

La théorie platonicienne de la mousikè: une antinomie politique?¹

Claude Obadia, dimanche 10 décembre 2006

Professeur de philosophie au Lycée Paul Lapie de Courbevoie

Le problème politique possède un statut de toute première importance dans la philosophie de Platon qui, contrairement à ce que l'on pense souvent, ne se "perd" nullement dans le monde des Essences. S'il faut accéder à ces dernières, s'il faut se libérer des illusions auxquelles nous condamne le monde sensible, c'est d'abord parce que s'impose la nécessité de réaliser ici bas la justice.

C'est, au reste, dans la *République* que la question des déterminations de la Cité parfaite trouve sa réponse la plus développée, notamment en ce qu'elle n'esquive pas les questions pratiques (législation, éducation notamment).

Ferraillant avec le sophiste Thrasymaque pour qui l'identification de la justice et de la bonté ne reflète qu'un catéchisme moralisateur, Socrate doit réduire à néant l'argument selon lequel, parce que dans la vie réelle il y a des forts et des faibles, des maîtres et des esclaves et en un mot des dominants et des dominés, la justice n'est rien d'autre que l'avantage du plus fort. Pour ce faire, il faut évidemment étudier à quels besoins répond la Cité et à quelles conditions la justice pourra y être instaurée et défendue.

De la cité coupable d'injustice à la cité juste

Le problème de Platon, rappelons-le, est de protéger la Cité de la crise majeure que manifeste le procès de Socrate. La Cité juste doit pouvoir empêcher la réédition d'un tel scandale, triomphe s'il en est du mal sur le bien et de l'injustice sur la justice.

La question politique est donc indissolublement suspendue à la possibilité de définir et de prescrire des normes éducationnelles. Car s'il faut que les hommes soient justes pour que la Cité le soit, il faut que celle-ci le soit pour que ceux-là le deviennent. Platon élabore, de fait, une sorte de dialectique ascendante par laquelle il va de l'individu à la Cité, modelant celle-ci sur l'archétype de celui-là et fondant par là une sorte de *psychosociologie*. Mais il élabore aussi une dialectique descendante par laquelle il passe de la structure socio-politique à l'individu, fondant ici une espèce de *sociopsychologie*. La réflexion du philosophe est en effet gouvernée par une exigence éthique: c'est parce que la société doit être modelée d'abord sur l'idée de Justice que celle-ci pourra se retrouver ensuite en celle-là. Aussi est-il donc nécessaire que l'État soit construit sur un modèle, et que les philosophes deviennent rois ou les rois philosophes (*République*, V, 473d).

Entre psyche et polis: la construction analogique de la justice

Ce qui préoccupe Platon n'est pas la Cité en tant que telle mais, disions-nous, la cité juste où un homme comme Socrate ne court pas le risque d'être condamné.

¹ Intervention au Colloque sur *150 ans de décensure*, organisé le 10 décembre 2006 par le C.N.R.S., les éditions Penta et l'Université Paris XIII.

Pour déterminer à quelles conditions celle-ci est possible, il faut revenir à la question de l'origine. La cité naît de la nécessité de satisfaire les besoins vitaux auxquels les hommes sont soumis (*République*, V, 473d). Ces besoins impliquent la mise en application du principe de la division du travail. Car au fur et à mesure que la cité s'accroît, les fonctions deviennent plus nombreuses, plus compliquées. Selon Platon, il faut distinguer une première classe sociale qui est celle des artisans et des marchands qui assurent la nourriture, les vêtements, etc. Mais cette classe ne suffit pas. La cité a besoin de soldats et de gardiens capables de la diriger. Ces trois classes, la race d'airain et de fer des artisans, la race d'argent des soldats et la race d'or des gouvernants représentent les trois fonctions fondamentales du Politique: production, sécurité et gouvernance.

