



Reconnaître et aimer la beauté dans l'éducation musicale des livres II-III de la *République*

A l'attention des agrégatifs de Lettres classiques

Texte original proposé par

Charlotte Murgier

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne
Gramata-Sphere

[Actualités des études anciennes](#) est le carnet scientifique de la *Revue des Études Anciennes*. Il propose des actualités scientifiques et culturelles se rapportant à l'Antiquité dans son ensemble. Il souhaite offrir un support nouveau aux passionné-e-s d'histoire et d'archéologie, étudiant-e-s et professeur-e-s afin de promouvoir les études anciennes par l'apport de ressources de valorisation et de résultats de recherches. Il se veut également un espace d'information et de débat permettant au plus grand nombre d'avoir accès à l'actualité des études anciennes.

Les livres II et III sont consacrés à l'exposition de l'éducation des gardiens, avant la scission à l'intérieur de ce groupe entre les auxiliaires – ceux qui resteront simples auxiliaires – et les gouvernants, qui auront, eux, accès à une éducation intellectuelle essentiellement fondée sur les mathématiques et culminant dans la dialectique, exposée au livre VII. Cette éducation première qui occupe l'essentiel des livres II et III est de nature pré-intellectuelle, en ce qu'elle vise prioritairement la partie irrationnelle de l'âme, en vue de la préparer à l'accomplissement de ses tâches propres, lesquelles ne sont pas encore déterminées à ce stade de la *République*¹. La nature tripartite de l'âme lui permet en effet de satisfaire la définition de la justice comme *oikeiopragia* (faire ce qui nous est propre : *R. IV 434c8*) qui est obtenue au livre IV d'abord au niveau de la cité, pour être ensuite vérifiée au niveau psychique. Pour comprendre comment il est possible que chacune des parties de l'âme accomplisse sa tâche propre, il faut regarder de près ce qu'il en est de l'éducation première qui a pour objectif de développer deux vertus fondamentales : le courage (*andreia*), et la modération (*sôphrosunê*), laquelle, d'après le livre IV de la *République*, implique l'acceptation d'un ordre, la soumission consentie de certaines parties de l'âme à celle qui est destinée à les gouverner, en même temps que l'harmonie de ces différentes composantes psychiques entre elles. L'éducation première, notamment dans son volet musical, est là pour préparer l'acceptation de cet ordre, en faisant que chacune des parties de l'âme accepte la place qui lui est attribuée, et que les parties inférieures, non rationnelles, consentent au gouvernement de la raison. La dimension prescriptive de la raison, implique de plus que le commandement par ces expressions de la raison que sont les opinions droites et la loi ait pour contenu ce qui est moralement beau (*kalon*), c'est-à-dire digne d'être admiré et poursuivi². L'obtention de cet accord passe donc aussi par l'éducation de la sensibilité à la beauté, en tant que la beauté forme le contenu des prescriptions de la raison. Par des moyens affectifs cultivés par la musique, il s'agit de développer la réceptivité aux valeurs morales, à travers la sensibilité au beau (*kalon*) et au laid (*aiskhron*).

Le présent travail vise à examiner les ressources à la fois langagières et conceptuelles par lesquelles Platon parvient à mettre en forme philosophiquement ce qui pourrait passer pour une évidence dans

1 Socrate n'a pas encore établi la nature tripartite de l'âme en *epithumêtikon* (*R. IV 439d8*, passim), *thumoeides* (*R. IV, 440e3*), *logistikon* (*R. IV 439d5*), même si l'adjectif *thumoeides* est mentionné dès le livre II (375a10) lors de l'enquête sur le naturel du gardien. Le suffixe en *-eides* anticipe sur le vocabulaire, assez divers, utilisé pour désigner des parties ou des espèces de l'âme, voir Renaut 2014, p. 152-157. *Contra* Tordo-Rombaut 2023, n. 34, p. XXX. De plus, comme le souligne Wilburn 2021, p. 144-145, les deux tendances identifiées aux livres II et III (l'élément *philomathes/philosophon* et l'élément *thumoeides*) sont mis en correspondance au livre IV avec les deux parties supérieures de l'âme, la raison apte à gouverner et délibérer, l'ardeur destinée à seconder la première (*R. IV 441e4-442d1*).

2 Il me semble que cette porosité entre la valeur morale (le beau, *kalon*) et la prescription de la raison est également sensible dans l'éthique aristotélicienne où Aristote passe sans ambages de formulations exprimant la valeur poursuivie dans l'action vertueuse (« en vue du beau » τοῦ καλοῦ ἕνεκα *EN 1115b13, b23, 1120a24, a28, 1122b7 ...*) à des formulations exprimant le caractère prescriptif de la raison (comme la raison le dit, *e.g. EN 1115b12, b19, ou l'ordonne, EN 11125b35*).

la morale grecque, à savoir que la vertu implique harmonie des affections et de la raison, accord entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme. Pour ce faire, Platon s'appuie sur deux éléments essentiels. Le premier consiste dans ce qui peut nous apparaître, d'un point de vue moderne, comme une polysémie du terme *kalon* (beau) pourvu d'une double mais indissociable dimension, à la fois esthétique et morale. Ce diagnostic d'une dualité sémantique, souvent posé par les interprètes modernes de Platon, est au fondement d'une interprétation que j'appellerai « équivoque », selon laquelle Platon utiliserait le terme *kalon* en deux sens, esthétique et moral, et jouerait de cette double dimension, pour passer de l'un à l'autre. L'acquisition des contenus esthétiques développerait une sensibilité à la beauté (esthétique), par laquelle on passerait insensiblement à un contenu éthique correspondant au sens moral du *kalon*. Ce passage, présenté comme insensible, mérite néanmoins d'être interrogé, même si on soupçonne, dans une version raffinée de cette équivocité, qu'il existe un lien entre les deux dimensions du beau³. Une seconde position, que je qualifierai d'« univoque », fondée dans l'ontologie platonicienne des Formes, évite toutefois d'avoir à dissocier deux sens ou deux aspects du beau : le *kalon* a un seul et même sens, lequel est donné par la participation à la forme du Beau⁴. La participation suffirait alors à expliquer que les instanciations sensibles du beau entretiennent une même relation avec la forme intelligible éponyme, qu'il s'agisse d'une imitation picturale ou une action courageuse. Dès lors, en vertu de cette univocité, l'éducation esthétique serait donc en même temps une éducation morale, : « si tout ce qui est *kalon* participe d'une unique Forme, le processus qui rend apte à reconnaître et réagir comme il faut à ce qui participe du *kalon* dans tout domaine rend du même coup apte à le reconnaître et à y réagir comme il faut dans le domaine moral, c'est-à-dire améliore par là le caractère éthique⁵ ». Cette interprétation éviterait ainsi de supposer que Platon jouerait sur l'équivocité d'un terme.

Il apparaît que la notion de beau (*kalon*), dans chacune de ces interprétations, constitue le pivot qui

3 Cette interprétation du beau comme équivoque correspond à l'une des options discutées, pour être refusée, par Jessica Moss (2012) qui se livre à une typologie des diverses interprétations du *kalon* dans son article consacré à l'éducation dans les *Lois* mais dont les analyses sur ce point s'appliquent aussi à la *République*. Voir Moss 2012, p. 208-209 sur une version subtile de l'interprétation équivoque : « Plato uses the term in two distinct senses, but thinks that there is some interesting and important relation between them such that a sensitivity to the aesthetically beautiful will somehow encourage or yield a sensitivity to the ethically fine ». Moss 2012 discute aussi d'autres propositions quant à la compréhension du *kalon*, mais je me limiterai aux deux que je considère comme les plus importantes : l'option de l'univocité, qu'elle défend (voir la note suivante), et celle de l'équivocité entre sens esthétique et sens moral du *kalon*. Lors de la réfutation de Polos (*Grg.* 474d-475a) ces deux dimensions du beau, quoique distinguées (en ce qui est utile, remplissant bien sa fonction, et ce qui fait plaisir, ou les deux à la fois) sont tenues ensemble.

4 C'est l'interprétation défendue par Moss 2012, p. 209 : « all *kalon* things are *kalon* in the same way. On Plato's view, this means that they all participate in one Form. Participation in this Form renders art beautiful, and actions and characters ethically fine, but these are not two different qualities. »

5 Moss 2012, p. 209, *je traduis*.

permet l'articulation entre la phase pré-rationnelle – sensible – de l'éducation et la phase rationnelle. La description platonicienne de l'éducation fait donc fond sur ce concept et les ressources qu'il offre, qu'elles soient langagières (si on considère que Platon joue de la plurivocité du terme, laquelle n'est pas une simple homonymie) ou conceptuelles (s'il s'appuie sur l'univocité conférée par la participation à une seule et même forme). Dans l'un ou l'autre cas, ce qu'implique ce passage de l'esthétique au moral présuppose néanmoins une compréhension de ce qui est beau épurée de tout ce qui ne permettrait pas sa continuité ou son homologie avec sesinstanciations morales abstraites. Cette épuration⁶ a lieu pour les contenus poétiques en *R.* II 377a-398b, pour les contenus musicaux en *R.* III 398c-400d en sélectionnant les harmonies, les instruments et les rythmes appropriés, et pour les autres arts en *R.* III 401a. Dans l'ensemble c'est tout l'environnement sensoriel des futurs gardiens qui est soumis à un strict contrôle (*R.* III 401b-c)⁷, prédéterminant la convergence entre l'émotion et l'attraction ressenties au spectacle de la beauté avec la rationalité des valeurs et prescriptions morales.

Cette familiarisation avec le beau se fonde sur des moyens sensibles, soigneusement sélectionnés par les éducateurs. Prenant pour acquis cette épuration des contenus esthétiques, je m'intéresserai ici au fait que cette entreprise de familiarisation mobilise aussi des ressorts affectifs, dans la mesure où il s'agit non seulement de rendre les futurs gardiens capables de reconnaître la beauté mais aussi de la leur faire aimer. Le spectacle du beau doit susciter plaisir et attirance. Ce volet affectif de l'éducation musicale, qui sera au centre du présent examen, me paraît, au moins en partie, pris en charge par une notion plus discrète et moins déterminée conceptuellement que le *kalon*, à savoir celle d'*oikeion*, que je traduirai la plupart du temps par « apparenté », en dépit des difficultés que suscite inmanquablement la traduction de ce terme au spectre sémantique glissant : apparenté, approprié, propre ... Cette unité de traduction a pour but de faire mesurer plus facilement la manière dont Platon me paraît utiliser les connotations de ce terme dans certains contextes précis.

