voir aussi, sur ce sujet et à partir de ces mêmes sources, l'ouvrage récent d'Yves Barel, La quête du sens. Mais sur le thème transcendance et politique, M. Gauchet n'est jamais cité...

Voir surtout les oeuvres de Platon, et les travaux récents sur les Sophistes.

1 - Naissance de la polis; naissance de la théorie politique; la paideia.

Cette première partie est à caractère historique. Je reprendrai certains points, avec l'aide de Platon dans la deuxième partie.

Naissance de la polis et de la politique, réapparition de l'écriture:

La polis s'est constituée, note P. Vidal-Naquet, dans un monde oriental soumis à des monarchies centralisées et bureaucratiques (roi-dieu ou roi-prêtre dominant la nature et les hommes). On peut cependant penser que chez les Phéniciens et en Mésopotamie existaient des formes politiques qui annoncent celle des Grecs (cf luttes roi-prêtre en Mésopotamie). Les Grecs se pensent eux-mêmes dans leur différence: en tant que citoyens ne devant obéissance qu'aux lois, ils s'opposent aux sujets du monarque oriental. Et des non-civilisés figurés par les Cyclopes, Homère dit: "Chez eux, pas d'assemblées... pas de règlements"².

Après l'effondrement des royaumes mycéniens, il n'y a plus en Grèce que des citadelles; des guerriers et des paysans; l'écriture disparaît. Au VIII^{ème} siècle, l'archéologie révèle l'existence de l'agora, ainsi que des temples, donc une nouvelle civilisation. Vers 800, l'écriture réapparaît, mais ce n'est pas pour noter des comptes, comme le faisaient les scribes, qui administraient, dans les palais, les biens des monarques et la production des territoires que ceux-ci contrôlaient. L'écriture sert aux dédicaces, puis à publier des décrets (des décisions). La formule initiale, très révélatrice, est d'abord: "La Cité a décidé...". Ensuite elle devient: "Il a plu³ au peuple..." A cette époque existent également des institutions comme le Conseil et les magistratures périodiquement renouvelées. Au VI^{ème} siècle, apparaît le concept central d'isonomia (égalité des citoyens, qui font la loi et s'y soumettent).

² Il est difficile de traduire "nomos": c'est d'abord la coutume, l'usage, puis la règle de conduite ayant force de loi.

³ édoxé: cela a été l'opinion (du peuple).

Toutes les cités grecques ne sont pas, ou pas toujours, démocratiques, mais toutes les cités démocratiques suivent le modèle d'Athènes, réformée vers 508 avec l'aide du législateur Clisthène. La polis est un espace civique: l'espace est découpé en parties homogènes (incluant la campagne), où seul le centre a valeur privilégiée, parce que, dans leurs rapports avec lui, toutes les positions diverses qu'occupent les citoyens apparaissent symétriques. Ce centre est l'agora, sur lequel on édifie le Bouleuterion, siège du Conseil (Boulè) des Cinq Cents. Ce conseil est formé des représentants de chaque "tribu", qui, à tour de rôle, président les séances de l'assemblée⁴.

On a pu parler de laïcisation, dans la mesure où ce centre n'est plus le "foyer commun" à caractère religieux. De même l'organisation géométrique se substitue aux représentations numériques, à caractère religieux également. Enfin au calendrier religieux se juxtapose un temps civique: l'année est répartie en 10 prytanies, qui correspondent à la présidence d'1/10ème des membres du conseil.

Ce que révèlent ces transformations spatiales et temporelles peut être ainsi énoncé (cf. P. Levêque, P. Vidal-Naquet, P. Vernant): alors qu'encore au temps de Solon les cités font appel à des personnages aux dons exceptionnels, l'idéal d'isonomie, définissant la démocratie, implique que la cité résout ses problèmes par l'établissement et le respect de ses propres "nomoi". Ce qui signifie l'instauration, ou tout au moins la promotion du politique, conçu comme le jeu réglant l'exercice en commun de la souveraineté. Le politique est ce domaine où l'homme s'appréhende comme capable de régler lui-même, par une activité réfléchie, au terme de débats, les problèmes qui le concernent.

