



PHUSIS ET PAIDEIA CHEZ PLATON

LA FABRIQUE D'UNE NATURE HUMAINE IDÉALE

Laetitia MONTEILS-LAENG

Université de Strasbourg

« Or, c'est seulement dans les caractères doués d'une noblesse originelle et auxquels a été donnée une culture en harmonie avec leur naturel, que les lois sont capables de faire prendre racine au lien dont je parle ».

Platon, *Le Politique*, 310a.

Résumé

La *phusis* est-elle, pour Platon, réductible à un ensemble de déterminations physiologiques qui entraînent au sein de l'âme des mouvements incontrôlables ? Dans cet article, nous voudrions revenir sur l'étendue du concept de *phusis* au sein de la psychologie platonicienne. Loin de se réduire à une somme de données physiques, la *phusis* englobe tous les facteurs moraux, sociaux et politiques précédant la naissance de l'individu et susceptibles d'en influencer le devenir. Dans ces conditions, le naturel constitue-t-il un élément absolument déterminant au sein de la fabrique du caractère ? Que reste-t-il comme marge de manœuvre à l'éducation pour façonner les âmes ? Et comment cette dernière s'articule-t-elle à la *phusis* ?

Selon Platon, la *phusis*, comprise comme le naturel de l'homme, opère à la manière d'un héritage qu'aucune éducation ne saurait

intégralement effacer. La *phusis* ne préside certes pas totalement à la formation du caractère moral en le déterminant de part en part, néanmoins l'éducateur ne saurait que la modifier, la manier, l'organiser, voire la gâcher, sans jamais l'annuler. C'est qu'il ne faut pas réduire le concept de *phusis* au sens moderne d'« hérédité biologique », voire « génétique », en la résumant à une somme de données physiologiques sans signification morale. Au contraire, pour Platon, la *phusis* entendu comme « naturel » ne correspond pas seulement à des caractéristiques physiques, humorales, il s'agit aussi de particularités morales, sociales et politiques, à l'instar des antécédents familiaux, de la complexion physique, mais aussi des opinions de la famille et de l'entourage au sens large. D'un mot, avec le « naturel », il est question de tout ce qui précède, dans la formation du caractère, l'éducation proprement dite.

A ce premier sens de *phusis*, s'articule toutefois une seconde signification qui prend place cette fois-ci non pas en amont de l'éducation de l'homme au sein de la cité, mais qui fonctionne comme un point d'arrivée, un modèle, en fonction duquel la *paideia* doit orienter la formation physique, morale et intellectuelle des futurs citoyens. Dans ces conditions, la *phusis* ne relève pas de ce qui est « inné », à l'inverse de l'éducation qui ressort au registre de l'« acquis », mais davantage d'un idéal, d'une norme, voire d'une *eidos* à imiter et qui opère comme un point d'aboutissement.

Point de départ et aboutissement, ces deux acceptions de *phusis* s'articulent l'une à l'autre non pas directement, mais par la médiation d'un troisième terme, la *paideia* qui relie la nature comprise comme « naturel » non figé, malléable et, comme on le verra, éventuellement contrôlable, et la nature entendue comme norme à imiter. La nature de ce lien entre *phusis* entendue comme « naturel » (pour plus de commodité, nous l'appellerons désormais *phusis*¹) et *phusis* comprise comme norme (*phusis*²) est elle-même à l'image d'un processus naturel de développement, d'accroissement, d'épanouissement, puisque l'homme n'est pas d'emblée ce qu'il a à être, mais contient en lui les germes de toutes ses possibilités à développer. Il ne s'agit certes pas encore de ce couple aristotélicien acte/puissance, néanmoins on croise dès Platon l'idée que la nature humaine est une réalité à accomplir qui n'est pas d'emblée tout ce qu'elle peut et doit devenir. Cependant tout ce qu'elle a à être ne sera pas créé *ex nihilo*.