Le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine donne comme sens premier de l'adjectif « de la maison, domestique », d'où, en parlant de personnes, « familier, ami de la maison », opposé à *othneios*⁸ et rapproché de *philos*, et, en parlant de choses, « qui vous appartient, personnel », opposé à *allogrios*, proche de *idios* ; le dernier sens, appliqué à des notions, est « qui convient »⁹. Cette notion contient donc d'abord l'idée d'une familiarité, et comme

6 Le vocabulaire de la purification (*διακαθαίροντες, καθαίρωμεν*) est employé en *R.* III 399e.

7 On trouverait d'autres illustrations de cette conception sélective du beau sensible dans le *Philèbe* où Platon donne les conditions très restrictives auxquelles les objets de la vue et de l'ouïe sont susceptibles de susciter un plaisir pur de toute douleur (*Phlb.* 61c-d).

8 Sens qu'on trouve effectivement dans la *République* lors des passages sur la guerre civile en *R.* V 470c3 par exemple.

9 Chantraine 1977, p. 781-782 s.v. οἶκος.

l'indique son rapprochement avec *philos*, cette familiarité est vectrice de liens affectifs.

Ce vocabulaire de l'*oikeion* intervient dans un texte du livre III (401c-402c) ressaisissant le processus et la finalité de l'éducation musicale, qui constituera le cœur du présent propos. Cette éducation musicale pré-rationnelle doit permettre, une fois la raison développée, la reconnaissance par l'âme des valeurs morales avec lesquelles elle a été familiarisée depuis la prime enfance. L'âme irrationnelle est préparée à reconnaître les valeurs et les vérités qui lui seront ensuite enseignées par la raison, sous la forme d'opinions droites pour les simples auxiliaires, ou bien sous la forme de savoir pour les gouvernants philosophes. Mais cette reconnaissance, qui est essentielle pour parvenir à l'harmonie de l'âme constitutive de la vertu, s'accompagne d'éléments affectifs qui sont primordiaux pour attacher l'âme à ces contenus rationnels, comme le montrera au livre IV la définition du courage (R. IV 429a-430c). D'un tel attachement, la notion d'*oikeion* est précisément un vecteur à ne pas sous-estimer. Je voudrais montrer comment Platon en mobilise la charge affective, c'est-à-dire le fait que nous avons naturellement de l'affection pour nos proches (ceux qui partagent avec nous le cercle de l'*oikos*), pour penser l'attachement à ce qui nous appartient, cette fois-ci à entendre au sens de ce qui est lié à notre nature. Il s'agit ultimement de penser un apparemment ou, pour anticiper le développement ultérieur de cette notion en philosophie, une appropriation¹⁰ à un certain élément (rationnel) en nous. Un tel transfert affectif est rendu possible par la continuité ou l'unité qui existe entre les objets offerts à ces différentes composantes de l'âme (rationnelle et irrationnelle), à savoir les dimensions esthétique et éthique du beau (*kalon*). Si une reconnaissance est possible, c'est que la beauté esthétique des contenus, soigneusement sélectionnés pour être offerts aux sens, n'est pas fondamentalement différente de la beauté morale des valeurs et opinions droites qui se donnent à la raison.

Il me semble d'autant plus significatif que Platon fasse usage de cette notion d'*oikeion* dans sa description du processus de l'éducation première que le couple de contraires *oikeion/allotrion* se trouve par ailleurs investi d'un rôle discret, mais structurant dans la *République*, notamment entre les livres I et IV de la *République*¹¹. Rappelons que le projet même de la *République* est de répondre au défi lancé au livre I par Thrasymaque, selon lequel la justice n'est pas un bien propre, un bien pour soi, bien plutôt un dommage pour soi (*oikeia blabê* : R. I 343c4-5), et un bien pour autrui (*allotrion agathon* : R. I 343c3). À partir du livre II, il s'agit donc de prouver contre Thrasymaque que la justice est un bien qui bénéficie à l'individu qui la pratique, et non, comme le prétendait Thrasymaque un bien étranger (*allotrion*), c'est-à-dire qui bénéficie à un autre que soi, en

10 Je me permets de renvoyer à Murgier 2013.

11 J'ai développé cette idée dans Murgier 2017.

l'occurrence le plus fort, c'est-à-dire le gouvernant. C'est à ce résultat qu'arrive la définition de la justice comme *oikeiopragia* (faire ce qui nous est propre : *R. IV 434c8*). Le rôle joué par la notion d'*oikeion* dans les livres II et III de la *République* me paraît venir compléter cette enquête sur le rôle de la notion d'*oikeion* dans l'économie générale de l'œuvre¹².

Pour étudier les ressorts affectifs de cette préparation à la raison et à l'acceptation de ses contenus comme de sa direction, je commencerai cette exploration de la fonction dévolue à l'idée d'apparement dans l'éducation pré-rationnelle en partant de la définition du naturel philosophe au livre II de la *République* qui s'appuie sur le couple de contraires *oikeion/allotrion* pour rendre raison de l'attachement à ce qui est reconnu comme familier. Je verrai ensuite comment la description de la finalité de l'éducation première au livre III, à savoir reconnaître et aimer la beauté, réinvestit un tel attachement afin de rendre compte premièrement de l'attrait pour la beauté incarnée par des valeurs morales familières à l'individu correctement éduqué, deuxièmement de l'apparement avec la raison qu'implique cette fréquentation continue de la beauté. J'esquisserai enfin la manière dont cet apparement au rationnel se prolonge dans la conception de la vertu comme impliquant un accord entre les affections et la raison.

Les qualités du naturel philosophe

Commençons par la description des qualités du gardien au début du livre II, étudiées à partir de *République II 375a*, en se fondant sur l'analogie avec l'autre animal dont la fonction est de garder : le chien. Socrate en dégage les qualités physiques (*R. II 375a-b*), puis en vient aux qualités psychiques qui paraissent, de prime abord, irréconciliables : il faut de l'agressivité envers l'ennemi (les gardiens devront parfois faire la guerre) et de la douceur envers leurs concitoyens, « ceux qui leur sont apparentés » (τοὺς οἰκείους : *R. II 375c1*), c'est-à-dire proches, familiers. Comment faire pour concilier ces deux qualités opposées, ardeur (désignée par différents qualificatifs¹³) et douceur¹⁴ ? La réponse est par le fait : il y a bien un animal qui les concilie, celui-là même dont Socrate était parti, le chien de garde. Cette résolution rapide de l'aporie est l'occasion de donner

12 Une enquête sur le rôle de l'*oikeion* dans la *République* dépasse largement le cadre du présent propos. Je mentionnerai toutefois à la fin de cet article l'exploitation des ressources sémantiques de cette notion lors de sa mobilisation dans les pages du livre V qui décrivent les effets affectifs attendus de la mise en commun des biens, des femmes et des enfants.

13 θυμοειδής (ardent) 375a10, b7, e10 ; χαλεπούς (rudes) 375c2 ; μεγάλوثυμον (plein d'ardeur) 375c7.

14 Dans les pages *R. II 375b-376c*, le vocabulaire pour désigner ces qualités oscille entre *phusis* (375b10, c8, d7, e11, 376b1), *ethos* (375c7, e2), et l'adjectif substantivé (*to thumoeides* 375e10 ; *to philomathes* 376b, *to philosophon* 376b8).

davantage de précisions sur le caractère du gardien – chien ou humain – et de corrélérer ce naturel ardent (*thumoeidès*) à une autre qualité, le naturel philosophe. À la question de savoir en quoi l'expérience du chien de garde pourrait bien avoir quelque chose de philosophique Socrate répond (Pl., R. II 376a11-c3) :

Ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον.

Πῆ δὴ;

ἼΗι, ἦν δ' ἐγώ, ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι. καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἶη συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον;

Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ὅπως οὔ.

Ἀλλὰ μέντοι, εἶπον ἐγώ, τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταῦτόν;

Ταῦτόν γάρ, ἔφη.

Οὐκοῦν θαρροῦντες τιθῶμεν καὶ ἐν ἀνθρώπῳ, εἰ μέλλει πρὸς τοὺς οἰκεῖους καὶ γνωρίμους πρῶτος τις ἔσεσθαι, φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι;

Τιθῶμεν, ἔφη.

Mais en vérité ce qu'éprouve sa nature comporte manifestement un caractère raffiné et véritablement philosophique.

En quoi donc ?

Du fait, dis-je, que sa nature ne distingue un visage ami d'un visage ennemi par rien d'autre que par le fait de connaître l'un et de ne pas connaître l'autre. Comment le fait de distinguer l'apparenté et l'étranger par la connaissance et l'ignorance ne relèverait-il pas de l'amour de la connaissance ?

Impossible, dit-il, que ce ne soit pas le cas.

Mais, dis-je, l'amour de la connaissance et le fait d'être philosophe, c'est la même chose ?

La même chose en effet, dit-il.

Poserons-nous donc avec assurance que chez l'être humain aussi, si quelqu'un doit être doux envers ceux qui lui sont apparentés et qu'il connaît, il faut qu'il soit par nature philosophe et ami de la connaissance¹⁵ ?

Posons-le, dit-il.

