



JEU ET ENJEU DE L'ÉDUCATION CHEZ PLATON ET ROUSSEAU : DE LA POLITIQUE CAPACITAIRE À LA POLITIQUE PARTICIPATIVE

Kouassi Marcelin AGBRA
Université Alassane Ouattara
agbrak@yahoo.fr

Résumé

L'éducation est une préoccupation pour Platon comme pour Rousseau. Le premier propose une éducation publique et sélective qui part des sciences subalternes aux sciences complexes. Ce schéma permet d'éliminer les individus les moins aptes pour conserver les brillants et faire d'eux les gouvernants de la cité. La question politique centrale ici est la capacité qui fait que les incapables restent artisans, les moyens sont gardiens et les meilleurs deviennent gouvernants. Chez Rousseau au contraire, l'éducation est privée. Elle respecte certes l'ordre de la nature, mais s'articule principalement autour de la liberté. En conséquence elle conduit à faire des hommes libres et une société égalitaire.

Mots-clés : Citoyenneté - Démocratie - Éducation - Égalité - Liberté - Participation - République

Abstract

Education is a preoccupation for both Plato and Rousseau. The first proposes a public and selective education which starts from the subaltern sciences to the complex sciences. This scheme makes it possible to eliminate the least able individuals to preserve the brilliants and make them the rulers of the city. The central political issue here is the capacity that makes the incapable remain artisans, the means are guardians and the best become governors. At Rousseau, on the contrary, education is private. It certainly respects the order of nature, but is articulated mainly around freedom. As a result it leads to free men and an egalitarian society.

Keywords: Citizenship - Democracy - Education - Equality - Freedom - Participation - Republic



Introduction

À la différence des autres êtres, l'homme est à la fois le produit de la nature et de la culture. L'une et l'autre constituent ses deux facettes. La culture renferme l'ensemble de tout ce qu'il acquiert en société parmi lesquels se trouve, au premier plan, l'éducation. Chez les êtres humains, l'éducation est importante d'abord parce qu'elle fait des hommes ce qu'ils sont, mais aussi parce qu'elle permet de maintenir la continuité et la permanence de l'humanité. Si un homme doté d'une nature excellente n'est pas sérieusement éduqué, il lui manquerait la sagesse et l'intelligence nécessaire à son intégration sociale et éventuellement au gouvernement de la cité. En conséquence, si l'absence d'éducation droite est la raison essentielle de la décadence des excellentes cités, il est que le redressement de l'éducation conduira au redressement de la cité toute entière. C'est ce que Platon et Rousseau ont compris et qui les a amenés à proposer des plans d'éducation pour le bien-être de l'homme et de la société. En effet, Platon, s'inquiétant des ratés de la démocratie athénienne et surtout de la condamnation à mort de Socrate, imagine un plan d'éducation publique mais sélectif dont le but principal est de construire une cité idéale dans laquelle les individus sont rangés selon leurs capacités intellectuelles et physiques. De même, Rousseau, constatant la perversion des âmes et des mœurs, produite par les mauvais systèmes éducatifs, va proposer, à travers *Émile* et dans *l'Émile*, un plan d'éducation domestique permettant de ramener l'homme au plus près de la nature. Mais au-delà de ces objectifs connus, l'intérêt du présent texte est le volet politique de ces deux plans susmentionnés. Et la question qui sous-tend cette réflexion est la suivante : Quelle différence y a-t-il entre les systèmes éducatifs platonicien et rousseauiste au plan politique ? S'agit-il d'une éducation politique ou d'une éducation à la politique ? Dans ce texte, nous voulons démontrer que, contrairement à ce que pense Platon, l'éducation, qu'elle soit publique ou privée, ne conduit pas à une stratification de la société et à une hiérarchisation de la citoyenneté mais que le meilleur système éducatif est celui qui conduit à la liberté et à l'égalité, donc à la démocratie. Il nous faut pour ce faire, analyser la question de l'éducation et la problématique de



la politique capacitaire chez Platon (I) et le système éducatif rousseauiste comme itinéraire vers la démocratie (II).

1. La question de l'éducation et la problématique de la politique capacitaire chez Platon

Dans *La république* (1966), Platon combine deux sujets majeurs de philosophie : la politique et l'éducation ; car, pour lui, l'éducation précède la politique. À la fin d'une éducation publique sélective, les citoyens sont repartis entre trois classes : les gouvernants, les gardiens et les artisans. Chacun exerce la fonction pour laquelle il est doué, nul ne peut sortir de sa classe pour entrer dans une autre. La politique devient alors une question de compétence ou de capacité. C'est ce que nous tenterons de montrer cette partie.