L'articulation *phusis/paideia* n'a rien, on l'aura compris, de notre opposition moderne entre nature et culture. Platon, lui, propose un

modèle de continuité. Le caractère de l'homme, compris comme l'ensemble de ces caractéristiques physiques, morales et intellectuelles sera en définitive le fruit de la compénétration de la *phusis* et de la *paideia*, qui fonctionnent, non pas comme deux éléments essentiellement distincts, étanches l'un à l'autre, mais comme deux facteurs dynamiques qui ne cessent d'interagir. Le problème est alors de savoir quel rôle joue le naturel au sein de la formation du caractère. S'agit-il d'un point de résistance ultime au-delà duquel aucun éducateur ne saurait aller ? S'agit-il d'un héritage dont il faut le plus possible diminuer les traces, étant donné qu'on ne saurait l'effacer dans son intégralité ? Peut-on modifier, contrôler, voire fabriquer des naturels ? Quelle est cette *phusis* qui opère comme une norme ? Quel lien esquisser entre la *phusis*¹ et la *phusis*² ? La question que nous posons, dans le cadre de cet article, est celle de la place, du statut et de la valeur de la *phusis* au sein de l'éducation morale platonicienne.

I. *Phusis* vs *paideia* : le « naturel » comme limite *de facto* imposée à l'éducateur

L'âme est naturellement malléable. Cette malléabilité permet de la former rationnellement, mais en même temps la rend perméable aux influences néfastes. La plasticité de l'âme doit être ainsi organisée, hiérarchisée, de manière à former un tout harmonieux et ordonné. Cela signifie qu'il ne faut pas déployer toutes les possibilités bigarrées, voire monstrueuses que contient virtuellement la *psukhè*, à l'image de la bête polycéphale et polymorphe que décrit le livre IX de la *République*¹. De cette malléabilité il ne faudrait cependant pas en déduire que la *psukhè* soit vierge de toute détermination. Bien au contraire, en venant au monde, l'homme se voit attribuer un certain nombre de caractéristiques. La contingence qui le fait naître dans telle cité à telle époque, sous telle constitution, au sein de telle famille et de tel milieu déterminé compose une sorte de « lot » dont l'homme doit s'accommoder toute son existence.

Au sein de ce « lot », le naturel (*phusis*¹) tient une place particulière. Précédant la naissance de l'individu, il constitue la borne au-delà de laquelle aucune éducation ne saurait aller. Ainsi décrit, le naturel pourrait faire figure d'un « destin naturalisé », dans le sens où, non seulement il préexiste à toute action de l'individu concerné, mais aussi

¹ *République*, IX, 588c7-10.

dans la mesure où il déterminera forcément dans une proportion plus ou moins grande son existence. La constitution naturelle du corps est présentée comme l'une des causes expliquant le caractère. Ainsi dans le cas du vice, le corps peut être en partie responsable des maladies de l'âme. Le naturel de l'homme, compris comme patrimoine physiologique, détermine alors son existence au moins en partie, en le prédisposant intellectuellement et moralement. Dans un texte du *Timée* la *physis* semble être directement rabattue sur les déterminations physiologiques qui pèsent sur le développement intellectuel et moral de l'âme :

« Quant à celles [les maladies] de l'âme, elles ont pour cause l'état du corps et se produisent comme suit. La maladie de l'âme, c'est, il faut en convenir, la déraison et il est deux sortes de déraison, l'une est la folie, l'autre l'ignorance. Par conséquent, tout ce qu'on ne peut ressentir sans éprouver l'un ou l'autre accident doit être appelé maladie ; c'est ainsi que les plaisirs et les douleurs qui ont de l'excès doivent être, entre les maladies, tenues pour les plus graves qui affectent l'âme. L'homme, en effet, quand il est trop en joie ou celui au contraire que la douleur accable, impatient, ce qu'il choisit est hors de saison, de même que ce qu'il évite ; il ne peut ni voir ni entendre rien de droit ; c'est un forcené ; d'avoir part au raisonnement il n'est alors point du tout capable. [...] Or celui chez qui le sperme vient à foison ruisseler autour de la moelle, ce qui fait une nature comparable à un arbre d'une fertilité démesurée, celui-là éprouve à toute occasion maints tourments, maintes voluptés aussi dans ses convoitises et les fruits qu'elles donnent ; il est en folie pendant la majeure partie de sa vie, par l'excès de ses plaisirs et de ses douleurs ; il a l'âme malade et insensée du fait de son corps ; malgré cela ce n'est point comme un malade, mais comme un méchant de son gré, qu'on veut le regarder. La vérité c'est que le dérèglement de la luxure provient pour la plus large part des propriétés d'une substance que la porosité des os laisse ruisseler dans le corps, l'inonder, au point d'entraîner une maladie de l'âme »² (trad. J. Moreau légèrement modifiée).