Ce passage inscrit directement dans la nature des gardiens la qualité qui sera exploitée pour ceux

15 Je traduis, ici et ci-après.

d'entre eux qui auront passé le filtre de la première éducation : l'amour de la connaissance (*philomatheia*¹⁶). À son stade premier, sa présence se manifeste essentiellement par une réaction d'ordre affectif face au familier¹⁷. Ce qui intéresse ici Socrate, c'est que même au niveau rudimentaire de l'animal, on décèle une réaction affective en présence de ce qui est perçu comme déjà connu. Les pages de *République* II 375c-e mobilisent un lexique varié pour désigner le cercle des proches, de ceux qui fréquentent l'*oikos* : ceux qui sont apparentés (τοὺς οἰκείους : R. II 375c1), ceux qui vivent avec, les intimes (τοὺς συνήθεις : R. II 375e3), ceux qui sont connus, les familiers (γνωρίμους : R. II 375e3¹⁸). Socrate prouve le lien entre les réactions affectives du gardien et la qualité de philosophe par le fait que le comportement du chien n'est pas lié à un traitement quelconque. Il n'est donc pas une réaction à l'utile ou au nuisible, mais uniquement au fait de connaître ou non la personne (Pl., R. II, 376a2-7) :

Καὶ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς κυσὶν κατόψει, ὃ καὶ ἄξιον θαυμάσαι τοῦ θηρίου.

Τὸ ποῖον;

Ὅτι ὄν μὲν ἂν ἴδη ἀγνωῖτα, χαλεπαίνει, οὐδὲ ἐν κακὸν προπεπονθώς· ὄν δ' ἂν γνώριμον, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πώποτε ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὸν πεπόνθη. [...]

Et cela, dis-je, tu l'observeras chez les chiens, ce qui est même digne d'étonnement de la part d'un animal.

Quoi ?

Le fait que, s'il voit quelqu'un d'inconnu, il manifeste de l'hostilité, alors qu'il n'a subi aucun mal ; mais s'il voit quelqu'un qu'il connaît, il l'accueille avec affection, même s'il n'a jamais reçu aucun bien venant de lui. [...]

Comme le souligne David Lefebvre¹⁹, cette interprétation du comportement du chien pourrait susciter la question de savoir si c'est bien l'élément amoureux de la connaissance (*philomathes*) qui est à l'origine de la réaction affective tandis que l'élément ardent (*thumoeides*) serait à l'origine

16 Le substantif *philomatheia* n'apparaît qu'en R. V 499e2 pour être appliqué aux philosophes identifiés comme tels. Néanmoins l'état embryonnaire de ce trait de caractère est déjà présent à même le naturel des gardiens. Selon l'éducation à laquelle ils parviendront, ils pourront développer ou non cette potentialité. Le terme pourrait se traduire par « l'amour de l'apprentissage » : cependant le passage impliquant la reconnaissance de quelqu'un, déjà connu, il me semble plus naturel, dans ces lignes, de traduire par « amour de la connaissance ».

17 L'analogie avec le chien de garde me paraît exclure une étude qui impliquerait un effort intellectuel comme ceux qui seront exigés par l'éducation mathématique et dialectique du livre VII, même si pour reconnaître quelque chose, il faut naturellement l'avoir déjà appris. Le chien de garde a « appris » qui faisait partie de la maison, mais par expérience plutôt que par un exercice ou un dressage spécifique.

18 Ce terme conjoint à la fois l'aspect intellectuel de la connaissance et l'aspect affectif de la familiarité, comme me l'a fait justement remarquer A. Balansard.

19 Lefebvre 2011, p.126-127.

de l'agressivité, ou bien si les deux réactions opposées (affectueuse/hostile) pourraient être rapportées au seul *thumoeides*, lequel serait alors au principe des manifestations contraires de douceur et de colère selon l'objet qui lui est présenté. Dans cette dernière hypothèse, l'amour de la connaissance apparaîtrait alors simplement comme le principe purement désintéressé qui se trouve à l'origine de la reconnaissance, tandis que la réaction affective qui s'ensuit serait à rattacher à l'élément ardent : c'est d'ailleurs cette dernière séquence psychologique que choisira Aristote dans sa reprise critique de ce passage en *Politique* VII 7, 1327b41-1328a1²⁰. Celui-ci fait du *thumos* le principe de l'affection (*philia*), la « faculté de l'âme par laquelle nous aimons (ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἣ φιλοῦμεν) », c'est-à-dire qu'il dissocie élément cognitif et élément affectif en les attribuant à deux principes psychiques distincts. Cependant, comme le montrent d'autres textes issus de la *République* (*R.* III 410b-412b) et du *Timée* (*Ti.* 17c-18a) convoqués par D. Lefebvre, et comme le confirmera le texte de *République* III 401c-e auquel on va venir, c'est pourtant bien la première option de lecture qui vaut chez Platon : l'amour de la connaissance implique en lui-même une réaction affective, un sentiment né du fait même de (re)connaître²¹. Le but de la présentation de cette aporie était bien pour Socrate d'introduire dans le naturel du gardien une autre qualité capable de contrebalancer l'agressivité, et non pas de se contenter de faire du *thumos* une puissance des contraires.

Ce sens du naturel philosophe est esquissé pour rendre raison de la qualité qui vient tempérer l'ardeur du chien de garde, mais il n'est pas pour l'instant davantage exploité par Platon. Le livre VI développe ensuite les diverses qualités inhérentes à ce naturel philosophe, désormais susceptibles d'être mises à profit dans l'éducation intellectuelle. Un passage du livre VI, à propos de l'une de ces qualités qu'est l'attachement à la vérité qu'il s'agit d'attribuer au naturel philosophe, recourt justement à la notion d'apparenté (*oikeion*). *Pl.*, *R.* VI 485c6-10 :

20 Cf. Lefebvre 2011, p. 126, sur cette dernière lecture pour laquelle opte Aristote : « l'amour de la connaissance n'est pas cause de l'affection elle-même, mais du discernement et du type de discernement dont le chien est capable. C'est par elle [la *philomatheia*] qu'il reconnaît un ami, mais ce n'est pas par elle qu'il l'aime et le flatte. Selon cette seconde solution, le *thumos* du noble chien, comme celui du gardien, serait donc double, capable à lui seul d'affection ou d'hostilité, selon qu'il reconnaît l'autre ou non, en vertu de son amour de la connaissance ». Cette interprétation est suivie par Wilburn 2021, p. 46-48. K. Tordo-Rombaut 2023, p. XXX voit, elle, dans le *philosophon* la qualité qui réunit, pour les rendre compatibles, *thumoeides* et *philomathes*. Je comprends pour ma part *philosophon* et *philomathes* comme deux expressions quasi synonymes, en tout cas comme situées sur le même plan, comme le montrent à mon sens d'autres passages, par exemple *R.* IX, 581b10 (« Ainsi en l'appelant ami de la connaissance et philosophe, est-ce que nous l'appellerions comme il faut ? » Φιλομαθῆς δὴ καὶ φιλόσοφον καλοῦντες αὐτὸ κατὰ τρόπον ἂν καλοῦμεν;). Dans ces lignes du livre IX qui ont intégré la tripartition, ces deux qualités corrélatives sont rapportées à une même puissance de l'âme, la partie rationnelle.

21 Cela est indiqué dans les lignes citées ci-dessus par le fait que ce sont les verbes (*χαλεπαίνει/ἀσπάζεται*) qui portent la réaction affective à la teneur cognitive qui est, elle, portée par les adjectifs compléments d'objet (*ἀγνότα/γνώριμον*), comme me l'a fait remarquer A. Balansard.

Οὐ μόνον γε, ὦ φίλε, εἰκόσ, ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς του φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ συγγενές τε καὶ οἰκεῖον τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν.

Ὅρθῶς, ἔφη.

Ἦ οὖν οἰκειότερον σοφία τι ἀληθείας ἂν εὔροις;

Non seulement il est probable, dis-je, mais il est même absolument nécessaire que celui dont la nature aime passionnément un être chérisse tout ce qui est parent de, et apparenté à, l'objet de ses amours.

Effectivement, dit-il.

Or pourrais-tu trouver quelque chose de plus apparenté à la sagesse que la vérité ?

Ces lignes (*R.* VI 485c6-10) ont ceci de remarquable qu'elles articulent les deux dimensions de la notion d'*oikeion*. Elles passent du sens premier d'« apparenté » entendu comme « familial », qui rend raison de l'affection qui en est corrélative (on aime les parents ou familiers de l'être aimé) au sens ontologique de l'*oikeion*, suggérant un lien fondé dans la nature de l'objet, lorsque la métaphore est appliquée à cet être impersonnel qu'est la sagesse. Tout être épris éprouvera spontanément une affection et une attirance pour ce qui est en relation étroite avec celui ou celle qu'il aime. De la même manière, l'être épris de savoir ou de sagesse (*philosophos*) éprouvera un attachement à, et un désir pour, une propriété qui est intrinsèquement liée à l'objet de son amour, la vérité, puisque l'objet du savoir est toujours vrai (cf. *Grg.* 454d). Le philosophe sera donc naturellement disposé à chérir la vérité (τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν : *R.* VI 485c4), à la désirer le plus possible (ὄτι μάλιστα ὀρέγεσθαι : *R.* VI 485d4), et à détester le faux. Le livre IX tirera les conséquences de cette appropriation en faisant du plaisir de connaître le vrai le plaisir propre à la partie pensante de l'âme (*R.* IX 581b-e), plaisir qui tient à la possession de la connaissance sous ces différentes formes (voir *R.* IX 585c1).

Au livre II de la *République*, l'évocation du naturel philosophe a permis de confirmer qu'il existe en l'homme un attachement spontané à la connaissance, en en dégageant les conditions des certaines réactions affectives. Au livre III, ce sont ces réactions affectives (affection/hostilité) et conatives (tendre vers/ se détourner) repérées chez le chien de garde qu'il s'agit de susciter dans l'âme pré-rationnelle des gardiens, pour en exploiter les effets dans l'éducation morale. Voyons maintenant comment l'éducation première, qui prépare la sensibilité des gardiens à l'accueil des valeurs morales, instancie ces réactions affectives décelées dans le chien philosophe pour susciter et cultiver

l'attachement à la beauté.