1.1. La théorie de l'éducation chez Platon

Après la mort de Socrate, Platon accuse la société. Pour lui, la société corrompue avec des hommes moins vertueux ont causé la mort d'un homme vertueux et sage. Comment empêcher qu'une telle faute ne se reproduise ? Il faut absolument réformer la société et son système éducatif. C'est ce qu'il tente de faire dans *La République* comme dans *Les Lois*. Il s'agit pour lui de construire théoriquement une cité idéale, elle-même fondée sur une éducation rigoureuse et sélective, menant l'homme à la vertu. Le parcours éducatif commence par les sciences subalternes pour s'achever avec les sciences supérieures et abstraites. En réalité, c'est la philosophie, c'est-à-dire la science de la sagesse, du savoir vrai, qui devra présider à cette éducation. Quel est le contenu véritable de cette éducation ?

L'éducation commence par la formation spirituelle des enfants. À cet effet, il faut opérer un tri des fables et des poèmes à leur conter. On choisira les bons au détriment des mauvais. Les bons sont ceux qui décrivent les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire ceux qui peignent la nature avec plus de réalité. Les fables sont ainsi dépouillées de leur aspect fictif car la fiction nous éloigne de la réalité en



nous représentant des héros craintifs et pleurnichards. Il faut plutôt les représenter comme des êtres courageux, sereins et vertueux. Quant aux poèmes, ils doivent être purement narratifs car seule la narration est exempte d'artifices. C'est pourquoi la cité doit se débarrasser des poètes imitateurs. Aux enfants, il faut un poète austère qui imitera le ton de l'honnête homme. Au final, Platon privilégie la simplicité et la vertu.

L'éducation musicale obéit à la même logique. Elle doit inciter au courage et à la vertu en même temps qu'elle doit être simple. C'est pourquoi, elle devra se passer des instruments à cordes nombreuses. Platon reste ici fidèle à son idée que plus on accumule les rôles, moins on travaille efficacement. Par exemple, les flûtes et les lyres aux multiples cordes énervent plus qu'elles n'éduquent. L'éducation philosophique passe aussi par les épreuves physiques. En plus de sa bonne santé mentale, le citoyen, futur gouvernant, doit avoir une bonne santé physique. Celle-ci résulte d'un régime strict et particulier qui oblige le gardien à éviter l'alcool car un gardien ivre, au lieu de garder les autres, sera celui qu'il faut garder. Les rôles étant inversés, la cité va nécessairement à sa perte. Ici, s'arrête la première étape de l'éducation des gardiens de la cité. La seconde permettra de scinder ce groupe en deux : la classe des guerriers et celle des gouvernants.

Le choix des gouvernants s'effectue au prix d'une sélection rigoureuse et méticuleuse. Ce sont « les âmes propres à la philosophie » (Platon, 1966, 486d) qui seront choisies. Car leur éducation est essentiellement fondée sur les connaissances abstraites : l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la dialectique. Quelles sont les implications politiques et sociales de cette éducation ? Pour répondre à cette question, il faut savoir que la cité idéale que cherche à construire Platon n'a pas de modèle existant. Il la fonde de toutes pièces. Le disciple de Socrate part du fait qu'il existe un monde des idées, stable et parfait dont le monde sensible n'est que le reflet changeant, la pâle copie. Or les âmes humaines, dans une vie antérieure ont vécu dans ce monde où se trouve le modèle de l'État parfait ; où se trouvent le Bien en soi, le Beau en soi et la justice



en soi. C'est sur ces principes que les hommes doivent régler leur conduite. Dès lors, les sciences étudiées par les gouvernants auront pour but d'élever leur âme vers ce monde afin que revenus sur terre, ils puissent diriger comme des hommes sains. Ceux-ci doivent se distinguer par leur bonne qualité intellectuelle et leur sens de la mesure. Le bon chef qui mérite de diriger est celui qui est « par nature doué de mémoire (...), ami de la vérité et de la justice, du courage et de la tempérance » (Platon, 1966, 487a).