Certaines complexions physiologiques entraînent des dysfonctionnements psychiques et moraux irrémédiables. Dérèglements que l'on peut mettre au compte du naturel (*physis*¹) et qui, en guise de traitement, ne requièrent aucune éducation, celle-ci s'avérant inefficace en pareil contexte, mais bien une cure médicale. C'est donc le corps, au moins en partie, qui est responsable de ce qu'une volonté délibérée de faire le mal ne saurait assumer. Être méchant, c'est donc être malade, et la maladie émane du corps pour ensuite affecter l'âme. Ce texte du *Timée* accentue la causalité physiologique dans la constitution des vices. Les maladies de l'âme évoquées ici par Platon se traduisent par des affections

² *Timée*, 86b-87a7.

psychologiques, telle que la propension aux douleurs et aux plaisirs excessifs. Mais plaisir et douleur sont considérés comme le résultat de processus corporels affectant l'âme qui, dans ce texte, est comme réduite à sa dimension unilatéralement passive, soumise à une *phusis* défectueuse. En effet plus les plaisirs et les peines sont intenses, plus ils entravent le bon fonctionnement de l'âme. Parfois, ils vont jusqu'à interdire au raisonnement (*logismos*) de fonctionner selon ses propres principes. Il y a une proportion entre le degré d'intensité des peines et des douleurs et la probabilité à ce qu'ils constituent les sources de motivations exclusives de l'âme.

Pour illustrer ce que peut être cette folie (*mania*) naturelle, provoquée par un déséquilibre humoral, Platon prend pour exemple le sperme en excès qui vient ruisseler autour de la moelle³. Ce dérèglement engendre des affections excessives, et cela de manière quasi permanente. L'amplitude entre les plaisirs et les peines est alors très importante. Le sujet d'une telle maladie passe d'une volupté intense à une souffrance insoutenable. Ces affections engendrent à leur tour des excès au niveau du désir, et notamment des appétits : cette pression insoutenable fait osciller le sujet entre des moments de relative accalmie et des crises de furie. C'est sous la pression du corps que l'*epithumia* devient dérégulée, que les sensations déforment la réalité, que le *logismos* est comme paralysé et que le choix est nécessairement mauvais. L'âme est « malade et insensée du fait de son corps », elle est rendue telle par le corps, elle perd toute faculté de réflexion et ne peut plus se fier à ses sensations. Certes, l'âme est comme malade du corps, et en ce sens, on peut dire qu'elle est vicieuse par nature⁴.

³ Sur le statut et l'importance de la moelle dans le *Timée*, voir l'article de Jean-François Pradeau, « L'âme et la moelle. Les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon », *Archives de Philosophie*, 1998, p. 489-518.

⁴ Ce texte semble dire que la restitution de l'équilibre doit passer par un traitement non pénal, mais médical, puisqu'il s'agit d'une pathologie et non d'un vice blâmable. Mais dans la mesure où Platon envisage lui-même la punition comme une médication (*Gorgias*, 476a-481a et *République*, 445a), cela ne signifie pas que l'homme injuste du *Timée* n'a pas à être puni pour ses méfaits, l'accent est simplement mis sur l'aspect physiologique du vice. Nous ne partageons donc pas les conclusions de Antony G. N. Flew, *Crime or Disease*, Londres, Macmillan, 1973, p. 17 qui affirme qu'étant donné que Platon conçoit la crime comme une maladie et le châtiment comme une cure, une médication, le criminel doit lui-même être traité « comme une victime plutôt que comme un agent responsable ».

II. De la *phusis* à la *paideia* : sélectionner et former les âmes

Néanmoins sous le concept de *phusis* (nous entendons ici la *phusis*¹) il ne faut pas seulement entendre la composition du corps, il faut compléter l'exposé essentiellement pathologique du *Timée* par l'évocation du naturel qui occupe la fin du *Politique* et le livre III de la *République*. En effet la notion de naturel (*phusis*) déborde le cadre restrictif des données physiologiques. Ce qui nous est donné par la nature ne se limite pas à des conditions physiques garantissant ou non un bon fonctionnement du corps, il y a aussi chez les individus une différence de naturel, compris comme tempérament. Le naturel comprend alors également le patrimoine historique, familial et culturel que l'enfant reçoit en partage à sa naissance, si bien que le tempérament des parents en fait aussi partie. C'est pour cela que le contrôle des naissances, ce qu'on appelle l'« eugénisme platonicien », ne se réduit pas à la sélection des corps viables, non tarés, mais passe également par un choix sélectif des parents qui vise à associer des tempéraments complémentaires de manière à éviter toute propension aux excès ou au défaut. Ainsi la *phusis*¹ est irréductible à des données purement physiologiques.