Se familiariser avec la beauté, but de l'éducation musicale

L'éducation développée aux livres II et III a pour but de développer les deux tendances inhérentes à l'âme du gardien : la tendance ardente, vigoureuse, identifiée au naturel ardent, et la tendance douce, identifiée au naturel philosophe (*epi to thumoeides kai to philosophon*, R. III 411e6). Ces deux éléments, conçus comme les deux cordes d'un instrument, identifient deux tendances de l'âme qui se trouvent au fondement des deux vertus²², non encore nommées, d'*andreia* (courage), et de *sôphrosunê* (modération), dont la définition est donnée ensuite au livre IV²³. L'âme de celui qui possède les deux éléments harmonisés est en effet qualifiée dès le livre III de modérée (*sôphrôn* : R. III 410e10) et virile (*andreia* : R. III 410e10).

Si les deux disciplines fondamentales de l'éducation que sont musique et gymnastique s'adressent en fin de compte toutes deux à l'âme, c'est sur la musique que se concentrera le présent propos, puisque c'est elle qui a pour fonction de développer la sensibilité à la beauté, et par là d'éveiller la raison. Il est en effet essentiel de tempérer par la musique le naturel ardent, stimulé par la gymnastique et les soins donnés au corps (comme la bonne nourriture). Sans la pratique de la musique, on n'obtiendra en fin de compte qu'une âme sauvage et sourde au *logos* (Pl., R. III 411d1-5) :

[...] οὐκ εἶ τι καὶ ἐνήν αὐτοῦ φιλομαθὲς ἐν τῇ ψυχῇ, ἅτε οὔτε μαθήματος γεύομενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετίσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς, ἀσθενὲς τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίγνεται, ἅτε οὐκ ἐγειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον οὐδὲ διακαθαίρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ;

[...] Et s'il y avait en son âme un élément ami de la connaissance, étant donné qu'il ne goûte ni à la connaissance ni à aucune recherche, qu'il n'a pas part ni au discours ni au reste de l'art des Muses, est-ce que cet élément ne devient pas sans force, sourd et aveugle, vu qu'il n'est ni

22 Ce sont là deux tendances fondamentales du caractère, deux types du tempérament que Platon cherchera également à harmoniser dans le tissage du *Politique* (Plt. 306b-309b) ou encore dans les *Lois* (Lg. V 731b-d, VI 773b-d). Sur l'analogie de l'âme avec un instrument à cordes (R. III 411e4-412a2), voir Tordo-Rombaut, 2023, p. XXX.

23 Le courage est défini comme capacité à préserver l'opinion droite sur ce qui est à craindre ou non contre les affections pénibles et plaisantes (442c1-2), la modération comme amitié et accord entre les parties de l'âme, fondés sur l'opinion partagée que la raison doit gouverner (442c9-d2).

éveillé ni nourri et que ses perceptions ne sont pas non plus affinées ?

Cette description présente l'atrophie de l'élément épris de connaissance (*philomathes*) comme une fermeture au *logos*. Ce terme, notoirement difficile à traduire, signifie aussi bien la parole, le discours que la raison – autant de sens compatibles avec ces lignes. En effet, expliquent les lignes suivantes citées *infra* p. XXX, en l'absence de musique, on devient misologue (μισόλογος : R. III 411d7), ennemi du discours qu'on jugera inutile d'employer pour persuader autrui (R. III 411d8), mais aussi ennemi de la raison, en se fermant à toute connaissance²⁴. Cette atrophie de l'élément ami de la connaissance est dépeinte comme une privation de la perception, c'est-à-dire de la capacité de discriminer par les sens. Cette dernière notation s'explique, comme on va le voir, par le processus de l'éducation musicale qui doit rendre l'individu apte à discerner, tout d'abord perceptivement, la beauté, et par là, ensuite, la raison. Si ce sont bien des habitudes, et non pas un savoir, qui ont inculquées par cette première éducation, il n'en reste pas moins la musique prépare l'âme, par des moyens sensibles, à la réception et à l'acceptation des contenus rationnels, comme le montre le texte qui présente le résultat auquel doit parvenir l'éducation. Pl., R. III 401c4-402a4 :

[...] ἀλλ' ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵνα ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ, ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα;

Πολὺ γὰρ ἂν, ἔφη, κάλλιστα οὕτω τραφεῖεν.

Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὃ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα ἄπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τούναντίον; καὶ ὅτι αὐτῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξύτατ' ἂν

24 Un passage du livre IV confirme ainsi que l'éducation musicale développe en quelque sorte déjà l'élément rationnel sous la forme primitive de l'élément *philomathes* par des discours et des connaissances : « est-ce que donc, comme nous le disions, le mélange de musique et de gymnastique ne mettra pas <l'âme> en accord, tendant un élément et le nourrissant de beaux discours et de belles connaissances (τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν), relâchant l'autre en lui parlant avec douceur, le pacifiant par l'harmonie et le rythme ? Tout à fait, dit-il » (R. IV 441e8-442a3). Néanmoins, comme le montrera le livre VII (R. VII 522a-b, cité *infra* n. 32), cette première éducation de l'élément rationnel en reste au stade de l'habitude, procédant à partir des imitations correctement conduites, et n'accède pas à ce qu'on attend d'un savoir proprement dit, à savoir qu'il mette l'âme en communication avec l'intelligible. Sur la question de savoir dans quelle mesure la raison est éduquée par la première éducation, je renvoie à Wilburn 2021, p. 146 *sq.*, qui présente et discute les différentes interprétations.

αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεῖς ὡς ἔδει, καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλὸς τε καὶ ἀγαθός, τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὢν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφεῖς;

[...] mais faut-il chercher ces artisans qui sont capables, par leur bon naturel, de suivre à la trace la nature du beau et du gracieux (τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν), afin que les jeunes, comme s'ils séjournaient dans un lieu sain, tirent profit de tout leur environnement – environnement qui ne cesse d'exposer leur vue et leur ouïe à de belles œuvres comme une brise apportant la santé [401d] de lieux bénéfiques et qui les conduit dès la prime enfance, sans qu'ils s'en aperçoivent, à s'assimiler, à s'attacher et à s'accorder à la belle raison²⁵ ?

Ce serait, dit-il, de loin la plus belle façon de les élever.

Est-ce que donc, dis-je, Glaucon, l'éducation la plus importante se trouve dans la musique pour ces raisons : parce que le rythme et l'harmonie s'insinuent jusqu'aux tréfonds de l'âme, et l'affectent le plus efficacement, en lui apportant la grâce, et la rendent gracieuse [401e] si l'éducation est correcte, et sinon, le contraire, et aussi pour la raison suivante ? Tandis que des êtres déficients, des objets qui ne sont pas correctement fabriqués, ou des êtres vivants qui ne sont pas correctement développés, seraient perçus avec le plus d'acuité par celui qui a été élevé là-dedans²⁶ comme il le fallait, et il aurait donc raison d'y être hostile ; louant les belles choses, y prenant plaisir et les accueillant dans son âme, il en serait nourri²⁷ et [402a] deviendrait beau et bon, alors qu'il blâmerait et détesterait comme il faut ce qui est laid, dès sa jeunesse, avant d'être capable de recevoir la raison ; et une fois la raison venue, il l'accueillerait avec affection, la reconnaissant parce qu'il lui est apparenté, surtout lui qui a été élevé ainsi ?

Ce texte ressaisit l'effet attendu de l'éducation par la musique, à savoir préparer l'âme à la raison en aiguisant sa sensibilité à la beauté, comme en témoignent les nombreuses occurrences des termes *kalon/kalôs* dans cette page. Notons que cette éducation est d'abord de nature sensorielle : ce sont les sens de la vue et de l'ouïe (R. III 401c8) qui sont exposés à la beauté d'abord sous la forme des productions présentées à la jeunesse. La mention des artisans (R. III 401c4) renvoie aux peintres et

25 La traduction de *logos* est délicate (cf. Leroux 2002, p. 581-582 n. 105) : j'y reviens plus loin.

26 Voir Robin 1950, p. 957, « dans ce domaine », et le commentaire *ad. loc.* de Adam 1902, p. 167 : « *i.e.* ἐν μουσικῇ. »

27 Le texte platonicien me paraît jouer sur l'ambiguïté du sens de *trephô* (élever/nourrir). Si les autres occurrences du passage (τροφή : R. III 401d5, εἰάν τις ὀρθῶς τραφή : R. III 401e1, ὁ ἐκεῖ τραφεῖς : R. III 401e3, μάλιστα ὁ οὕτω τραφεῖς : R. III 402a2) renvoient à l'éducation, l'occurrence de R. III 401e5 me semble pouvoir être traduite par « nourrir », même si le verbe a ici une acception métaphorique, l'éducation étant une nourriture de l'âme. Voir aussi R. IV 442a1 cité note 22.

sculpteurs, mais aussi à l'ensemble des produits de l'artisanat (tissage, broderie, mobilier, architecture), dont la sélection sévère a été évoquée juste avant (R. III 401a-b). Loin de se limiter aux artefacts humains, la beauté et la grâce doivent également être manifestées par les êtres vivants dont la jeunesse est environnée (R. III 401a4, III 401e2). Tout l'environnement doit être sous contrôle, selon l'analogie avec une atmosphère salubre ou insalubre développée dans ces lignes, mettant en parallèle la contamination par un air vicié ou bénéfique et le caractère imperceptible de cette exposition (λανθάνη : R. III 401c8) qui nourrit l'individu et le modèle sans même qu'il en ait conscience²⁸. Cette éducation par imprégnation à la beauté, passant par une constante exposition visuelle et auditive, a beau être d'abord passive, elle développe chez l'individu ses capacités perceptives, le rendant capable de reconnaître le beau et le laid, le gracieux et le difforme. Or on se souvient que l'acuité perceptive est justement l'une des qualités que devait avoir le chien de garde (R. II 375a5), tandis que la privation d'éducation musicale entraîne précisément une altération de cette même capacité, à défaut de perceptions suffisamment affinées (R. III 411d5 cité *supra* p. XXX). Le propos concerne l'ensemble des productions techniques et des êtres naturels relevant de cette éducation par l'art des muses au sens large. Toutefois les effets de la musique au sens le plus strict y sont spécialement soulignés. En effet la musique a un effet spécifique sur les âmes en ce que ses propriétés – rythmes et harmonies – imprègnent davantage l'âme et ont un effet formateur ou déformateur plus direct et plus important²⁹.