En définitive, l'éducation proposée par Platon permettra de former à la fois des hommes accomplis et des citoyens exemplaires dans une société organisée selon la raison. L'homme naît avec des aptitudes naturelles, or l'éducation, ce sont les influences que l'homme reçoit de son milieu social. Il faut parvenir à combiner les deux pour façonner l'homme. Ainsi, par un système d'éducation simple mais rigoureux, Platon parvient à sélectionner les individus en fonction de leurs qualités naturelles et à les ranger dans les trois classes : ceux qui ont reçu l'éducation philosophique sont les chefs, ceux qui ont reçu une éducation musicale et gymnastique sont les guerriers et tous les autres constituent la classe des artisans. Quel est le sens de cette hiérarchisation de la société ? De même qu'elle permet de maintenir l'harmonie et la justice dans la cité, l'éducation platonicienne permet au seul philosophe, qui connaît la vérité et le Bien en soi, de gouverner. La politique devient une affaire de capacité et de mérite puisque, « un naturel médiocre ne fait jamais rien de grand en faveur ou au détriment de personne, simple particulier ou cité » (Platon, 1966, 495b). Ainsi, la nature a fait qu' «aux uns il convient par nature de se mêler de philosophie et de gouverner dans la cité, aux autres, de ne pas se mêler de philosophie, et d'obéir au chef » (Platon, 1966, 474b). La politique devient, en somme, une affaire de mérite et de capacité.

1.2. De la politique capacitaire

Le point de départ de Platon, après la mort de Socrate, nous le savons, est l'établissement d'une cité juste. Pour déterminer à quelles conditions celle-ci est



possible, il faut se souvenir que la cité naît de la nécessité de satisfaire les besoins vitaux. Afin de parvenir à cette fin, il faut procéder à la division du travail. Ainsi donc, « un homme prend avec lui un autre homme pour tel emploi, un autre encore pour tel autre emploi, et la multiplicité des besoins assemble en une même résidence un grand nombre d'associés et d'auxiliaires » (Platon, 1966, 369b). Car, au fur et à mesure que la cité s'accroît, les fonctions deviennent plus nombreuses, plus complexes. Il faut donc distinguer une première classe sociale qui est celle des artisans qui exercent les travaux manuels afin d'assurer les besoins primaires de la cité. Mais comme cette classe ne couvre pas tous les besoins, il faut une deuxième classe composée des gardiens qui assurent la défense et la sécurité de la cité. Enfin, celle-ci a besoin de citoyens capables de la diriger. On en arrive au final à une tripartition de la cité qui est en fait une stratification fondée sur les capacités naturelles des membres de la cité. Ici, tout le monde ne peut pas faire n'importe quoi. Chacun exerce le métier pour lequel il est le plus doué.

Il y a donc au sein de la théorie platonicienne de la citoyenneté, une exclusion fondatrice entre les capables et les incapables, ceux qui peuvent participer à la vie politique et ceux qui ne le peuvent pas. Il s'agit en réalité d'une élite de philosophe-rois qui gouvernent. Le système politique platonicien n'est pas une démocratie mais une aristocratie ou gouvernement des meilleurs. En effet, l'élitisme qui la sous-tend, est un système favorisant l'élite au détriment des autres membres de la communauté. Or, l'élite elle-même se définit comme étant un ensemble formé par les meilleurs éléments d'une communauté. Cette définition appliquée à la politique, implique que le pouvoir politique doit revenir de droit à une élite qui a exclusivement la capacité de gouverner. Et cela n'engendre aucune contradiction. Car en toute chose, il va de soi que les meilleurs dirigent. Chez Platon, l'élite est composée de ceux qui sont naturellement aptes à comprendre la nécessité de la vertu seule capable de rendre la cité viable. L'être d'élite, parce qu'il se caractérise par son habileté dans la prise de décision politique, ne doit pas tenir compte de l'avis du peuple qui, au contraire, en démocratie, détient le pouvoir suprême.



La politique capacitaire platonicienne, repose sur une élite qui détient un pouvoir on ne peut plus absolu et qui, par ricochet, fait des autres citoyens des sujets. Cette forme de gouvernement qu'il nomme aristocratie est supérieure aux autres que sont la timarchie, l'oligarchie, la tyrannie et la démocratie. Cette dernière a un point commun avec l'aristocratie platonicienne pour la simple raison que selon lui, ces deux formes de gouvernement privilégient l'intérêt du peuple, tandis que le tyran et l'oligarque gouvernent selon leurs intérêts personnels. Toutefois, ce qui distingue la démocratie de l'aristocratie, c'est que le principe fondamental de la démocratie est la souveraineté du peuple alors que c'est tout à fait le contraire dans un système aristocratique. Ici, ce sont ceux qui possèdent la science politique qui gouvernent. Qu'est-ce qui légitime le pouvoir de ces derniers ? La légitimité politique dans un système aristocratique repose sur le savoir et la vertu. Ceux qui gouvernent ne tiennent pas leur légitimité d'une élection ou d'un tirage au sort mais du mérite, de leurs capacités naturelles. Tout comme le médecin qui soigne les malades, le philosophe-roi soigne et guérit les maux de la cité. En effet, chez Platon, le philosophe est roi parce qu'il a le sens de la mesure. Si au savant seul est réservé le droit de diriger, c'est non seulement parce qu'il est le seul à posséder la science politique, mais aussi et surtout parce qu'il a contemplé le Bien, le Beau et le Juste en soi. Fort de cette expérience, il sait commander. Il prend les décisions quand elles lui paraissent bonnes pour la cité. Il modifie les lois à son gré. Il exerce son pouvoir de façon absolue (pas de manière arbitraire), et le peuple n'y a point droit. Certes, le savant peut se tromper mais dans une moindre mesure comparativement au peuple. Il n'y a donc pas d'inconvénients que les meilleurs gouvernent.