Chacun sait que l'analyse développée par Platon établit une analogie entre la tripartition de la cité et la tripartition de l'âme, analogie fondant elle-même une relation d'homologie de chacune des trois parties du tout *psychique* avec chacune des trois parties du tout *politique*. À la classe des artisans correspond dans l'âme la concupiscence (*épitoumia*) dont la vertu est la tempérance. À la classe des guerriers correspond la passion de la colère (*tumôs*) dont la vertu est le courage. Enfin à la classe des archontes correspond l'intelligence (*noûs*) dont la vertu est la sagesse. "Il y a donc dans l'âme, écrit Platon, les mêmes parties et en même quantité que dans la Cité" (Ibid, IV, 441cd).

La construction du rapport d'analogie est ici fondamentale. Premièrement parce que tout comme la justice consiste, chez l'individu, en un juste équilibre des différentes parties de l'âme, de même "un État est juste en ce que chacun des trois ordres qui le structurent assume sa fonction" (Ibid. IV, 441d; 432bc). La justice est donc ici affaire d'*harmonie* et d'*équilibre*.

L'analogie établie par Platon entre la tripartition mentale et sa correspondante politique entraîne en outre que la cité ne sera que ce que sont les individus qui la composent. Mais si la cité est ce que les citoyens en font, en retour les citoyens sont aussi ce que la cité les fait être. D'où, bien sûr, la surdétermination de la question éducative induisant le problème qui nous occupe et qui est celui de la censure dont la menace et la nécessité s'expliquent précisément par le fait que l'État ne vaut que ce que valent ses fonctionnaires.

De l'harmonie à la musique

Au livre II de la *République*, la question éducative est soulevée à partir d'une exigence. Les gardiens de la Cité, écrit Platon, doivent être rudes envers leurs ennemis et doux envers leurs amis. Aussi le caractère de ces gardiens devra-t-il être à la fois doux et irascible. Comme le chien de bonne race est celui qui est doux dans sa maison et rude envers les étrangers, le gardien de la Cité devra réunir des qualités contraires dans la plus parfaite harmonie, notion dont l'acception première ne semble pas être musicale.

En son sens le plus strict, l'harmonie est la juste proportion d'un tout dont les parties s'accordent convenablement. Assez conformément à l'acception mythographique du terme <Harmonia est la fille de Mars, dieu de la Guerre, et de Vénus, déesse de l'amour>, Aristote, par exemple, la définira comme une "composition de contraires" (*De Anima*, I, 4). Ainsi, avant même que soit explicitée les termes de l'inscription de la musique au programme de l'éducation des gardiens de la République, celle-ci est déjà convoquée pour indiquer que seuls les gardiens harmonieusement éduqués, ou, au sens le plus littéral, musicalement constitués, seront à même de sauvegarder la Cité. Il est donc temps de nous intéresser de plus près à la musique de Platon.

Les deux figures de la mousikè

Chez le fondateur de l'Académie, cette notion est polysémique car elle désigne deux objets distincts mais cependant conjointement appréhendés. Avant d'expliciter cette distinction, quelques précisions touchant le mot lui-même.

Chacun sait que le latin *musica* dérive du grec *mousikè*. Toujours en latin, *mousigena* signifie "enfant des Muses" qui, dans la mythologie grecque, sont les neuf déesses qui président aux arts. Filles de Zeus et de Mnémosyne, Clio préside à l'art de l'histoire, Euterpe à celui de la danse et Terpischore à celui de la musique (je ne les citerai pas toutes). L'étymologie grecque peut encore ici nous instruire. *Mousa* signifie "muse" mais aussi "science", "chant", "parole", *hè mousikè* ne désignant pas d'abord l'art strictement musical mais l'ensemble des arts présidés par les muses. Ainsi, *hè technè musikè* ne désigne pas ce que nous, nous appelons la musique mais l'un des neuf arts se rapportant aux muses. Quant à l'art strictement musical, il ne se dit pas *mousikè* mais *mousikos akousma*, ce dernier terme signifiant littéralement "ce qu'on entend". Un peu en retrait du sens strict de l'emploi sus-cité de l'adjectif *mousikòs*, l'expression *mousikòs anèr* ne désigne pas le musicien au sens usuel du mot mais l'homme lettré et cultivé, instruit des arts que président les muses.