1. C'est justement parce que le naturel est déterminant dans la formation de l'âme que Platon propose une sorte de gestion des naissances destinée à favoriser l'émergence d'une génération de tempéraments vertueux. Quoique précédant la naissance, le naturel ne constitue pas un invariant incontrôlable. Bien au contraire, l'homme « n'est pas un produit fini, issu de la création divine »⁵, mais il est un vivant en devenir que l'on peut transformer. Il n'est pas non plus livré complètement au hasard, à la contingence, il est contrôlable et perfectible. Pour Platon, *c'est avant même de naître que l'homme peut être voué à devenir mauvais*. Pour prévenir la perpétuation de pareilles engeances, Platon mobilise toute une politique que l'on peut appeler « eugénique » qui a pour but d'améliorer moralement l'homme, ce qui passe à la fois par un contrôle prénatal et un suivi postnatal. La *phusis* et la *paideia* ne fonctionnent donc pas nécessairement comme deux facteurs contraires, voire rivaux, mais sont bien complémentaires, la seconde peut corriger les excès ou défauts de la première, mais aussi parfois la gâcher.

Parce qu'elle fait référence à une humanité perdue, comme le

⁵ François-Xavier Ajavon, *L'Eugénisme de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 8.

montre le mythe du règne de Cronos et de Zeus⁶, la législation eugénique n'est pas contre nature, mais bien restauration d'une nature initiale perdue. Les lois, comme la *paideia*, ne s'articulent donc pas à la *phusis* comme à un élément dont il faudrait forcément réduire l'importance dans la formation du caractère, mais, au contraire, comme le montre le *Politique*, la *paideia* doit restaurer une certaine nature. La question est de savoir quels sont les liens de cette *phusis* (qui correspond à la norme, à la *phusis*²) avec la *phusis* comprise comme naturel (*phusis*¹) ? Comme processus temporel, la procréation humaine est menacée de corruption. Fils de Zeus, les hommes s'engendrent mutuellement. Abandonnée à elle-même, l'espèce humaine manifeste en sa reproduction la dégradation inhérente à tout processus naturel, ce qui n'est pas sans poser de difficultés avec la *phusis* comprise comme norme. Mais dans ce contexte précis, le caractère corruptible de ce qui est naturel s'explique par la différence de régime d'avec le divin. Ce qui est naturel est voué à la dégénérescence, parce qu'essentiellement temporel.

Dans la perspective platonicienne, la régulation étatique des naissances va dans le sens d'un retour à une nature première (*phusis*²), la Cité intervient comme médiation. Le naturel ne représente ainsi pas un invariant dont on pourrait seulement modifier les effets *a posteriori*. L'homme est une réalité malléable, donc contrôlable et perfectible, et cela dès sa conception. Le contrôle peut donc avoir lieu avant la naissance en opérant un choix judicieux et équilibré des conjoints. Il s'agit de sélectionner les conjoints en associant non pas des naturels semblables, mais, au contraire, en unissant des tendances complémentaires, de manière à éviter une saturation due à l'accouplement de mêmes natures.

Dans le *Politique* Platon distingue deux types de naturel : l'un est plutôt vif, fort, viril, il s'agit d'une « manière d'être fouguese » (*andreia phusis*)⁷, tandis que l'autre est plutôt doux, posé, c'est une « manière d'être sagement modérée » (*sophrona phusis*). Néanmoins, non rectifiés par une éducation adéquate ou encore non tempérés ou raffermis par des alliances plus équilibrées, ces deux naturels risquent de glisser, le premier, vers la démesure et la folie, le second, vers une nature lâche, molle, paresseuse, pesante et lente. Pour éviter pareille dégénérescence, Platon préconise une sorte de mélange des naturels, de manière à produire des caractères plus équilibrés :

⁶ *Politique*, 269b-274e.