Le deuxième point à souligner est que cette perception du beau s'accompagne de plaisir (χαίρων : R. III 401e4) et suscite une double réaction : l'une d'ordre cognitif, à savoir un jugement sous la forme de l'éloge (ἐπαινοῖ : R. III 401e4) et du blâme (ψέγοι : R. III 402a1) ; l'autre, qui nous intéresse davantage, est une réaction affective d'amour (φιλίαν : R. III 401d2) ou de haine (μισοῖ : R. III 402a2). L'affection a, par ailleurs, deux temps ou deux stades.

Dans un premier temps (R. III 401d1-3), l'effet de la beauté est d'entraîner une attirance qui pousse à une assimilation (εἰς ὁμοιότητά ... ἄγουσα : R. III 401d2-3). Ce processus est aussi décrit, dans la poursuite de l'analogie médicale et selon une métaphore constante chez Platon³⁰, comme ingestion

28 En écho à la théorie hippocratique qu'on trouve dans *Airs, Eaux, Lieux*, comme l'indique Gastaldi 2013, p. 46-47.

29 Cette capacité supérieure d'imprégnation, cette propension à influencer directement le caractère éthique par les mélodies et harmonies est également notée ensuite par Aristote dans le dernier livre de la *Politique* qui explique que la musique est, plus directement que les arts plastiques, représentation de sentiments moraux (Arist., *Pol.* VIII 1340a25-35).

30 Voir par exemple Pl., *Phdr.* 247d sur l'âme qui se nourrit de l'être en soi qu'elle peut contempler dans la plaine de la vérité. Adam 1902, p. 167 renvoie à Pl., *Phdr.* 248d.

d'une nourriture (τρέφοιτ' ἄν ἅπ' αὐτῶν : R. III 401e5) qui est à l'origine d'une transformation de l'être par assimilation de ses qualités (γίγνοιτο καλός τε κἀγαθός : R. III 402a1). C'est précisément la vertu de l'imitation que Platon cherche à exploiter dans l'éducation. L'âme cherche à ressembler à cette beauté qui l'attire, sous la forme du *kalos logos* (R. III 401d20), expression difficile à traduire et qui mérite qu'on s'y arrête car elle occupe dans ce passage une place stratégique. On peut en effet, me semble-t-il, légitimement hésiter entre la traduction de *logos* par « raison » et celle par « discours ». C'est dans le sens de « raison » que l'entendent la majorité des traducteurs. La suite du texte vient à l'appui de cette dernière option puisque les lignes finales (R. III 402a2-4) décrivent l'avènement de la raison. Mais on remarque que ces mêmes traducteurs sont alors généralement contraints d'utiliser une périphrase pour rendre cette expression en parlant de beauté de la raison³¹ car l'expression de « belle raison » est rare chez Platon, et elle a quelque chose de beaucoup moins usuel que « beau discours³² ». D'autres traducteurs³³ comprennent, eux, le *logos* comme « discours ». L'éducation musicale comprend effectivement des discours : ainsi, en R. VII 522a-b, est-il question des discours délivrés sous forme de mythes ou sous une forme plus véridique dans l'éducation musicale³⁴, même si, il est vrai, le terme est généralement au pluriel. Cette solution a cependant un coût, à savoir qu'elle conduit à traduire le même terme (*logos*) comme discours puis comme raison à quelques lignes d'intervalle (R. III 401d2 puis 402a2). Le passage évoqué *supra* p.XXX comporte une ambiguïté similaire sur le sens de *logos* : il y est question d'une âme qui n'a pas part au *logos* ni au reste de la musique (R. III 411d2 : οὔτε λόγου μετίσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς), cette dernière expression invitant plutôt à comprendre le *logos* non pas comme la faculté mais comme cette partie de l'éducation musicale qui passe par le discours. Mais la suite du propos montre qu'il est difficile de dissocier les deux sens de *logos* (raison, discours/parole)³⁵. Pl., R. III, 411d8-e3 :

31 Voir Leroux 2002, p. 189 : « la beauté de la raison », Reeve 2004, p. 84 : « the beauty of reason », Wilburn 2021, p. 154 « admirable reason. »

32 Je n'en ai trouvé qu'un autre exemple, et fortement ironique, à la fin du *Théétète* (Pl., *Tht.* 203d10) où le sens à attribuer à *logos* est par ailleurs une question notoirement difficile.

33 Par exemple Robin 1950, p. 956 : « la bonne parole. »

34 R. VII 522a2-b1 : « Serait-ce alors la musique dont nous avons parlé auparavant ? Mais il s'agissait, dit-il, du pendant de la gymnastique, si tu t'en souviens, éduquant les gardiens par des habitudes, en inculquant par l'harmonie une belle disposition, et non la science, et par le rythme un mouvement gracieux, et comportant dans ses paroles d'autres habitudes sœurs des précédentes, que ce soit dans tous les discours sous forme de mythes ou dans tous ceux qui étaient plus véridiques (ἐν τε τοῖς λόγοις ἕτερα τούτων ἀδελφὰ ἔθη ἅττα ἔχουσα, καὶ ὅσοι μυθώδεις τῶν λόγων καὶ ὅσοι ἀληθινώτεροι ἦσαν) ; mais il n'y avait en elle nulle connaissance menant vers le genre de choses que tu cherches. »

35 Sur l'articulation entre discours et raison dans l'éducation, voir Wilburn 2021, p. 159 : « Plato plausibly thinks that psychological engagement with speeches (*logoi*) during childhood, therefore, is a way of primitively exercising and nurturing what will eventually become reason (*logos*) in the soul, and hence of preparing it for its role in learning and the pursuit of wisdom. »

Μισόλογος δὴ οἶμαι ὁ τοιοῦτος γίγνεται καὶ ἄμουσος, καὶ πειθοῖ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται, βία δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται, καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῆ.

Je crois donc qu'un tel homme devient hostile au discours et étranger à la musique, et il n'a plus nul recours à la persuasion par les discours, mais obtient tout par la violence et la brutalité, comme une bête sauvage, et vit dans l'ignorance et la grossièreté, dépourvu du sens du rythme et de la grâce.

Dans ces lignes, l'hostilité au *logos*³⁶ s'entend comme hostilité à la fois à la raison et à l'usage de la parole, puisque le propos est complété par l'évocation d'un comportement brutal qui se passe de la médiation de la persuasion, n'ayant recours qu'à la force brutale pour parvenir à ses fins.

Revenons à notre texte de départ (R. III 401d20) : si l'éducation musicale conduit l'âme à s'assimiler au *kalos logos* entendu comme « belle raison », il faut garder à l'esprit que cette raison ne pourra être saisie comme telle qu'au terme de l'éducation musicale, comme l'indiquent les lignes finales (R. III 402a2-4). Lors de l'éducation de la sensibilité, la raison se donne d'abord à travers des contenus beaux, sous la forme des belles imitations et des beaux discours (mythes, chants ou ces *logoi* plus véridiques évoqués en R. VII 522a8) auxquels l'âme de l'enfant est exposée. Le texte présente ainsi sous forme continue ce qui peut apparaître au lecteur comme un saut : de l'habitude à la beauté, on passe à la reconnaissance de la raison, puisque ce n'est pas seulement la beauté que l'âme bien élevée accueille avec plaisir dans son âme, mais la raison elle-même.

En effet, dans un second temps, une fois la raison advenue, l'affection semble redoublée, sa source ne se limite pas au plaisir pris à la beauté et au désir de s'y assimiler. L'affection apparaît alors comme suscitée dans l'âme par le plaisir de la reconnaissance (R. III 402a3-4). Habituee à aimer et détester ce qu'il faut avant de disposer de la raison, l'âme bien éduquée va également ressentir un attachement pour la raison elle-même. Cette affection seconde est décrite aux lignes 402a3-4 par le recours au vocabulaire de l'apparement, *via* le substantif οἰκειότης (R. III 402a4). La raison est reconnue comme quelque chose de familier, et non comme un élément étranger, et elle est aimée en raison de cette familiarité même. Le verbe employé, ἀσπάζομαι (R. III 402a3) est un terme fort pour décrire une affection : ainsi est-il souvent employé dans des contextes amoureux³⁷. De plus il était

36 Le terme μισόλογος ne peut manquer d'évoquer le *Phédon* (Pl., *Phd.*, 89d-91e). Toutefois dans ce dernier dialogue, le terme y a selon moi une acception plus déterminée, liée à une expérience particulière (la déception suite à une confiance excessive dans les *logoi* au sens de discours argumentés, le contact répété avec l'antilogie), qui ne me paraît pas explicitement mobilisée ici. Le philosophe est par ailleurs, à l'opposé de l'homme décrit dans ces lignes du livre III, *philologos* (ami de la raison, des arguments) selon R. IX 582e9.

37 Dans le *Banquet*, Aristophane évoque l'affection pour sa moitié (ἀεὶ τὸ συγγενὲς ἀσπάζομενος : *Smp.* 192b4-5), puis Diotime évoque l'affection que l'âme féconde éprouve pour les beaux corps ou le beau corps uni à une belle âme, lesquels lui permettront de procréer (τά τε οὖν σώματα τὰ καλὰ [...] ἀσπάζεται : *Smp.* 209b5 ; ἀσπάζεται τὸ

justement employé en *République* II, 376a6 lors de la description du naturel philosophe pour qualifier la réaction affectueuse désintéressée du chien face à ce qu'il reconnaît comme familier. Cette description du processus et du résultat de l'éducation musicale réinvestit ainsi les deux éléments préalablement identifiés dans la description du naturel philosophe : l'élément de familiarité (αὐτὸν γνωρίζων δι' οικειότητα : R. III 402a3-4) et l'élément affectif (ἀσπάζοιτ' ἄν : R. III 402a3). Une fois la raison advenue, il y a reconnaissance, sur fond de familiarité, et cette reconnaissance est vecteur d'une affection, comme en suscite d'ordinaire ce qui est familier.