Ces précisions, qui peuvent sembler triviales et laborieuses, ne sont peut-être pas tout à fait inutiles pour qui veut prendre la mesure des enjeux politiques de la conception platonicienne de la musique, et donc de la culture.

En effet, lorsque Platon entend réformer l'éducation, et plus particulièrement l'enseignement de la musique, c'est aussi bien dans le premier que dans le second sens de la musique qu'il préconise de le faire.

Examinons donc les deux volets de cette réforme.

Censure et littérature d'État

En toute chose, explique Platon (II, 377a), le commencement est ce qu'il y a de plus important. Aussi est-il nécessaire de rejeter certaines fables et de refuser que l'âme des jeunes enfants soient nourris de ces mythes tout juste bons, pour certains d'entre eux, à les effrayer et à faire pleurer leurs nourrices. C'est donc pour au moins deux raisons ici, qu'il convient de soumettre les récits mythographiques rapportés par les aèdes à la censure la plus ferme.

C'est premièrement parce que, à un premier niveau d'analyse, *le mythique est*, pour ainsi dire, *la contradiction même du philosophique*. Les mythes sont menteurs, mauvais et laids. C'est au nom de *l'aléthinòs logos* et de la critique des techniques littéraires de l'apparat et de l'ornementation qu'il convient de rejeter le *muthos*. L'on sait comme Socrate a largement influencé Platon sur ce point sur lequel critique de la poésie et de la vie politique se rejoignent. Mais la censure des mythes s'explique par une seconde cause. Car c'est parce que les enfants sont influençables et vulnérables qu'il convient de policer les récits des mythographes. Sont particulièrement visés par Platon (Ibid., III, 385 à 388) Homère et Hésiode qui dépeignent des dieux belliqueux, haineux, se faisant la guerre, se cocufiant. Il faut donc, selon lui, je cite le texte, "obliger" les poètes à composer des fables qui puissent favoriser l'apprentissage de la vertu et, contrairement à Homère et Hésiode, décrire la bonté et la magnanimité exemplaire des dieux.

À l'égard de ces derniers, et donc en termes d'éducation religieuse, il y a donc bien (III, 386a) des discours à tenir et d'autres qu'il faut proscrire, ce qui est dû, pour partie, au fait que la mentalité des Grecs est encore, à cette époque-là, du type "magico-religieux" et que pour cette raison il n'est pas étonnant que Platon s'attache d'abord à réformer les instruments institutionnels de reproduction des représentations relevant de cette mentalité-là. Mais il n'empêche pourtant que le projet éducatif de Platon se développe ici comme une critique sans appel de la tradition mythographique qui est celle-là même de la culture qui définit la Grèce à cette époque. Loin d'ailleurs de s'en tenir à la simple censure des récits consacrés aux dieux, le

fondateur de l'Académie, soucieux de garantir aux gardiens la vertu du courage, affirme qu'il faudra leur tenir des discours les libérant de la peur de la mort et que, de fait, il faudra organiser la réforme de l'idée commune et apeurante du royaume des morts et effacer (III, 386^e) purement et simplement des poèmes homériques tous les passages pouvant susciter une telle crainte. Des enfants voués, dans la République, à la liberté ne doivent-ils pas craindre davantage l'esclavage que la mort?

Aussi la censure des mythes, qui chez Platon est indissociable de la critique des catéchismes religieux, est donc ici littéralement "républicaine". Comme l'avait bien noté mon maître Henri Joly dans un texte de 1981², "Platon envisage une expurgation de la littérature, à supposer qu'elle ne fasse pas elle-même l'objet d'une exclusion. Il jette peut-être ainsi les bases d'une littérature d'État, c'est-à-dire d'un contrôle de la poïésis par la polis". J'ajouterai qu'à tout le moins, il impose en tout cas comme modèles à la création littéraire des types théologiques et anthropologiques fixés au nom de la vérité et de la moralité.

Règlementation de l'art musical

Si Platon préconise l'institution d'une politique culturelle dont la vocation lui semble nécessiter l'exercice d'une censure des textes littéraires et de l'éducation religieuse, l'art musical est lui aussi l'objet d'une série de prescriptions.