C'est ce qu'il s'évertue à montrer dans *Le politique*. S'intéressant à la question du choix des gouvernants, il soutient que, contrairement à ce nous avons l'habitude d'entendre, dans la cité, seul un petit nombre est capable de gouverner. Cette thèse s'appuie sur l'idée que la science du gouvernement est un art. Et ne possède pas cet art qui veut.



Cette conception platonicienne de la politique est-elle tenable ? Certes, la cité a besoin de dirigeants compétents, mais est-ce une raison suffisante pour dépouiller la majorité de sa souveraineté ? L'éducation n'a-t-elle pas ultimement pour fonction de préparer tous les citoyens à participer à la vie politique ?

2. L'éducation chez Rousseau : itinéraire vers la démocratie

Pour Rousseau, on le sait, la qualité fondamentale de l'être humain est la liberté. De l'état de nature à l'état civil, l'indépendance naturelle se change en liberté civile par le truchement des lois. Cependant la parenthèse malheureuse du second état de nature impose la révision du contrat social, la nature du gouvernement et le système éducatif. Ce dernier, en respectant l'ordre de la nature, doit conduire à la liberté du citoyen et à la construction d'une république démocratique car, « le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté. » (J.-J. Rousseau, 1971, p. 58).

2.1. L'éducation et le respect de la liberté naturelle

Le principe fondamental de l'éducation chez Rousseau est le respect de la nature. En suivant ce principe éducatif, on ne peut que faire des citoyens libres et responsables. L'éducation, en ce sens, n'est point dressage mais libération. Et c'est ce que Rousseau tente de démontrer dans *L'Émile ou de l'éducation*. En effet, dans ce livre, Rousseau se donne pour but d'élaborer une théorie éducative qui permettrait de former des hommes qui n'auront d'autre guide qu'eux-mêmes, c'est-à-dire des hommes libres. Mais comment parvenir à ce but ? Comment faut-il procéder pour former cet « homme rare » ? (J.-J. Rousseau, 1971, p. 22). Rousseau a son idée pour résoudre cette préoccupation : il faut respecter l'ordre de la nature. Cet ordre commande de traiter l'homme en être libre. Pour faire l'homme naturel, il faut suivre l'ordre naturel en respectant la nature et la liberté de l'enfant à éduquer. Le résultat auquel on aboutit en suivant cette démarche, c'est de faire un homme libre capable de se défendre seul.

Chez Rousseau, l'éducation à la citoyenneté commence par la famille. C'est pourquoi d'ailleurs, il reproche à Platon de faire de la patrie la seule famille



du citoyen et de ne laisser aucune place aux familles particulières et à l'éducation privée (J.-J. Rousseau, 1971, P. 22). L'enfant appartient d'abord à sa mère et à son père. Car en fait, c'est « par la petite patrie qui est la famille que le cœur s'attache à la grande. Comme si ce n'était pas le bon fils, le bon mari, le bon père qui font le bon citoyen ! » (J.-J. Rousseau, 1971, p. 246). De ce qui précède, Rousseau tire la conclusion que rien n'empêche un père de s'occuper de son enfant. C'est son devoir et il doit l'assumer : « Un père, quand il engendre et nourrit des enfants ne fait en cela que le tiers de sa tâche. Il doit des hommes à son espèce, il doit des hommes sociables à la société, il doit des citoyens à l'État » (J.-J. Rousseau, 1971, p. 28). En fin de compte, l'éducation donnée par les parents ne concerne pas seulement la vie privée de l'individu, elle lui permet également de s'insérer dans la société pour mener une vie citoyenne et publique. Mais l'enfant qui devient adulte doit se trouver une femme et se marier. Car celui qui n'est pas capable de se marier assurera difficilement ses fonctions de citoyen.