De quelque façon qu'on l'envisage, l'avènement de la cité est intrinsèquement lié à des transformations dans les formes de pensée. Nous reviendrons, avec Socrate et Platon, sur le débat, la discussion, le dialogue. Soulignons pour l'instant, après Vernant, qu'il y a analogie de structure entre le modèle spatial de la polis et le rationalisme

⁴ Aux yeux des Grecs, l'Agora exprime la Cité. Elle disparaîtra d'ailleurs avec celle-ci.

géométrique des premiers philosophes, ceux de Milet. De même peut-on souligner, avec Châtelet, que l'histoire telle que l'élaborent Hérodote, puis Thucydide cherchant (pour la première fois) les causes de la guerre du Péloponnèse et ce que cela peut apprendre à ses contemporains, participe du moment où l'homme grec prend conscience de son être comme historique et politique.

Quant au lien entre politeia et paideia, il sera clairement affirmé par Aristote: "La polis, qui est pluralité, doit être faite, par l'éducation, commune et une".

La paideia avant Platon:

Il nous faut essayer d'apercevoir ce qu'était la paideia (terme intraduisible) chez les Grecs. On peut se référer pour cela au livre de H.I. Marrou (Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Seuil 1948):

Lorsqu'un moderne parle d'éducation, il pense en premier à l'école. Or, pour les Grecs, l'école n'existait pas à l'époque archaïque, et une fois créée (?), elle restera toujours un peu méprisée: elle est cantonnée dans un rôle technique et le maître est payé (p. 61). Pour le grec, "l'éducation, paideia, résidait essentiellement dans les rapports profonds et étroits qui unissaient personnellement un jeune esprit à un aîné qui était à la fois son modèle, son guide, son initiateur, rapports qu'une flambée passionnelle illuminait..."

Cela vaut pour les femmes comme pour les hommes. Les jeunes filles de Lesbos, entre l'enfance passée à la maison et le mariage, peuvent aller à ce que Sapho appelle "la demeure des disciples des Muses", communauté ou confrérie dédiée aux déesses de la culture. Pour atteindre un idéal "de beauté et de sagesse", on y pratique la danse collective, la musique et le chant, les sports athlétiques. La vie communautaire est rythmée par des fêtes, des banquets, des cérémonies religieuses (p. 65).

Donc on peut, si l'on veut, dire que la paideia comprenait la gymnastique, la poésie, la danse, etc, mais il ne faut surtout pas y voir quelque chose comme un programme scolaire. La participation des jeunes aux fêtes et aux banquets (où l'on fait des discours et où l'on chante) est participation à la vie culturelle collective.

La nouveauté à l'époque de Platon, n'est pas tellement une hypothétique (du moins à mes yeux) multiplication, non pas d'écoles, mais de maîtres divers, payés pour transmettre à des enfants diverses techniques⁵, la nouveauté est l'apparition et le succès, dans les rues des cités grecques, des "Sophistes". Leur enseignement, non seulement par son contenu mais par sa finalité, met en cause le fondement même de la démocratie athénienne, c'est-à-dire un certain usage de la parole. D'où l'opposition de Socrate et la réaction (à tous les sens du mot) de Platon.

En effet, ces maîtres d'un genre nouveau, auprès desquels les jeunes gens (ceux, du moins, qui peuvent payer) peuvent aller compléter l'éducation qu'ils ont reçue avec d'autres maîtres (musique, gymnastique, combat, etc), prétendent apporter ce qui manque à la paideia traditionnelle: l'art de la parole. Non pas un savoir ou une "technè" particulière, mais "la technique des techniques". Apprendre aux jeunes gens à parler, c'est les entraîner à défendre une cause devant les tribunaux ou dans les assemblées populaires. Plus ou moins ouvertement agnostiques, ne prétendant à aucun savoir systématique, ils empruntent, pour nourrir leur discours, indifféremment à la mythologie, aux lieux communs, aux savoirs des métiers: l'essentiel est

⁵ Parmi ces maîtres, et après (par ordre d'importance) le "pedotribe" (entraîneur d'enfants) ou maître de sports, le maître de Musique, il y a le "grammatistès", celui qui apprend les lettres. Et en dehors de ces maîtres, il y a la participation à la culture, à base de chant, de poésie, dans les réunions d'hommes (étairieia à Athènes) (association de camarades, à caractère politique) et les banquets (sumposion). Le "pédagogue" est l'esclave conduisant l'enfant auprès d'un maître.

d'apprendre à disposer les arguments de manière à "prouver" la justesse de n'importe quelle thèse⁶.