Platon est-il pour autant le premier à s'intéresser à la musique? À en croire Plutarque, elle servait déjà, chez les pythagoriciens, à attirer en les charmant de nouveaux adeptes. Toujours selon Plutarque, elle aurait eu, au sein de cette secte, une fonction cathartique, les pythagoriciens employant les accords de la lyre, avant de s'endormir, pour, je cite, "équilibrer les esprits et exorciser les passions les troublant". La musique serait donc ici thérapeutique, détendant les âmes violentes et rendant au contraire aux déprimées leur tension. Il semblerait même<c'est ce que rapporte Pierre-Maxime Schuhl dans son *Essai sur la formation de la pensée grecque*> que certains médecins revendiquaient le statut de musicothérapeutes. Philistron, par exemple, qui avait la réputation de guérir des sciatiques en leur appliquant un "traitement musical".

Les pythagoriciens étaient aussi, semble-t-il, attachés à l'idée d'une *musique des sphères* qui inspirerait aux âmes égarées, après la mort, l'amour des choses divines et l'oubli de choses terrestres. Ainsi la musique terrestre, la nôtre donc, pourrait bien être l'écho de cette harmonie céleste, et c'est pour cette raison, parce qu'elle nous aiderait à nous souvenir des choses divines, qu'elle aurait, pour Platon, un rôle déterminant à jouer dans le processus anamnésique de la genèse de la connaissance. Ajoutons ici que l'éducation musicale aura un rôle d'autant plus central que le rythme et l'harmonie ont au plus haut point le pouvoir de pénétrer dans l'âme et de la toucher fortement. Ainsi, celui qui la pratique comme il convient peut-il devenir capable de reconnaître et de distinguer beauté et laideur avant même de pouvoir les reconnaître grâce à la raison. La musique obéirait ici à une fonction supplétive qui consisterait à rendre possible un jugement que la raison ne peut encore valider. Et c'est donc, peut-on déjà extrapoler, parce que l'art dispose l'âme à la vertu qu'il doit être l'objet d'une police politique (Ibid., III, 401cd).

Ces quelques mots donc pour mieux comprendre pourquoi il n'est pas étonnant que Platon soit convaincu, les gardiens de la Cité devant être à la fois doux et irascibles, que l'art musical a un rôle à jouer dans l'éducation des futurs gardiens de la Cité.

Examinons cela de plus près.

² Cf. Bibliographie en fin d'article.

Toute mélodie (Ibid., III, 398e) se compose de trois éléments. Premièrement, les paroles de la succession desquelles naît le texte poétique. Deuxièmement, l'harmonie qui naît de la succession des sons. Troisièmement, le rythme qui naît de la succession des durées. Ainsi, parce que l'harmonie et le rythme doivent s'accorder aux paroles à propos desquelles Platon, comme on l'a vu, s'est déjà prononcé, il appert que toutes les harmonies et tous les rythmes ne seront pas conformes au projet éducatif platonicien.

"Parce qu'il ne faut pas de plaintes ni de lamentations dans nos discours, il faudra proscrire les harmonies plaintives, c'est-à-dire d'abord l'harmonie lydienne et l'harmonie lydienne mixte". Pour prendre l'exemple de la lydienne mixte qui "rend l'âme triste", qu'y a-t-il de plus inconvenant pour les gardiens de la Cité que la tristesse et la mollesse? De la même façon, parce que l'harmonie ionienne est lâche, on ne devra pas s'en servir pour former de valeureux guerriers. On aura plutôt intérêt à retenir la dorienne et la phygienne, censées posséder un caractère moral.

De sorte que, comme l'explique un peu plus loin Platon(399e), parce qu'il ne faut retenir que deux harmonies, nous n'aurons pas besoin des instruments à cordes nombreuses, qui rendent toutes les harmonies.

Comme nous le voyons, parce qu'il faut encourager et développer les vertus viriles de la fermeté et du courage, seront prosrites les musiques plaintives. Mais non content de policer musique et poésie, Platon entend exclure de la Cité les artisans fabriquant les instrumens sus-cités, les condamnant au statut de "chômeurs sans droit" puisque, écrit-il, "nous n'aurons pas à les entretenir"(399c).