⁷ *Id.*, 307c3.

« Parce que le naturel fougueux, lorsque, durant nombre de générations, il a été engendré sans aucun mélange avec le naturel sagement modéré, c'est la règle qu'il soit en pleine force pour commencer, mais qu'à la fin il donne une abondante floraison de démenches ! [...] C'est au rebours, la règle, pour l'âme qui en vérité est à l'excès pleine de réserve et sans mélange de hardiesse fougueuse, que, après avoir été engendrée dans la même condition au cours de nombreuses générations, elle devienne plus nonchalante que ne le veulent les circonstances et qu'assurément elle finisse par être complètement estropiée »⁸ (trad. L. Robin).

L'union des naturels fougueux aboutit à la naissance de naturels déments ; les naturels trop modérés, en se mariant entre eux, engendrent des naturels nonchalants. Les naturels deviennent de plus en plus défectueux par défaut ou par excès. Or l'espèce humaine ne peut se perpétuer de manière ordonnée seulement si une intelligence ordonnatrice contrôle le cours du temps en soumettant la procréation aux lois de l'intelligible. Telle est la tâche de l'eugénisme platonicien. Le politique doit ainsi réguler ce qui est spontané dans l'ordre des rapports amoureux, de manière à favoriser, sinon perpétuer, l'émergence de bons naturels (*phusis*¹) au sein de la Cité. Cette pratique politique se fait sélection prénatale, ou encore gestion prévisionnelle des accouplements, ce qui permet de prévoir la qualité potentielle des enfants à naître. *Il ne s'agit pas de créer un homme nouveau, mais de restaurer une humanité perdue en l'améliorant.*

2. Cette surveillance attentive concerne aussi le traitement *a posteriori* des naissances. La maîtrise du naturel, comme processus intégral de contrôle politique de la société, suit le jeune enfant depuis sa conception (dans le cadre du choix des conjoints) jusqu'à sa mise en place légitime dans le cadre social de la Cité. La *paideia* est alors le moyen de parachever le processus eugénique, en préparant le jeune enfant à prendre place dans la cité.

Dans la *République* nous trouvons également les deux types de tempérament modéré et fougueux dégagés par le *Politique*, mais cette fois-ci mêlés, comme si l'individu concerné était la progéniture des deux naturels que le *Politique* distingue. La gestion post-natale des individus passe par une régulation de la tendance dominante assimilée soit à un naturel ardent (*to thumoeides*) soit à un naturel philosophe (*to philosophos*). De même que, dans la gestion prénatale, il fallait mêler les deux éléments pour donner naissance à une nature potentiellement

⁸ *Id.*, 310d6-e3.

vertueuse, il faut tempérer dans l'éducation la tendance dominante par une pratique qui va en réguler les possibles excès. Mais contrairement à ce que peut laisser penser le *Timée*, éducation et naturel ne s'articulent pas comme deux éléments extérieurs l'un à l'autre, ils se conditionnent réciproquement. Un naturel peut être ainsi développé par l'éducation, ou bien corrigé, mais jamais la *paideia* ne pourra effacer entièrement la *physis*⁹. Symétriquement le naturel peut être gâché par une mauvaise éducation. Les qualités et les vertus ne se forment pas spontanément, elles ne sont donc pas des dons de la nature ou des dieux, même si le naturel ne peut être annihilé au profit de la seule éducation.

Aux livres II et III de la *République*, à l'occasion d'une interrogation sur le naturel (*physis*) susceptible d'engendrer un bon gardien, Socrate distingue deux tempéraments ou deux natures qu'il estime devoir être réunis dans le bon gardien : le naturel philosophe et le naturel irascible qui correspond au *thumoeides*¹⁰ :