Cette pratique de la parole politique est liée à une théorie du caractère conventionnel de la loi, qui se radicalise chez Gorgias et Protagoras: il n'y a lieu de respecter la loi que si elle apporte un avantage, sinon la nature (opposition nomos/phusis) commande de l'enfreindre. Cette critique théorique est liée, comme l'a montré F. Châtelet, à la crise de la cité. Au fondement religieux de la loi, à son ancienne sacralité, s'est substituée la légitimation par l'accord social, ou plus exactement politique. Et l'échec des opérations militaires décidées par l'assemblée populaire met en cause cette légitimité, comme il ébranle la religion civile (culte des dieux poliades, dieux protecteurs de la cité).

Mais l'extrême de la crise "engendre les formes culturelles" (F. Châtelet) capables de l'exprimer, et d'exprimer des projets pour la Cité ou des projets de Cité. Au centre de ces analyses de la crise - comme nous dirions - et de ces projets, une réflexion sur le langage: la recherche des concepts au-delà des mots chez Socrate, une réflexion sur les rapports du logos et du muthos chez Platon (la question du langage et celle de l'éducation sont déjà, comme l'ont montré des études récentes, au coeur de la pensée des Sophistes, qui ont été probablement caricaturés par Platon).

2 - "Auralité" et écriture; muthos et paideia.⁷

Depuis quinze ans, écrit M. Détienne, évoquant les travaux de Parry et Havelock, le dogme de la nature écrite de la culture grecque

⁶ Des travaux récents (notamment ceux de M. Untersteiner) montrent que la pensée des Sophistes a été en fait très complexe et riche. En particulier, l'opposition nomos/phusis peut être une apologie de la loi, ordre surimposé par l'homme à la violence de la nature.

⁷ Cf. M. Détienne, L'invention de la mythologie (Gallimard, 1981). Platon, La République, Phèdre, Les Lois.

est sérieusement menacé; l'épopée d'Homère ne peut plus être considérée comme le dernier îlot d'une culture orale, submergé dès la fin du IX^e siècle par une civilisation de l'écriture.

Platon lui-même, bien qu'il dénonce sans cesse une ancienne *paideia* fondée sur la transmission de bouche à oreille d'une poésie musicale (Homère et les poètes), condamne, à la fin du *Phèdre*, dans le mythe de Theuth, l'écriture, le livre⁸, et fait l'apologie d'un enseignement oral. *Les Lois* réintroduisent même, comme on le verra, ce que *la République* avait rejeté: la phèmè, la parole qui raconte les anciennes "histoires", les proverbes, etc. Et cela pour que la Cité soit juste et belle.

Le rapport des Grecs à l'écriture semble donc complexe: nous allons essayer d'en élucider quelques aspects.

L'écriture en Grèce: une révolution ou pas?

Reprenant les travaux de ses prédécesseurs, M. Détienne oppose au cas de Tahiti (destruction de la culture, en une génération, par le Livre, - le Nouveau Testament -, et les livres des écoles missionnaires), le cas grec. L'utilisation (VIII^e siècle) de l'alphabet syro-phénicien semble liée à l'invention de la Cité et de son espace mental, mais cela n'entraîne pas une rupture complète, en raison de l'absence d'identification entre le pouvoir et l'écriture d'une part, de la séparation du pouvoir politique et de l'école d'autre part. Cette hypothèse étant au centre de notre questionnement, il est important de s'y attarder quelque peu.

Tout d'abord, le recours à l'écriture des lois (attesté par le témoignage de Plutarque et d'autres auteurs, qui ont vu au Prytanée les restes des poutres tournant sur des essieux, et sur les quatre faces desquelles étaient inscrites les lois de Solon) participe d'une exigence de publicisation. Mettre les lois (les *nomoi*) par écrit, ce n'est pas les transformer en codes confiés à des professionnels, mais au contraire

⁸ qui ne peut "rendre compte" de ce qu'il dit, qu'on ne peut interroger pour qu'il se justifie. Il n'y a donc pas recouvrement logos-écrit. Je m'oppose ici à une interprétation de Vernant (*Mythe et société en Grèce ancienne*, p. 200).

les placer sous les yeux de tous les citoyens, au centre de l'espace civique. Le pouvoir est celui des lois, il est placé "au milieu" et non au-dessus, accessible à tous, selon l'idée d'isonomie⁹. Nous sommes donc (en principe) à l'opposé d'un pouvoir centralisé.