Rousseau pense que c'est le bon mari qui fait le bon citoyen. Or, il ne peut y avoir de bons maris sans de bons mariages. Précisons que le bon mariage, chez Rousseau, c'est d'abord celui qui respecte les affinités. Une trop grande différence de caractère est un obstacle majeur à la réussite du mariage. De même une trop grande différence de conditions n'est jamais favorable à la réussite du mariage. En somme, si les caractères doivent être proches, les conditions et les rangs doivent également l'être. On ne peut peut-être pas demander une égalité parfaite des rangs et des conditions, mais plus l'écart est réduit mieux cela vaut. On s'éloignera par là de la phallocratie. Ainsi, Rousseau note que « plus on s'éloigne de l'égalité plus les sentiments naturels s'altèrent ; plus l'intervalle des grands aux petits s'accroît, plus le lien conjugal se relâche ; plus il y a de riches et de pauvres, moins il y a des pères et des maris » (J.-J. Rousseau, 1971, p. 277). Aussi, à l'intérieur de cette égalité voulue par Rousseau, faut-il que la condition du mari soit un peu au-dessus de celle de la femme. En somme, il ne suffit pas de se plaire pour se convenir. On voit dans toutes ces considérations, le maintien de l'équilibre social. Une société bien organisée chez Rousseau est d'une allure horizontale



donc égalitaire, tandis que la cité idéale platonicienne a une allure verticale et autoritaire. Cette position rousseauiste se comprend par la nature contractuelle de la société. Une société à laquelle on adhère librement doit pouvoir maintenir la liberté et protéger l'égalité.

En effet, chez les philosophes de l'Antiquité, comme Rousseau se plaît à le démontrer, on naît membre d'une communauté pour ne pas dire d'une patrie. Chez lui, c'est bien le contraire, on choisit son pays et sa patrie. C'est ici un autre aspect du contrat social qui apparaît. Si l'appartenance à une communauté n'est pas naturelle, c'est forcément par contrat que l'on devient citoyen d'une cité.

Par un droit que rien ne peut abroger, dit-il, chaque homme en devenant majeur et maître de lui-même devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté, en quittant le pays dans lequel elle est établie. Ce n'est que par le séjour qu'il y fait après l'âge de raison qu'il est censé confirmer tacitement l'engagement qu'ont pris ses ancêtres. Il acquiert le droit de renoncer à sa patrie comme à la succession de son père ; encore le lieu de la naissance étant un don de la nature, cède-t-on du sien en y renonçant. Par le droit rigoureux, chaque homme reste libre à ses risques en quelque lieu qu'il naisse, à moins qu'il ne se soumette volontairement aux lois pour acquérir le droit d'en être protégé (J.-J. Rousseau, 1971, p. 310).

La citoyenneté n'est pas un acquis de la nature comme c'était le cas dans les époques passées, notamment dans l'antiquité. En effet, chez les romains comme chez les spartiates et les athéniens, on naissait citoyen d'un État et il était juridiquement ou inconsciemment presque impossible d'y renoncer. Socrate condamné à mort n'a pas voulu fuir pour désobéir aux lois du pays dans lequel il est né. Notre époque ne conçoit pas la citoyenneté de cette façon. Liée à l'esprit contractuel des sociétés modernes, la citoyenneté fait de l'individu un membre actif de la vie politique. Au-delà de sa vie privée, le citoyen mène une vie publique qui l'oblige à exercer pleinement son droit de souveraineté. Théoriquement, il est détenteur du pouvoir législatif. Et comme le préconise Rousseau, si une loi n'est pas ratifiée par le peuple qui constitue l'ensemble, alors elle est sans valeur. Dans ce cas, la démocratie ne coïncide avec son essence que lorsque la totalité des citoyens exerce sans représentant son droit de souveraineté. Il découle de là que le citoyen est au fondement même de la légitimité



démocratique. Mais pour comprendre cela, il faut savoir que chez Rousseau, le contrat social ne catégorise pas les citoyens, mais fait d'eux des individus égaux en tant que membre du souverain.

Telle qu'envisagée par Rousseau, la question de la citoyenneté va de pair avec la justice. Tout comme Platon, il aborde la question de la justice mais en des termes différents. Le premier conçoit la justice de façon verticale, le second la conçoit de façon horizontale. Chez Rousseau, il n'est plus question de privilèges liés au talent mais la justice renvoie plutôt à l'égalité. Chaque citoyen vaut un autre et donc chaque citoyen a les mêmes droits que les autres. Dans la question de la citoyenneté se posent et se résolvent les questions de l'égalité et de la souveraineté qui impliquent le respect des droits qui établissent l'égalité entre tous. Être citoyen, c'est participer à l'autorité, c'est-à-dire être capable de participer à la prise de décision de la république. Cette perspective se démarque des monarchies de noblesse et de l'aristocratie parce qu'elle fait fi des hiérarchisations sociales.