Joshua Wilburn (2021) a très justement mis en évidence les raisons pour lesquelles Platon mobilisait le champ lexical de l'apparentement dans les livres II et III de la *République*. Il souligne en effet que le langage de *République* III 401c-402a est strictement parallèle à la description du naturel du chien³⁸, et met en exergue la manière dont Platon exploite deux constats psychologiques³⁹ pour les mettre au service des buts de l'éducation pré-rationnelle.

Le premier constat réside dans le fait que les êtres humains ressentent spontanément de l'affection pour ce qui leur est apparenté (*oikeion*). Lorsqu'on est pris dans des relations familiales ou des relations de familiarité, on ressent de l'affection, de la *philia*. Or Platon s'était déjà employé dans le *Lysis* à élucider les conditions de *cette philia* pour ce qui est apparenté (*oikeion*). Ce dialogue met en évidence le fait que cette notion d'*oikeion* se trouve au cœur de la relation affective, d'abord lors du premier entretien avec Lysis lorsque Socrate déconstruit les affections familiales (*Ly.* 209a-210d⁴⁰). Dans cet entretien liminaire, Socrate entend montrer à Lysis que seule la sagesse s'avère un fondement légitime de l'affection : pour mériter l'affection de ses parents comme de tous ceux qui l'entourent, Lysis devra donc acquérir la seule chose qui le rende utile et apparenté aux autres, à

συναμφοτέρον : *Smp.* 209b7) ; dans la *République*, au livre III immédiatement après notre passage, Glaucon décrit le sentiment ressenti par l'homme correctement élevé pour qui un défaut physique chez la personne aimée n'entamera pas l'affection (ὥστε ἐθέλειν ἀσπάζεσθαι : R. III 402e1) qu'il lui voue si son âme est irréprochable ; et au livre V, le verbe est employé à propos de l'homme érotique à qui tous les jeunes gens « semblent dignes d'attention et d'affection » (R. V 474d7 : δοκοῦντες ἄξιοι εἶναι ἐπιμελείας τε καὶ τοῦ ἀσπάζεσθαι) et, quelques lignes plus loin, à propos des amateurs de vin « portés à chérir tout type de vin sous n'importe quel prétexte » (R. V 475a6 : πάντα οἶνον ἐπὶ πάσης προφάσεως ἀσπαζομένους).

38 Cf. Wilburn 2021, p. 155. Le présent propos prend appui sur les analyses développées dans l'ensemble du chapitre 6 de son ouvrage : « Musical and Gymnastic Education in the *Republic* ».

39 Cf. Wilburn 2021, p. 157.

40 Pour plus de développement sur ce déplacement de l'*oikeion*, signifiant la parenté de fait, vers une parenté fondée en nature au début du *Lysis*, je me permets de renvoyer à Murgier 2013, §23-25. L'importance de la notion d'*oikeion* dans le *Lysis* est bien dégagée par Joosse 2010. Wilburn 2021, p. 188 note également, à propos du courage, ce détournement platonicien du sens traditionnel de « protection des siens » (*oikeioi*) vers un sens plus fondé en nature, où *oikeion* renvoie non plus aux proches mais à la raison droite comme ce à quoi nos âmes sont par nature apparentées. Ces conclusions très justes me semblent plus généralement pouvoir être étendues à d'autres usages de la notion d'*oikeion* dans la *République* (voir Murgier 2017).

savoir la sagesse⁴¹. La notion d'*oikeion* réapparaît ensuite dans la toute fin du dialogue qui pointe dans l'apparenté (*oikeion*) l'objet commun de la *philia*, de l'*erôs* et de l'*epithumia* (*Ly.* 221d-222a), même si le dialogue se clôt sur une aporie, échouant à déterminer précisément ce en quoi consiste cet apparenté (*oikeion*) visé par les différentes formes de l'affection.

Le second constat psychologique exploité par Platon, selon J. Wilburn (p. 153) qui s'appuie sur un passage de *République* VI⁴², tient dans l'élément d'identification inhérent à l'affection : les êtres humains ont tendance à imiter ceux pour lesquels ils éprouvent de l'affection, et à partager leurs sentiments quand ils partagent leur existence.

Reste cependant à comprendre comment la familiarisation avec la beauté par imprégnation s'articule avec l'affection due au sentiment d'apparentement avec la raison⁴³. Tout se passe comme si le passage des instanciations sensibles du beau formant l'environnement sensoriel des futurs gardiens à l'expression rationnelle de la beauté dans les valeurs morales de l'autre perçues comme rationnelles se faisait sans solution de continuité. La suite immédiate des pages 401c-402a pourrait nous donner les moyens d'étayer cette continuité supposée. La capacité de discernement de la beauté cultivée par l'éducation musicale y est comparée, immédiatement après notre passage, à la reconnaissance des lettres de l'alphabet au sein des syllabes par celui qui sait lire. Cette reconnaissance est précisément décrite en termes perceptifs (*Pl., R.* III, 402b9-c8) :

Ἄρ' οὖν, ὃ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὓς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αἷ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόητα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μήτε ἐν μικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἴώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;

Est-ce que donc, comme je le dis, par les dieux, ainsi, nous ne serons pas même versés dans l'art des Muses, ni nous-mêmes ni non plus les gardiens dont nous disons que nous devons les éduquer, avant de pouvoir reconnaître les formes de la modération, du courage, de la générosité, de la magnanimité et de toutes les vertus qui en sont sœurs, ainsi que leurs contraires, partout où elles circulent, et avant de pouvoir les percevoir lorsqu'elles sont présentes au sein des êtres,

41 *Pl., Ly.* 210d : « Si donc tu deviens sage, mon enfant, tous seront des amis pour toi et tous te seront apparentés car tu seras utile et bon. Sinon, personne ne sera ton ami, ni ton père, ni ta mère, ni tes parents. » Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένη, ὃ παῖ, πάντες σοὶ φίλοι καὶ πάντες σοὶ οἰκεῖοι ἔσονται – χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσῃ –.

42 *R.* VI 500c5-6 « ou bien crois-tu qu'il y ait un moyen, pour qui fréquente ce qu'il admire, de ne pas l'imiter ? »

43 L'expression ambiguë de *kalos logos* (*R.* III 401d2) dont j'ai souligné la difficulté de traduction plus haut est peut-être aussi un marqueur de ce passage de la dimension esthétique de la beauté à la raison.

elles tout comme leurs images, sans dédaigner leurs expressions ni dans les petites ni dans les grandes choses, estimant au contraire que cela relève du même art et de la même pratique ?

Deux possibilités s'offrent à l'interprète. La mention des εἶδη (*R.* III 402c2) est en effet objet de débat : le terme a-t-il d'ores et déjà son sens ontologique, qui paraît appelé par la mention des images (εἰκόνας : *R.* III 402c6), quoique la doctrine des Formes ne soit pas encore introduite à ce stade de la *République* ? Si on interprète les formes des vertus dont il est question dans ce passage (τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ...) comme les formes intelligibles, la reconnaissance en question désignerait alors la capacité de discerner les incarnations sensibles de l'intelligible⁴⁴. La description de cette compétence qui ne néglige ni les petites ni les grandes choses n'est d'ailleurs pas sans rappeler les compétences du dialecticien invité à ne pas faire de hiérarchie infondée entre les choses⁴⁵, sans compter que le paradigme de la lecture des lettres de l'alphabet est souvent utilisé par Platon pour décrire les opérations de la dialectique⁴⁶. Cette interprétation a néanmoins l'inconvénient de brouiller le partage entre éducation esthétique et éducation intellectuelle, à base de mathématiques et de dialectique, qui est présentée au livre VII. En effet cela signifierait ou bien que l'éducation musicale n'est tout à fait accomplie qu'une fois que le gardien est devenu philosophe⁴⁷ et qu'il dispose de la compétence dialectique de discerner les Formes, ou bien que le gardien serait, à l'issue de l'éducation musicale, d'ores et déjà capable de reconnaître quelque chose comme des formes intelligibles, au moins celles des vertus. Or cela paraît contredit par la suite du cursus éducatif qui n'accorde une telle compétence qu'à la dialectique. Cette interprétation forte permet cependant d'identifier la reconnaissance de la beauté intelligible à une reconnaissance de la raison, dans la mesure où les Formes sont les objets naturels de la pensée, ce dont l'âme humaine, rationnelle, se nourrit⁴⁸.

On peut aussi opter pour une compréhension plus modeste de ce passage qui n'y voit pas une allusion aux Formes. Il s'agirait dès lors de mettre l'accent sur la capacité de reconnaître les différentes espèces des vertus ainsi que leurs images (le terme étant pris cette fois en un sens plus strict de reproduction artistique) au sein de différents supports (mélodies, récits, peintures ...) ⁴⁹. Cette interprétation déflationniste a pour elle de respecter les étapes du parcours éducatif en limitant

44 Voir la note de Leroux 2002, p. 582-583.

45 Voir *Pl.*, *Plt.* 266d.

46 Voir *Pl.*, *Plt.* 227e-278a.

47 Effectivement le naturel philosophe est guidé spontanément (αὐτοφύεζ), grâce à la mesure et la grâce conférée par l'éducation par les arts, jusqu'à la forme de chaque être (*R.* VI 486d9-11).

48 Voir *Pl.*, *Phd.* 79d.

49 Voir Adam 1905, p. 168.

la compétence de l'homme, même parfaitement élevé dans la musique, à une aptitude non encore dialectique, laquelle suppose le passage par le long entraînement mathématique. On comprendrait néanmoins en quoi, à l'issue de l'éducation musicale, capacité à reconnaître la raison d'un côté et capacité à discerner les vertus de l'autre coïncident, puisque les vertus morales sont des expressions de la raison⁵⁰.

Dans chacune de ces interprétations, ce passage met donc l'accent sur une continuité entre ces deux niveaux de la beauté, celui des images (sensibles) des vertus et celui, plus « abstrait » voire intelligible, de la beauté morale. Une telle capacité de perception du beau relèverait ainsi d'une seule et unique compétence, parce que le beau lui-même manifeste une nature unique (selon l'interprétation « univoque » du passage du sensible à l'intelligible), ou tout au moins, continue (selon l'interprétation « équivoque » du passage de l'esthétique au moral) entre ses expressions esthétiques et morales. L'individu parvenu au terme de l'éducation musicale saura effectuer ce va-et-vient entre les vertus et leurs images, entre ces différentes instanciations, sensibles ou rationnelles, de la beauté.