A la différence de civilisations comme la Chine ou la Mésopotamie, dit Détéienne, où les signes graphiques, réservés à des spécialistes, constituent un instrument social de codification au service d'un pouvoir centralisé, dans les cités grecques le pouvoir ne s'est jamais identifié avec l'écriture. Cette distance se mesure à plusieurs données:

- tout d'abord, dans cette "civilisation de la parole politique" (Vidal-Naquet), le citoyen, ou même "les hommes qui ont le plus de pouvoir dans la cité", comme dit Platon, rougiraient de lire dans l'assemblée un discours écrit.

- De plus, et surtout, la cité n'a pas imposé un système scolaire. Les premières "écoles", attestées aux environs de 490 selon A.G. Beck (Greek education), relèvent du privé, non de l'espace politique. Alors que le théâtre est affaire de cité, lire et écrire relèvent, comme les autres "arts", de l'initiative de ceux qui en ont le désir, le loisir (skolè) et les moyens. Il est évident que la publicisation des lois n'exige pas une alphabétisation généralisée: "l'écriture doit être plus visible que lue" (M. Détéienne).

- On trouve peu de documents avant 400 (et dans ces documents surtout des listes de vainqueurs aux Jeux Olympiques), et Aristote, dans sa Politique, devra insister sur la nécessité des dépôts d'archives.

Il n'y aurait donc pas eu de "révolution de l'écriture" en Grèce, le papyrus ne commençant à se vendre que vers 400. Le livre, dit Détéienne, "s'écrit à l'intérieur d'un ample système culturel dont la transmission continue de se faire par la bouche et par l'oreille, jusque sous les fenêtres de Platon" (op. cit. p. 72).

⁹ "Qui veut porter au milieu un avis sage pour la cité?", demande le héraut aux citoyens assemblés sur l'agora.

"Pas de révolution de l'écriture"..., mais une révolution intellectuelle quand même, ajouterons-nous, car l'écriture est ce par quoi se constituent ces savoirs radicalement nouveaux qui marqueront toute l'histoire ultérieure de l'Occident: la médecine, l'histoire, la philosophie. Deux points doivent ici être soulignés:

- l'écriture invente, crée de nouveaux objets de pensée. L'histoire compare les faits, cherche les forces sociales en jeu, vise donc ce qu'il est utile de connaître au point de vue politique, pour mieux conduire la cité. Elle ne vise pas à "charmer", à "enchanter" comme les anciens récits. L'histoire tend donc à s'opposer à la légende.

D'où une critique des "histoires de la tribu", une "interprétation" (distincte de l'exégèse). Ce qui est gros de conséquence dans une culture où la religion ne doit pas être imaginée par analogie avec "notre" religion judéo-chrétienne: comme l'a montré W.F. Otto (Les Dieux de la Grèce, 1929, réédité en 1984 avec préface de M. Dérienne), pour le grec, "le monde est plein de dieux (panta plèrè théon), de dieux naturels, familiers et mystérieux; le monde en sa plénitude s'éprouve dans la relation immédiate avec les dieux, qui sont des formes signifiantes sans lesquelles l'humanité se verrait frappée de non-sens, serait insensée". C'est donc bien le rapport au monde qui est modifié par ces nouveaux savoirs écrits: l'histoire, la philosophie. Ce qui le prouve, c'est la réaction des rhapsodes, concurrencés par les premiers philosophes qui eux aussi disent leurs oeuvres. Leur système de défense est le suivant: ils prétendent que les guerres et les aventures des dieux dans leurs chants expriment à leur manière l'opposition des éléments fondamentaux (chaud et froid, sec et humide, etc) que décrit la philosophie de la nature. Mais ils l'affirment contre toute évidence.

Car l'écriture est discours sur la tradition, et la pensée grecque tend désormais à opposer deux termes qu'elle employait indifféremment: muthos et logos. Et c'est bien la critique qui les différencie: à la différence du muthos, le logos "rend des comptes", "rend raison" de ce qu'il soutient.