Dans la société civile issue du contrat, la citoyenneté est fondée sur l'égalité de droit tandis que dans la cité idéale platonicienne, la justice est plutôt distributive et elle catégorise les citoyens selon leurs aptitudes naturelles. Alors que les citoyens du contrat tel qu'Émile, forment une communauté politique d'hommes libres et égaux. Ici, il est important de souligner que la citoyenneté est partagée par tous. Elle ne vaut que par son détachement des contingences et des faveurs de la nature. Dans la république démocratique, la vie d'un citoyen ne dépend pas des décisions d'une minorité mais de l'ensemble du peuple en tant qu'il exprime la volonté générale.

2.2. Éducation et démocratie

La démocratie est un mode de gouvernement connu et pratiqué par les athéniens. La démocratie athénienne était directe mais ne donnait pas la possibilité à tout le peuple de s'exprimer. Cela s'explique par le fait que la citoyenneté et le statut de citoyen n'étaient pas accessibles à tous. Il y avait des exclus dans la



mesure où certains individus avaient le droit de participer aux assemblées tandis que d'autres n'y avaient point accès. La frange exclue était même majoritaire parce qu'elle était composée de femmes, d'esclaves et d'étrangers qui subissaient les décisions prises par les autres. Ainsi, la cité athénienne était composée de citoyens vrais et de citoyens de seconde zone. Mais la marche de la démocratie dans le temps a permis de corriger ces imperfections. Désormais la souveraineté démocratique n'est plus l'apanage de quelques-uns même si certains citoyens peuvent être privés de leurs droits politiques. N'étant plus la propriété d'une minorité, la démocratie, dans sa forme participative, demande que tous les citoyens soient de plus en plus impliqués dans la prise de décision politique. D'où la nécessité de l'éducation à la citoyenneté démocratique.

Pour comprendre le rapport entre l'éducation et la démocratie, il est important de définir les concepts de citoyen et de cité. Le citoyen est d'abord celui qui est membre d'une cité. Dans son ouvrage intitulé *Les Politiques*, Aristote nous donne une définition politique de ces deux termes : « quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire, nous disons dès lors qu'il est citoyen de cette cité, et nous appelons cité la collectivité des individus de ce genre en nombre suffisant pour vivre en un mot en autarcie » (Aristote, 1990, p. 73). Cette définition fait du citoyen un sujet capable de participer au jeu politique. Il prend ainsi ses distances vis-à-vis de son maître et contemporain Platon qui réserve ce jeu à une classe d'élites. Rousseau adhère à cette vision aristotélicienne en optant pour une citoyenneté active pour que l'idéal républicain soit réalisé. En effet, dans la république, ce sont les citoyens qui forment le peuple qui sont auteurs des lois auxquelles ils seront soumis. Dans un tel contexte, l'éducation à la citoyenneté devient un objectif majeur de la société.

En effet, l'éducation est chez Rousseau, la condition d'un nouvel ordre politique : la démocratie. Alain (1995, p. 346) le pense aussi quand il dit :

La démocratie ne peut s'y tromper. Elle repose (à sa grande terreur) sur les lumières de tous, et donc sur l'instruction, donnée plus fortement, plus obstinément



à ceux qui en semblent le moins dignes. C'est une faute contre Justice et contre Charité de céder aux aptitudes et de permettre un choix.

Faire des hommes libres par la soumission aux lois, c'est l'objet de la fondation politique incarnée par la volonté générale. Celle-ci est l'élément qui unit tous les membres de la communauté. Elle est par conséquent à l'origine de la citoyenneté. Mais comment faire passer les hommes de l'état solitaire à celui de citoyen ? Comment les faire entrer dans la société politique et démocratique si ce n'est par l'éducation ? La réponse à ces questions montre la place indiscutable de l'éducation dans la théorie politique de Rousseau :

Pour qu'un peuple naissant pu goûter les saines maximes de la politique et suivre les règles fondamentales de la raison d'État, il faudrait que l'effet pu devenir la cause, que l'esprit social qui doit être l'ouvrage de l'institution présidât à l'institution même, et que les hommes fussent avant les lois ce qu'ils doivent devenir par elles (J.-J. Rousseau, 1973, p. 104).