Cette continuité entre ces deux dimensions ou niveaux de la beauté fait certainement fond sur une ontologie sous-jacente puisque, d'une part, le beau constitue l'une des trois déterminations de l'idée du Bien, comme le développera le *Philèbe* 64e-65a, et que, d'autre part, comme le souligne aussi un passage ultérieur de la *République* (R. VI 486d-e), la vérité et la mesure, qui est l'un des facteurs de la beauté, sont apparentées⁵¹. De même, l'élucidation des plaisirs purs pris à des beaux objets, caractérisés par leur simplicité et leur non-relativité dans le *Philèbe* (51b-d), permet de dégager la détermination intrinsèque de tels objets⁵².

Sans pouvoir développer davantage dans le cadre de cet article ces points complexes, concluons sur l'idée que l'éducation musicale prépare l'âme à la raison en assurant un attachement affectif à la beauté qui pourra être poursuivie sous toutes ses formes. L'objectif de la page de *République* III 401c-402a nous paraît à présent dégagé. Platon entreprend d'utiliser la puissance affective de

50 Elles comportent un noyau cognitif sous la forme d'une opinion droite (pour le courage 430b, pour la modération 431e). Par ailleurs sous leur forme accomplie, proprement philosophique, c'est la *phronesis* qui en constitue le fondement (voir Pl., *Phd.* 69b).

51 Voir Pl., *Phlb.* 64e5-10 : « Voilà donc que, pour nous, la puissance du bien s'est réfugiée dans la nature du beau : en effet la mesure et la proportion (μετρίότης γὰρ καὶ συμμετρία) se trouvent faire naître partout la beauté et la vertu (κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ), n'est-ce pas ? Absolument. Et en vérité nous disions que la vérité leur était mêlée dans le mélange. » Et R. VI 486d : « Or penses-tu que la vérité (ἀλήθειαν) est parente de l'absence de mesure ou de la mesure (ἀμετρία ἢ ἢ συγγενὴ εἶναι ἢ ἔμμετρία) ? De la mesure. »

52 Le *Philèbe* est même plus radical que le livre III de la *République* en ce que la beauté susceptible de susciter un plaisir pur de la vue se limite aux figures géométriques et aux couleurs homogènes, même les êtres vivants et leurs représentations en sont exclus (*Phl.* 51c).

l'apparement social à travers la notion d'*oikeiôtês* pour rendre raison de ce qu'on pourrait appeler, pour reprendre le mot de Victor Goldschmidt (1985) à propos du système stoïcien, un « passage du même au même⁵³ » (p. 55), si on nous autorise un tel parallèle en dépit des différences manifestes qui séparent la pensée platonicienne et le système moniste des stoïciens, beaucoup plus continuiste. Le point de départ de ce passage a certes été préalablement épuré et soigneusement sélectionné par les éducateurs pour que soit garantie la continuité avec le point d'arrivée (la raison et les valeurs morales qu'elle exprime dans ses commandements), comme je l'ai rappelé au tout début de cet article. Si la reconnaissance de la raison est possible grâce à l'éducation esthétique, c'est en vertu de ce passage du beau sensible des artefacts et des corps au beau non sensible de la vertu morale qui n'en est qu'une autre déclinaison⁵⁴, sans que cette déclinaison implique de véritable rupture, ou d'arrachement violent similaire à celui qui est décrit dans l'allégorie de la caverne au livre VII de la *République*. Le beau possède ce pouvoir d'arrachement, magnifié par le *Banquet* et le *Phèdre* dans le cadre de la relation amoureuse vécue comme une initiation parce qu'elle peut mener, quasi directement, jusqu'à l'intelligible. L'éducation esthétique proposée dans la *République* n'a certes pas la puissance d'élévation ni la fulgurance de l'amour, mais le beau y conserve cette puissance d'élévation, à condition d'être soigneusement encadré par la sélection soignée de ses instanciations. L'éducation musicale permet une élévation imperceptible, continue et progressive vers la raison. Ce premier résultat de l'éducation de la sensibilité par le beau débouche sur un second : en éveillant correctement les sentiments de plaisir et de peine, l'éducation de la sensibilité prépare aussi à une seconde dimension de la vertu, à savoir l'accord des composantes non-rationnelles de l'âme avec sa composante rationnelle. C'est ce second volet que j'aimerais esquisser à présent, même s'il nous conduit à déborder le cadre des livres II et III.

De la préparation à la raison à l'accord avec la raison

Comme cela est souvent noté par les interprètes⁵⁵, la description du processus de l'éducation musicale du livre III de la *République* est reprise quasi littéralement au livre II des *Lois* (*Lg.* II 653b-c). Dans le contexte de ce dernier ouvrage, le poids donné à cette préparation de la partie

53 Voir Goldschmidt 1985, p. 55-60 sur « l'idée de passage ».

54 Cette continuité est également exprimée dans le *Banquet* à travers le discours de Diotime (*Smp.* 210a-d), lorsqu'on passe de la beauté des corps à la beauté des actions et des lois, par une épuration et une abstraction progressive, avant même d'en arriver à la forme intelligible du Beau en soi.

55 Voir les développements de Mouze 2006, p. 131-132 et les pages 119-124 sur la deuxième définition de l'éducation mettant l'accent sur l'éducation des affects. Si le beau n'est pas mentionné dans la définition citée, tout comme dans la *République*, l'éducation de la sensibilité se fait par l'exposition à la beauté.

irrationnelle de l'âme est souligné par le fait que ce processus de préparation à la vertu par habitude définit même au sens strict l'éducation. Celle-ci est conçue comme l'inculcation sous forme sensible, affective (peine, plaisir, amitié, haine), de la vertu aux jeunes âmes encore dépourvues de raison. Pl., *Lg.*, 653b1-6.

[...] παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγιγνομένην πρῶτον παισὶν ἀρετὴν· ἡδονὴ δὴ καὶ φιλία καὶ λύπη καὶ μῖσος ἂν ὀρθῶς ἐν ψυχῆς ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγον⁵⁶ λαμβάνειν, λαβόντων δὲ τὸν λόγον, συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ <τῷ>⁵⁷ ὀρθῶς εἰθίσθαι ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, αὕτη 'σθ' ἡ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετή, [...]

[...] j'appelle éducation la manière dont la vertu advient d'abord aux enfants ; si le plaisir, l'amitié, la douleur, la haine naissent correctement dans les âmes de ceux qui ne peuvent encore recevoir par la raison, une fois que ces derniers auront reçu la raison, leurs sentiments seront en accord avec la raison du fait d'avoir été correctement habitués par des habitudes convenables, et cet accord, c'est la vertu tout entière [...]

Une fois la raison advenue, les affections préalablement orientées se trouvent s'accorder avec celle-ci : on constate qu'on trouve dans ces lignes des formules strictement parallèles à celles du livre III de la *République*. Cependant les *Lois* franchissent un pas supplémentaire : cet accord constitue la vertu tout entière. Cette idée d'un « accord » entre les différents éléments de l'âme n'était pas explicitée dans notre passage de *République* III 401c-402c : il était simplement question d'un environnement sain qui poussait les jeunes âmes à s'accorder à la belle raison (συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ : R. III 401d2) et de la reconnaissance par l'âme correctement éduquée de son apparentement avec la raison.

Néanmoins nous savons que dans la *République* la notion de *sumphōnia* n'est pas absente, elle est au contraire centrale dans la vertu de modération (*sōphrosunē*) au livre IV de la *République*⁵⁸. Or la modération est précisément l'une des vertus qui est le but de l'éducation musicale (voir R. III 410e10). L'élaboration platonicienne de cette vertu au livre IV rompt avec l'acception traditionnelle (rappelée en R. III 389e1-2) de la modération comme obéissance aux supérieurs et maîtrise des plaisirs et désirs corporels, pour lui substituer une définition plus pacifique de la *sōphrosunē* comme accord (συμφωνίαν : R. IV 432a8) et harmonie (ἁρμονία τινί : R. IV 431e8) des parties entre elles. Pl., R. IV, 442c10-d3 :

56 En suivant la leçon d'Eusèbe, cf. Mouze 2006, p. 120, n. 120,

57 En reprenant une correction de Stallbaum d'après Mouze 2006, p. 121, n. 121.

58 Voir R. IV 430d-432b pour la définition au niveau politique, 442c-d pour la définition au niveau psychique.

[...] σώφρονα οὐ τῆ φιλία καὶ συμφωνία τῆ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῶ; [...]

[...] Est-ce qu'on ne qualifie pas quelqu'un de modéré du fait de l'amitié et de l'accord entre ces parties, lorsque celle qui commande et les deux qui sont commandées sont de la même opinion sur le fait que la partie rationnelle doit commander, et qu'elles n'entrent pas en dissension avec elle ? [...]

La définition de la modération obtenue en *République* IV met donc l'accent sur l'élément affectif (amitié/φιλία) et sur la dimension structurelle (accord/συμφωνία) de la relation entre les parties de l'âme entre lesquelles se trouve une hiérarchie. Cette hiérarchie est reconnue et acceptée, la conception platonicienne de la modération subsumant ainsi les deux aspects de la définition traditionnelle de la modération, dont celui de l'obéissance aux supérieurs évoqué en *R. III* 389e1-2. Or cet accord et cette amitié entre les parties de l'âme sont précisément ce que doit préparer l'éducation musicale⁵⁹, en agissant en particulier sur l'élément ardent (*thumoeides*), cible privilégiée de l'éducation première – non seulement gymnastique mais aussi musicale. Elle doit éduquer le *thumos* pour lui faire ressentir sa proximité avec la raison, le fait qu'il en est l'allié (σύμμαχον τῷ λόγῳ : *R. IV* 442b3 ; συμμαχεῖ τῷ δοκοῦντι δικάῳ : *R. IV* 440c8) ou l'auxiliaire naturel (ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει : *R. IV* 441a2-3), et ainsi le préparer à accepter cet ordre de l'âme impliquant soumission à la raison qui doit commander⁶⁰. Le fait que le *thumos* soit l'auxiliaire naturel de la raison le rend capable de reconnaître le bien-fondé d'une telle autorité. Si naturelle soit-elle, cette proximité avec la raison demande néanmoins impérativement à être cultivée, sans quoi l'âme devient sourde au *logos*, comme le décrivait le passage de *République* IV 441d cité précédemment p. XXX. La beauté constitue cet intermédiaire décisif, le chaînon entre les valeurs auxquelles le *thumos* réagit dans une âme correctement éduquée à aimer et désirer la beauté⁶¹, et la

59 L'aspect d'obéissance contenu dans la modération a été cultivé par l'éducation musicale, à travers les récits de soldats disciplinés et le refus de ceux rapportant des paroles insolentes (*R. III* 389e4-390a3, cité par Wilburn 2021, p. 152).