« Ne réfléchis-tu pas, dis-je, à ce qu'est, sous le rapport précisément de l'intelligence, la manière d'être de ceux qui, tandis qu'ils ont passé leur vie dans la pratique familière de la gymnastique, n'ont pas eu de contact avec la musique ? ou la manière d'être de tous ceux qui auront fait l'inverse ? [...] De sauvagerie et de dureté ; de mollesse et de douceur, inversement, répondis-je. Hé ! oui je le sais bien, dit-il : les gens qui usent de la gymnastique sans modération en viennent à être plus sauvages qu'il ne faut, tandis que ceux qui font de même pour la musique parviennent, en revanche, à un degré de mollesse, qu'il serait plus beau pour eux de n'avoir pas dépassé. Il est, à la vérité, bien certain, repris-je, que cette sauvagerie pourrait être due à cette généreuse ardeur du naturel qui, soumise à une droite éducation, serait du courage, mais qui, tendue au-delà de ce qu'il faut, aura vraisemblablement tourné à la dureté et à l'insociabilité. [...] Mais quoi ? la douceur n'est-elle pas due à un naturel philosophe ? et, quand cette douceur est plus relâchée qu'il ne faut, la mollesse de ce naturel n'est-elle pas excessive ? tandis que, si c'est de la belle façon qu'on l'a cultivée, ce naturel possède à la fois douceur et harmonie ? »¹¹ (trad. L. Robin).

Ce texte montre que le naturel (*physis*¹) peut et doit être corrigé par une éducation spécifique. Abandonné à lui-même, le naturel produit des

⁹ Monique Dixsaut, *op. cit.*, p. 254 : le naturel « signifie la limite de fait de l'entreprise éducative, elle indique ce qu'aucune éducation n'a le pouvoir de communiquer ni de transmettre. [...] La définition a donc pour fonction de rabattre une prétention – celle de l'éducation à être toute-puissante ».

¹⁰ Le terme de *thumoeides* apparaît ici indépendamment de la tripartition, il désigne un

naturel différent du naturel philosophe, plus qu'une fonction de l'âme.

¹¹ Platon, *République*, III, 410c8-e3.

tempéraments excessifs par leur agressivité ou leur mollesse. Sans le secours d'une éducation adaptée, la *phusis* glisse vers l'excès ou le défaut. Si, d'un naturel irascible (*to thumoeides*), on s'adonne à la culture exclusive du corps, en ne pratiquant que la gymnastique et en négligeant la culture de l'âme, le tempérament développé est nécessairement sauvage (*agriotètos*) et dur (*skhlèrotètos*). À l'inverse, si, d'un naturel philosophe (*to philosophos*), on ne cultive que l'âme en pratiquant, à l'exclusion de toute autre activité, la musique, on développe une certaine mollesse (*malakia*) et un tempérament trop doux (*hèmeros*). Les tempéraments naturels que sont le naturel irascible et philosophe sont gâchés s'ils ne suivent pas une formation adaptée : s'il est bien dirigé, le tempérament ardent (*to thumoeides*) favorise l'émergence du courage, mais devient d'une brutalité excessive si nul n'en prend soin ; le naturel philosophe, bien formé, peut développer une âme douce et ordonnée (*kosmios*), mais abandonné à lui-même, il n'engendre que mollesse. Platon additionne aux données naturelles les résultats d'une éducation qui peut s'avérer plus ou moins adaptée, et engendrer des âmes harmonieuses comme en désaccord complet. L'harmonie et le désaccord psychique sont suggérés dans ce texte par les figures de la tension excessive et du relâchement : le *thumoeides* apparaît ici comme susceptible de différents degrés de tension. Une tension excessive, développée par une inculture de l'âme et un surdéveloppement des capacités physiques, favorise les tempéraments sauvages et associables, un relâchement exagéré, encouragé par une négligence du corps, provoque à l'inverse un tempérament indolent. Or la sagesse n'est pas dans une mollesse dégradante, pas plus que le courage ne se situe dans une forme d'agressivité.

L'éducateur ne crée pas des caractères de toute pièce, il doit composer avec le naturel (*phusis*¹) qui participe à l'élaboration du caractère moral de l'individu. La *phusis* est un « élément » préexistant, la limite au-delà de laquelle ne saurait aller l'éducateur, ce qu'il ne saurait complètement effacer, mais qu'il peut seulement corriger. Un travail de sélection préalable doit d'abord être effectué : les naturels courageux et tempérants ne sont pas les seuls, il existe d'autres naturels, mais ceux-ci sont relégués dans les natures mauvaises qui ne seront appelées à aucune fonction importante dans la cité. *En ce sens, le naturel dicte, dès son identification, le type de formation adéquate.* L'éducation c'est aussi le tri et le rejet des indésirables par différents procédés qui vont du bannissement à la mise à mort.