- Deuxième point, lié au précédent. L'écriture, qui surgit lorsqu'il y a distance et perspective du dehors sur la tradition mémoriale, introduit

une nouvelle mémoire, c'est-à-dire une nouvelle socialisation. S'il n'y a pas rupture - c'est la thèse de Détienne - c'est que l'écriture ne se généralise pas. Mais l'oeuvre de Mauss, celle de Goody, nous permettent de distinguer deux mémoires: la première est une mémoire constitutive de la tradition, mémoire sociale, activité mnémonique non spécialisée; elle se constitue et se transmet par la "répétition", une répétition qui est une exégèse, c'est-à-dire en un sens une (r  )interprétation, mais une réinterprétation qui s'ignore et s'accomplit de l'intérieur (c'est l'ethnologue qui compare les "variantes" du récit). Cette mémoire n'est pas du passé enregistré, elle est un savoir du présent et porte sur les aspects essentiels du rapport social; les exégèses se font en fonction de la vie sociale et sous son contrôle.

A cette mémoire de l'oralité, s'oppose la "mémoire par coeur", qui ne peut exister que dans les sociétés où l'apprendre est déterminé par l'emploi conjugué de la lecture et de l'écriture, par l'alphabétisation, où l'apprendre est dominé par la forme scolaire (Détienne évoque les "demeures de l'écriture", à Sumer, où les futurs scribes, arrachés à leur famille, soustraits à la mémoire collective, sont enfermés dans un milieu "artificiel". Peut-être peut-on parler ici d'  cole). La mémorisation par coeur suppose le texte écrit: mémoire mécanique, elle se constitue par l'oeil, le regard. Dans son mot à mot, elle ne peut dire "l'essentiel" (voir l'analyse que j'ai proposée de l'  cole si peu chrétienne des Frères).

Si l'on appelle mythe la mémoire hors écriture, il faut donc dire que le mot désigne non pas un type de récit (par exemple concernant les dieux), ou un récit qui pourrait être écrit, mais "un mode d'existence, de circulation, de fonctionnement de récits à l'intérieur de la cité"¹⁰. Dans la diversité des productions de cette "m  morabilit  " (cosmogonies, généalogies, mais aussi contes, proverbes, chants, épopée...), et dans la perpétuelle exégèse se décante et se façonne ce qu'il y a d'essentiel pour la vie du groupe: le "mythisme"   voqu   par Levi-Strauss, c'est, selon Détienne, la parole partagée, l'attention d'un

¹⁰ M. Détienne, op. cit.

groupe rendu homogène et comme présent à soi-même par la mémoire des générations.

Socrate et Platon dans la Cité.

A partir de là, on peut resituer l'entreprise de Socrate et les projets, probablement changeants, de Platon.

Socrate s'oppose aux Sophistes¹¹, dénonce l'utilisation des mots vides de sens et des discours enchanteurs et fallacieux, mais en même temps il paraît s'attaquer au fondement de la démocratie: l'opinion (doxa). Reste que, pour lui, chacun, fût-il le plus humble, peut trouver en lui, avec l'aide de la "maïeutique", la vérité et donc élaborer des "discours vrais". Cette vérité, Socrate la qualifie de divine, et c'est pourquoi il déclare lors de son procès: "Athéniens! Je crois comme aucun de ceux qui m'accusent"¹².

La philosophie de Platon commence aussi par une dénonciation de ce qu'il appelle, en un sens nouveau, la mythologie. Autrement dit, Platon inaugure un refus, un partage qui sera celui du rationalisme occidental: est mythe tout ce qui n'est pas le logos du philosophe. Et d'abord la rhétorique à la mode, machine à persuader l'auditoire "à l'aide d'une mythologie", en racontant des histoires: le dialogue intitulé le Politique dénoncera cette persuasion, en l'opposant à l'enseignement (didachè). L'Hippias majeur dénonce de la même façon les Sophistes, et les compare aux vieilles femmes qui content des histoires aux enfants. Et lorsque, dans La République, Platon élabore un projet de "belle cité", et définit l'éducation qui doit être celle des "gardiens", il condamne aussi vigoureusement Homère, le plus prestigieux des poètes, que le dernier de ceux-ci, ou le dernier des conteurs de "fables".

Or, comme l'a bien vu M. Dérienne, ce que Platon condamne ici, ce n'est pas une oeuvre écrite (et dite avec accompagnement musical lors des fêtes), mais une paideia, une culture transmise de

¹¹ Voir cependant les réserves formulées ci-dessus. Les procès de Sophistes et de Socrate en disent long sur le rapport de la polis à ses intellectuels.