Quant aux rythmes, ne les croyons pas réchappés des foudres platoniciennes. Nous ne devons pas les rechercher variés, écrit Platon (399d), mais discerner ceux qui expriment une vie réglée et courageuse. Quand nous les aurons discernés, nous obligerons la mesure et la mélodie à se conformer aux paroles. Nonobstant, la question des bons et des mauvais rythmes, faute de compétence de la part des uns et des autres, tournera court. Ainsi s'accordera-t-on seulement sur le fait que si l'eurythmie est gracieuse et l'arythmie disgracieuse, ce sera l'eurythmie seule qu'il faudra rechercher comme le produit de la simplicité du caractère (400e), simplicité elle-même faite de la bonté et de la beauté que recherchent, précisément, les bons jeunes gens.

Paradoxe ou antinomie?

Il me semble possible, parvenu à ce point de l'analyse, d'envisager la théorie de Platon de deux points de vue distincts.

D'un premier point de vue, cette théorie est paradoxale en ce qu'elle se présente à la fois comme une théorie de la liberté et à la fois comme une entreprise de légitimation de la pire des polices, celle des esprits.

Platon considère en effet le savoir comme la condition même de la liberté: est libre celui qui s'affranchit de la *doxa* et peut par-là même contribuer à rendre possible la cité libérale, c'est-dire juste. L'idée que l'art de la politique réclame un savoir que l'éducation rend possible, l'idée que seul le sage peut gouverner la cité avec rectitude, semble à ce point irrécusable qu'elle se présente comme une sorte d'évidence rationnelle. L'idée que le *mousikôs anèr* est seul capable de discerner la justice est à ce point séduisante qu'on lui donne volontiers crédit. Mais le bât blesse, cependant, là où il faut reconnaître que le bien public que vise l'institution de la cité juste est avant tout suspendu à l'application d'un droit d'ingérence absolue de l'État dans le domaine de la production culturelle et artistique. Ainsi la liberté et la justice semblent ici rendre nécessaire et légitime une véritable censure prenant pour objet tout ce qui, selon nous, relève de la culture.

Il n'est donc pas très surprenant que notre époque démocratique ait avec si peu de scrupule brûlé Platon en l'accusant de donner caution, avant l'heure, au totalitarisme(!). Il n'est pas très surprenant non plus que le républicanisme en général, et parfois il est vrai pour des raisons plus consistantes, soit régulièrement conspué et suspecté d'envelopper des rapports de force dans de prétendus rapports de Droit.

Car enfin, Platon essaie-t-il vraiment de nous leurrer? La censure n'est-elle ici que le refoulé honteux d'un catéchisme républicain? Que vaut, de fait, le mépris dans lequel on tient si souvent la pensée politique de Platon lorsque, frappée par les démocrates au sceau de l'infamie, elle risque d'encourager la paresse de la pensée?

Oui, Platon est convaincu qu'en République l'intérêt général prime sur tout autre intérêt. Oui, Platon est convaincu que la fin républicaine justifie tous les moyens, à commencer par le devoir de mettre en place un système d'éducation à la vertu civique. Qu'y a-t-il là, à l'aune de l'histoire de la pensée politique, de tellement exorbitant et de si extraordinaire?

Que disent Spinoza, Kant, Hegel, ou encore, dans un tout autre contexte historique, Marcuse sinon que la conciliation, d'une part de la vocation républicaine de l'État appelé à garantir l'intérêt général, et d'autre part de la préservation des libertés individuelles, ne peut trouver aucune solution rationnelle pleinement satisfaisante et constitue, en soi, ce qu'on pourrait appeler, avec Kant, une antinomie de la raison?

Car le problème traité par Platon, et les difficultés que sa résolution implique, sont-ils particulièrement platoniciens et particulièrement grecs? Pour partie certainement. Mais pour partie seulement. Car il me semble que Platon expose les termes d'une contradiction dans laquelle s'abîme la raison lorsqu'elle tente de dépasser la contradiction en quoi consiste, pour préserver la liberté et la justice, la conjonction, d'une part du devoir de préserver l'intérêt public, et d'autre part du devoir de préserver les libertés individuelles.