Pour qu'advienne le redressement de la société corrompue, il n'y a pas autre choix que l'éducation des hommes qui la composent. En effet, des hommes corrompus par de mauvais systèmes éducatifs ne seraient pas de bons citoyens ni de bons démocrates s'ils n'étaient éduqués dans ce sens. Pour goûter au bonheur de la liberté et être à la hauteur des devoirs de la société démocratique, l'on doit recourir à une éducation bien réglée qui guidera le citoyen pas à pas vers les responsabilités qui sont les siennes dans la société démocratique. Tel est le but que Rousseau veut atteindre à travers l'éducation d'Émile. La société du contrat ou la société démocratique telle qu'envisagée par Rousseau repose sur l'association de plusieurs « Émiles », en sorte qu'on ait une république de citoyens libres.

Mais alors que reste-t-il pour que la doctrine du contrat ne soit pas une pure chimère ? Il reste l'Émile, c'est-à-dire l'éducation. La république de la volonté générale ne peut être que la république des bonnes volontés individuelles. Le contrat fera entrer dans la vie sociale un plus grand nombre d'Émiles, à mesure que s'opère la restauration de l'homme naturel dans l'homme civil (R. Déraillé, 1984, p. 22).

Ce sur quoi il faut mettre l'accent ici, c'est le caractère politique de l'éducation. Elle joue un rôle politique majeur chez le citoyen de Genève tout comme chez



Platon d'ailleurs. L'éducation n'a donc pas seulement un intérêt pédagogique comme on pourrait le croire, mais aussi politique parce que, comme le pense Rousseau, tout est lié à la politique. Comme l'homme est naturellement bon, l'éducation le préservera des vices afin qu'il conserve sa nature essentielle en même temps qu'elle le prépare à une vie citoyenne et démocratique.

Le constat que fait Rousseau est la dénaturation de l'homme et de la société par des hommes soucieux d'imposer leur domination à leurs semblables. Il faut vite remédier à cette situation en instituant une société égalitaire qui maintienne l'équilibre dans la relation commandement-obéissance. Sans doute l'autorité subsiste-t-elle dans la relation commandement-obéissance, mais elle est aménagée de sorte que, fondée sur l'adhésion de ceux qui lui sont soumis, elle demeure compatible avec leur liberté. Car, le principe démocratique fondamental est que seul le peuple détient la souveraineté. Il confie l'exécution de ses décisions à des gouvernants mais c'est à eux de se soumettre à lui et non l'inverse. Le peuple maintient ainsi sa souveraineté. Un peuple souverain est celui qui décide de façon libre et en toute connaissance de cause. En lui règne l'égalité des citoyens. Des citoyens égaux, quelle chimère dira-t-on. Mais l'humanité a fait des progrès pour instaurer un système égalitaire fondé sur la réduction de la discrimination liée au sexe, à la couleur, à la religion etc. Ainsi dans la perspective rousseauiste, tous les hommes sont nés libres et égaux, alors tous, au regard de la loi civile, naissent et demeurent libres et égaux en droit. Cette position lui permet de concevoir une société où les citoyens ont une égale participation à la vie politique.

Le modèle de démocratie voulue par Rousseau est direct et à la limite inaccessible, mais il est le paradigme des systèmes démocratiques modernes. Dans les systèmes parlementaires par exemple, le peuple est constamment sollicité pour accorder ou retirer sa confiance à un gouvernement selon qu'il répond ou non à ses aspirations. En mars 2015, benjamin Netanyahu n'a pas hésité à organiser des élections anticipées pour mesurer la confiance que le peuple israélien a en son



gouvernement. La démocratie moderne est donc à la fois représentative et participative. Elle garde son système de représentation mais, en même temps, invite les citoyens à participer à la vie politique.

En effet, le citoyen est à la fois celui qui est membre d'une cité et qui est coresponsable de l'avenir de cette dernière. Il doit assumer, dans une démocratie participative, une responsabilité lui imposant de prendre part à la prise de décision relative à la vie de la communauté. Il lui faut pour ce faire, détenir les informations sur la vie de la communauté. Ce qui lui permettra de participer au débat public en critiquant et en proposant des solutions. C'est le paradigme de la délibération proposée par Habermas et John Rawls¹. Pour eux, la légitimité démocratique procède de l'argumentation et de la discussion de la part des citoyens. La décision politique est donc le résultat qui découle d'un processus délibératif. Autrement dit, une décision politique n'est pas légitime seulement parce qu'elle procède de la volonté générale, mais par le processus de formation de ces volontés. Cela implique que chaque citoyen peut jouer un rôle dans le débat démocratique et que non seulement son avis compte mais aussi que le pouvoir exécutif peut en tenir compte. Les citoyens se sentant de plus en plus écoutés, feront des choix réfléchis, objectifs, et responsables. Ainsi, on réduirait l'effet de la démocratie indirecte médiatisée par la représentation. Nous resterons dans le sillage de Rousseau si nous donnons plus de pouvoir réel au peuple. Les difficultés existent et on ne peut pas les nier : les situations d'exclusion, le sentiment d'incompétence. Mais les solutions existent aussi : l'égalité, l'inclusion et l'éducation. Elles permettent un renversement politique : le pouvoir n'est plus transcendant mais vient « d'en bas » puisqu'il émane du peuple. Cette position est celle que Rousseau défend quand il parle de l'élaboration de la loi. Pour lui, en effet, la loi doit être élaborée par le peuple. Autrement dit, ceux à qui la loi va être appliquée doivent en être l'auteur. Cette façon d'impliquer le peuple dans les décisions concernant sa vie peut être élargie à d'autres domaines. Ainsi, d'acteurs