¹² Phrase de l'Apologie de Socrate, commentée par Merleau-Ponty, Eloge de la philosophie: Socrate croit plus qu'eux, mais il croit autrement.

bouche à oreille. J.A. Russo, quant à lui, parle de "mode aural d'éducation". Homère, comme les vieux et les vieilles qui font ou disent des mythes, déversent dans les oreilles des enfants et des adultes, des "imitations", des "formes illusoires", qui "se tourment en caractère et en nature pour le corps, pour la voix et pour la pensée" (Rép. III, 355 c: on aura reconnu une définition de l'habitus!).

Il faut donc, dans la culture de la polis, remplacer ces mythologues: ils le seront par des artisans-poètes, formés par les philosophes¹³, poètes officiels dont les vieillards réciteront les oeuvres.

Mais si La République élabore, pour le bien de la Cité, quelque chose comme un programme d'éducation des gardiens, Platon conserve sa méfiance à l'égard de l'écrit: le Timée rejette le paradigme égyptien, - mythologie écrite au fil des siècles par les prêtres et conservée dans les temples -, en alléguant que les prêtres ont écrit ce dont ils ont "entendu parler".

Et, dans les Lois, Platon réintroduit, sous le nom de "phèèmè" (22 occurrences sur 37 dans toute l'oeuvre), les "dits" anonymes, les "on-dit", ce que tout le monde raconte et tient pour vrai "depuis toujours". Dans la cité malade qu'il observe, Platon veut réintroduire la mémoire, la tradition. Plus exactement, il s'agit de renouer avec une mémoire interrompue. Interrompue dans la crise de la cité. La politique du mythe devient l'essentiel du politique, écrit Dérienne. Et Platon ne cherche pas la mythologie dans l'épopée d'Homère: elle appartient à la tradition qui se murmure hors écriture, entre les proverbes et les contes. D'où le privilège accordé par Les Lois à la relation entre le vieil homme (ou la vieille femme) et l'enfant. Platon réhabilite du même coup les "récits charmeurs" qu'il condamnait: la paideia est "paidia" (divertissement, jeu d'enfant).

Cette interprétation de l'oeuvre platonicienne, et de son dernier tournant, ou de son ultime hésitation (entre le philosophe-roi et le vieillard entouré d'enfants), mériterait d'être discutée sur un point au moins.

¹³ "Amis de la science-sagesse", parvenus, par la dialectique, la discussion, au logos vrai.

Platon fait occuper à la mythologie le champ entier du politique, dit Détéienne. Mais la "phémè" serait-elle nécessaire si, au-delà du politique, il ne s'agissait pas de la socialisation dans une "cité" qui se défait? La phémè a le pouvoir, et a sans doute seule le pouvoir, de transmettre ce que Platon, avec bien d'autres Grecs, appelle lois non-écrites (nomoi agrammatoi)¹⁴, les coutumes transmises par les anciens qui étaient proches des Immortels. Platon compare ces nomoi (Lois VII, 793 cd) aux soutènements du charpentier, et dit qu'elles fondent la cohésion d'une société (plus précisément, l'édifice ne serait pas assez solide avec les seules lois écrites). Et l'exemple qu'il prend est significatif: c'est celui du "petit mot", à peine prononcé, et qui condamne l'inceste.

Etant ainsi, mais non définitivement, retombé sur mes deux pieds (la socialisation et les proverbes), je livre à votre réflexion quelques proverbes et dictons français sur l'écrit: ils nous parlent aussi du pouvoir...

Proverbes de la langue française sur l'écrit:

- . "Les paroles s'en vont, les écrits restent".
- . "Papier parle quand gens se taisent".
- . "Sur la peau d'une brebis (= parchemin), on écrit ce que l'on veut".
- . "Ce qui est écrit est écrit" (Pilate: "Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit").

Locutions:

XVIème siècle (traduction de la Bible en langue... vulgaire):

"Il est écrit là-haut".

Cf Diderot (Jacques le Fataliste)

- Où vas-tu, te dis-je?

¹⁴ "a-grapha nomima" (Lois, VII, 793 a).

- Mettre à la raison cette canaille.
- Sais-tu qu'ils sont une douzaine?
- Fussent-ils cent, le nombre n'y fait rien, s'il est écrit là-haut qu'ils ne sont pas assez.
- Que le diable t'emporte avec ton impertinent dicton.

Cette locution devient au XIXème siècle:

"C'était écrit".