Que manifestera la distinction spinoziste du *Traité Théologico-politique* (ch.XX) entre la liberté d'opiner selon son propre décret, liberté que l'État doit garantir absolument sauf si l'opinion encourage la sédition, la révolution, et la liberté d'agir selon son propre décret, qu'il convient de limiter pour préserver la paix civile? Que signifie donc cette distinction sinon une césure entre deux sphères de l'individu dont l'une doit être abandonnée à la raison d'État et l'autre rendue à la souveraineté d'un sujet que l'État doit en même temps, écrit Spinoza, libérer de la crainte?

Que manifestera chez Kant la distinction entre l'usage privé et l'usage public de la raison³ sinon la même impossibilité de concilier absolument l'impératif de la liberté individuelle et celui de l'intérêt public ici schématisé dans et par la paix sociale?

A-t-on jamais vu, dans l'histoire, que l'État octroie des libertés qu'il ne se donne en même temps le pouvoir de limiter et de contrôler?

De fait, la censure, inhérente à l'esquisse platonicienne d'une politique de la culture doit-elle être vraiment considérée comme le refoulé honteux et embarrassant dont la postérité se serait bien passée pour sacraliser un Platon qu'elle suspecte de justifier le totalitarisme? Je ne le crois pas.

Sur ce point, l'Histoire, et jusqu'à l'actualité du discrédit dont les institutions juridiques internationales ou plus franco-françaises sont aujourd'hui l'objet, ne montrent-elles pas que l'idéal républicain d'une politique de l'Universel tirant sa légitimité de l'illégitimité de la force mise au service du particulier, n'en finit pas d'être passé au crible d'un soupçon que rien ne peut définitivement dissiper? Est-ce à dire que le droit maquille toujours la force? Pas sûr.

Car cela pourrait aussi signifier, comme la théorie de l'éducation et de la musique,

³ Cf. bibliographie.

autrement dit de la culture, le montre chez Platon, que nous tenons là, comme nous le disions, les termes d'une contradiction ne s'expliquant pas, fondamentalement, par des facteurs empirico-historiques mais par la contradiction interne qui structure la tension entre l'aspiration à la liberté individuelle et la réalisation d'une paix civile qui, rationnellement, ne peut se fonder que sur la défense de l'intérêt général justifiant, d'une part qu'on lui sacrifie les intérêts privés, et d'autre part que l'on s'autorise, au nom d'un savoir universel, à restreindre les libertés, à commencer par celle qui conditionne l'accès à la culture.

Bibliographie

- Platon, *République*, éditions Garnier-Flammarion
Châtelet, François, *Platon*, 1965, éditions Gallimard, repris en collection Idées
Dixsaut, Monique, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, éditions Vrin/ les Belles Lettres, 1985
Joly, Henri, *Le renversement platonicien. Logos, Épistémè, Polis*, 1974, éditions Vrin
Idem, Essai sur la rationalité et la pensée mythique grecques, in *Cahiers du Groupe de recherches sur la philosophie et le langage*, éditions Presses de l'Université des Sciences sociales de Grenoble, 1981
Kant, *Réponse à la question: "Qu'est-ce que les Lumières?"*, traduction Wizmann, collection Folio-Essais, Gallimard.
Moutsopoulos, Evaghélos, *La musique dans l'œuvre de Platon*, éditions PUF, 1959
Mugler, Charles, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, édition originale Strasbourg, 1948
Obadia, Claude, "Histoire, médecine et philosophie: la naissance de l'épistémè en Grèce ancienne", *Le Philosophoire*, n°25, décembre 2005
Schuhl, Pierre-Maxime, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 1949
Idem, *Platon et l'art de son temps*, éditions PUF, 1952
Spinoza, *Traité Théologico-politique*, traduction Apphun, 1965, éditions Garnier, repris en Garnier-Flammarion