¹ J. Habermas, 1992, *De l'éthique de la discussion*, trad. de Mark Hunyadi, Paris, Flammarion. J. Rawls, 2009, *Théorie de la justice*, trad. Cathérine Audart, Paris, Points.



passifs dans la démocratie représentative, le peuple se transforme en acteurs actifs dans la démocratie participative, en refusant d'abandonner sa souveraineté à ceux qu'il a désignés pour le représenter.

Conclusion

Le texte qui s'achève ici a consisté à mener une étude comparative des plans d'éducation proposés par Platon et Rousseau par rapport à leur visée politique. Il ressort de cette étude que les plans d'éducation proposés par l'un et l'autre aboutissent à des résultats différents. Par crainte des dérives liberticides de la démocratie, Platon éloigne le peuple de la politique. Pour lui, le peuple ignorant, doit se contenter de produire de quoi nourrir les gouvernants dont la tâche principale est de gouverner et de conduire la masse vers le bien. Ce qui signifie au fond que seul le philosophe-roi sait ce qui est bon pour l'ensemble du peuple. C'est donc en toute connaissance de cause qu'il dirige et se charge du destin des autres. Ces considérations sont inacceptables pour Rousseau. En effet, nourri à la sève de la philosophie des lumières, il fait de la liberté et de la justice les fondements de la vie sociétale. Mais tandis que chez Platon la justice rime avec l'ordre et la hiérarchisation de la société, chez lui, elle est foncièrement égalitaire. Le but politique de l'éducation n'est pas de placer les hommes dans une position verticale (décideurs et exécutants), mais dans une position horizontale, c'est-à-dire égalitaire. Ici, c'est l'ensemble du peuple qui décide de son destin : c'est la démocratie. Celle-ci renverse idéalement l'ordre platonicien, car en elle ce sont les gouvernants qui exécutent les décisions du peuple souverain.

Références bibliographiques

ALAIN, 1963, *Esquisses d'Alain 1. Pédagogie enfantine*, Paris, Presses Universitaires de France.

ALAIN, 1995, *Propos sur l'éducation suivie de pédagogie enfantine*, Paris, Quadrige, P.U.F.



- ARISTOTE, 1990, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion.
- BACQUÉ Marie-Hélène, Rey Henri, Sintomer Yves, 2005, *Gestion de proximité et démocratie participative. Une perspective comparative*, Paris, La Découverte.
- BEVORT Antoine, 2002, *Pour une démocratie participative*, Paris, Presses de Sciences Po.
- CONDORCET, 1994, *cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, G.-F.
- DÉRATHÉ Robert, 1984, « L'unité de la pensée de J.-J. Rousseau », *La pensée de Rousseau*, Paris, Seuil.
- FALISE Michel, 2003, *la démocratie participative : promesses et ambiguïtés*, Paris, Edition de l'Aube.
- GUENARD Florent, « Devenir sociable, devenir citoyen Emile dans le monde », *Archives de philosophie*, 2009/1, 72, p. 9-29.
- HABERMAS Jürgen, 1992, *De l'éthique de la discussion*, trad. de Mark Hunyadi, Paris, Flammarion.
- MENDEL Gérard, 2003, *La démocratie est en panne. Construire la démocratie participative*, Paris, La Découverte.
- PLATON, 1950, *Le Politique, Œuvres complètes*, Pleiades, t. 2, trad. L. Robin, Paris, Gallimard.
- PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Bacou, Paris, Flammarion.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Du contrat social*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- ROUSSEAU J.-J., 1971, *Émile ou de l'éducation, Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Seuil.
- RAWLS John, 2009, *Théorie de la justice*, trad. Cathérine Audart, Paris, Points.