III. De la *paideia* à la *physis* : le naturel comme modèle à imiter

L'éducation ne fait qu'accomplir ce que contient virtuellement la *physis* de l'individu. Encore faut-il un regard suffisamment acéré pour identifier à quel type de naturel on a affaire. Mais la tâche qui incombe à l'éducateur d'accomplir est en définitive comparable au processus naturel d'accroissement.

En effet, l'éducation doit poursuivre en quelque sorte ce que la *physis* ne fait qu'initier, et la formation qu'offre la Cité à ses futurs citoyens est alors à l'image de l'épanouissement des étants naturels. Certes la nature humaine ne se déploie pas avec la spontanéité d'une plante qui aboutit à son point de maturation sans aucune intervention extérieure ou normative. Mais ce n'est pas parce que la nature humaine doit se déployer sous l'égide de l'intellect (*noûs*) que son accomplissement n'a rien de naturel. En ce sens, pour être réussie, la *paideia* doit non seulement prendre en compte la qualité du naturel, compris comme *physis*¹, mais encore celui-ci doit même lui servir de modèle, entendu cette fois-ci comme *physis*². Le naturel compris comme ensemble de déterminations précédant la naissance rejoint finalement la nature définie comme référence : « Or, c'est seulement dans les caractères doués d'une noblesse originelle et auxquels a été donnée une culture en harmonie avec leur naturel, que les lois sont capables de faire prendre racine au lien dont je parle »¹². L'éducation doit être « conforme à la nature » (*kata phusin*), ce qui revient, quand les lois sont bonnes, à être « conforme aux lois » (*kata nomous*). C'est alors qu'intervient le regard acéré de l'éducateur qui se fait, dans ses conditions, sélectionneur de naturels :

« De plus, nous voulons que cet inspecteur de notre jeunesse ait le regard perçant, qu'il exerce sur l'éducation de la jeunesse une surveillance exceptionnelle, pour donner chez celle-ci de la rectitude aux dispositions naturelles en le tournant constamment vers ce qui est bien, en conformité avec les lois » (trad. L. Robin légèrement modifiée)¹³.

Comme le souligne Dietrich Mannsperger¹⁴ :

« L'éducateur doit être un homme clairvoyant et plein de sollicitude. Sa fonction au sein de l'éducation est d'établir au sein du naturel des enfants un gouvernement droit (*kateuthunein*), en faisant en sorte qu'il soit

¹² *Le Politique*, 310a1-2 (trad. L. Robin).

¹³ *Lois*, VII, 809a3.

¹⁴ Dietrich Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969, p. 221.

conforme aux lois (*kata nomous*) et au bien. Ce n'est pas une obligation morale, mais un perfectionnement significatif, à l'image de la nature qui doit atteindre la vertu ».

Les lois de la Cité, comprises comme ce qui est conforme à la nature (*phusis*²), servent de modèle à l'éducateur. Le regard tourné vers elles, il devine systématiquement où se situe le bien. De la même manière qu'il aura d'abord à étudier les rapports qui organisent de l'intérieur la *phusis*, avant de réaliser sa tâche, l'éducateur devra apprendre à aiguïser son regard. Alors, seulement, il pourra identifier les naturels des enfants dont il a la charge.

La *phusis* comprise comme naturel sert finalement, non pas de repoussoir à la *paideia*, mais bien de modèle, de référence. *Phusis*¹ épouse en définitive les contours de *phusis*². Il n'y a pas, d'un côté, un ensemble de caractéristiques singulières, différentes selon chaque individu, et, de l'autre, une nature universelle dans laquelle viendrait s'annihiler toutes les particularités. La vocation de la Cité platonicienne n'est pas de produire en série des hommes en tout point identiques, faisant fi de leurs particularités. Bien au contraire, l'« eugénisme platonicien » n'a rien d'une machine à fabriquer un homme nouveau, puisqu'on n'éduque pas tous les naturels de la même façon. En un sens, la *phusis* dicte à l'éducation sa nature, son orientation et sa finalité. Il ne servirait à rien de tenter de métamorphoser par la contrainte un naturel ardent (*thumoeides*) en naturel philosophe, sa voie est comme toute tracée, et il sera, au mieux, un soldat gardien de la Cité.

* * *