60 La sensibilité à la justice et à l'injustice notée en *R. IV* 439b9-d4 constitue un indice de son alliance naturelle avec la raison, comme le relève Wilburn 2021, p. 35. Ses pages 182-197 montrent en détail que le but de l'éducation première est de développer cette alliance du *thumos* avec la raison, en fournissant des motivations concordant avec les prescriptions de la raison contre le danger que représentent les appétits : « musical education makes sure that spirit consistently admires and honors the same people, actions, and things that reason judges good, and that spirit is both tame enough to recognize and respond to reason as *oikeion*, but also tough enough to fight off an *allogrion* appetite that challenges reason's authority » (p. 192-193).

61 Voir Wilburn 2021, p. 185 : « reason is familiar and recognizable because of its likeness or similarity to the admirable people and things to which the young's person *thumos* has grown accustomed – and indeed, because of its similarity to or kinship with the admirable person the youth themselves is becoming. As a result, spirit reacts to reason

raison dont il doit devenir, à l'issue d'une éducation réussie l'auxiliaire effectif et indéfectible.

Cet accord constitutif de la vertu de modération (*sôphrosunê*) est également crucial pour la définition de la justice, qui implique que chacune des parties de l'âme accomplisse sa tâche propre (Pl., *R.* IV 443d3-5) :

[...] ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, [...]

[...] ayant bien disposé ce qui est réellement propre, elle-même se commandant à elle-même, s'étant mise en ordre elle-même, devenu amie d'elle-même, et ayant harmonisé entre eux ses trois éléments [...]

Dans une âme ainsi bien ordonnée, chaque partie est assignée à la fonction qui lui correspond sans empiéter sur celle des autres, et le commandement de la partie rationnelle sur les autres est accepté sans résistance grâce à la vertu de modération. On peut attendre certains bénéfices émotionnels de cette harmonisation, qui seront décrits plus tard au livre IX à travers la mention des plaisirs propres (*oikeiai*) qu'éprouve chacune des parties de l'âme, si l'âme a été correctement éduquée à la vertu. La partie désirante (*epithumêtikon*) et la partie ardente (*thumoeides*), lorsqu'elles suivent la conduite de la raison, ont non seulement part à une forme (indirecte) de vérité, mais surtout elles peuvent jouir de plaisirs qui leur sont propres au sens où ils conviennent à leur nature. L'accomplissement par chaque partie de l'âme de sa tâche propre, l'obtention de l'objet propre de son désir suscitent donc chez chacune d'elles un plaisir propre (sur lequel Socrate cependant ne nous donne guère de détails). Pl., *R.* IX, 586d4-e3 :

Τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ· θαρροῦντες λέγωμεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδὲς καὶ τὸ φιλόνικον ὅσαι ἐπιθυμῖαι εἰσὶν, αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἃς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγῆται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἶόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθεία ἐπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκειάς, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον;

with the characteristic expressions of its response to the *oikeion*, such as gentleness, love, loyalty, honor, and obedience. » Voir aussi le parallèle qu'il établit p. 186 avec le passage de *R.* VII 538c-d concernant l'obéissance et le respect que suscitent les croyances acquises dans l'enfance, comparées à des parents, et que remet en cause l'expérience trop précoce d'une dialectique destructrice des valeurs. Comme le note Renaut 2014, p. 182-197, le *thumos* doit se comprendre comme une fonction de valorisation, qui tient les valeurs qu'il estime d'autre chose que de lui-même, de la raison ou de la société dans laquelle il vit.

Charlotte Murgier, Reconnaître et aimer la beauté dans l'éducation musicale des livres II-III de la République, in : *Actualités des études anciennes*, ISSN format électronique : 2492.864X, 15/03/2023, <https://reainfo.hypotheses.org/28390>.

Ἀλλὰ μὴν, ἔφη, οἰκειότατόν γε.

Eh bien, alors, dis-je, affirmerons-nous sans hésiter que lorsque ces désirs relatifs à l'élément ami du gain et à celui qui est ami de la victoire suivent la science et la raison, et poursuivent avec elles les plaisirs pour atteindre ceux vers lesquels la partie pensante les guide, ils auront alors accès aux plaisirs les plus vrais, et cela dans la mesure où ils sont capables d'en saisir de vrais, parce qu'ils suivent la vérité ? Ils auront ainsi accès aux plaisirs qui leur sont propres, s'il est vrai que ce qui est le bien suprême de chaque chose est également ce qui lui est le plus propre ?

En vérité, dit-il, c'est là ce qui lui est le plus propre.⁶²

Cette exploitation par Platon du contenu affectif de l'*oikeion* pour penser l'éducation à la beauté, à la raison, et par là à la vertu n'épuise certainement pas l'utilisation qui est faite de cette notion dans la *République*. Limitant mon propos à l'élucidation du processus de cette éducation par le beau, je dois laisser de côté un pan important du rôle joué par le sentiment d'appartenance tout au long de la *République*. La notion d'*oikeion* est en effet cruciale pour assurer l'unité affective de la cité et dépasser le risque de sédition et de querelles intestines. Elle est mobilisée pour régler le droit de la guerre au livre V en distinguant les manières de traiter les Grecs, peuples apparentés et parents (οἰκεῖον εἶναι καὶ συγγενές, R. V 470c2), des autres peuplades qui sont éloignées et étrangères (ὄθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον, R. V 470c3), lors des conflits. Mais c'est plus encore lorsque Socrate expose les bénéfices attendus de la communauté intégrale des biens, des femmes et des enfants chez les gardiens que le rôle politique joué par l'appartenance devient décisif. Il est destiné à rendre compte de l'attachement affectif des membres de la cité les uns avec les autres, alors que les racines de la division, l'attachement à ce qui est privé (propriétés ou famille), considéré comme à soi (*idion*), ont été extirpées. La division traditionnelle entre *oikeion* et *allogtrion*, qui distingue ce qui est à l'intérieur de l'*oikia* et ce qui lui demeure extérieur, subit alors une transformation profonde, la qualification d'*allogtrion* devenant inutile au sein de la cité parfaite qui n'est plus qu'une grande famille (463c-d). Le sentiment d'appartenance à une même famille, loin de disparaître, se voit élargi à l'ensemble de la communauté des gardiens vivant sous le régime de la communauté des biens et des personnes, dont Socrate attend des effets affectifs et moraux, à savoir l'inhibition de comportements accapareurs, injustes, irrespectueux, ou indifférents aux infortunes d'autrui. Dès lors, la suppression de l'intérêt privé (*idion*), avec la disparition de la cellule familiale traditionnelle,

62 Sur le bien comme « propre », « intime » et inaliénable voir aussi Arist., *EN* I 4, 1095b25-26 : « le bien est chose propre et dont nous conjecturons qu'il est difficile à nous enlever (τάγαθὸν δὲ οἰκεῖόν τι καὶ δυσσφαίρετον εἶναι μαντευόμεθα). » Dans ce passage, je me suis écartée de la traduction d'*oikeion* par « apparenté » pour opter pour celle par « propre », qui me semble appelée par la notion de « plaisir propre ». Cette notion, introduite ici par Platon, sera reprise pour être développée, sur la base d'une conception du plaisir radicalement différente, par Aristote au livre X chapitre 5 de l'*EN* avec la théorisation du « plaisir propre » à l'activité (*energeia*) de l'âme qu'il parachève.

n'implique nullement, bien au contraire, l'abolition du sentiment d'apparement, qui perdure dans la cité sous la forme d'une conviction sur ce qui est apparementé (*oikeion*), appartenant à une même famille (R. V 464d⁶³). Les dispositifs politiques platoniciens entreprennent ainsi de mettre à profit la force affective du sentiment d'*oikeiotês* pour assurer l'unité politique et l'amitié civique au sein de la cité⁶⁴. Si important soit cet aspect pour l'économie de la *République*, je ne peux ici que le mentionner sans le développer, étant donné qu'il déborde le cadre de mon propos centré sur les effets attendus de l'éducation musicale au livre III, à savoir une familiarisation avec la beauté débouchant sur un apparement avec la raison.

En conclusion, nous voyons maintenant plus précisément ce que signifie l'idée que l'éducation musicale travaille à faire reconnaître et aimer la beauté. L'unité et l'harmonie internes à l'âme sont obtenues par l'éducation de la partie irrationnelle de l'âme, ainsi préparée à adhérer au commandement de la raison avec lequel elle est déjà familiarisée grâce à l'unité ou la continuité des beaux objets suscitant son affection. Analysant le mécanisme psychologique présidant à cette assimilation à la beauté, à savoir l'affection ressentie pour ce qui est reconnu comme familier, apparementé à soi-même, Platon exploite la double dimension de l'apparement (*oikeiotês*) dans son volet affectif (l'affection pour les proches) et dans son volet ontologique (la parenté en nature, seconde direction qui sera développée et complexifiée par l'idée stoïcienne d'appropriation). Ce volet ontologique lui permet de suggérer un apparement de l'âme avec ce qui fait partie de sa nature, quoiqu'elle ne se développe que plus tard, à savoir la raison. Cette utilisation, ciblée, mais récurrente, du spectre sémantique de la notion d'*oikeion* lui permet de rendre raison de l'effet de reconnaissance inhérent à cette éducation à la raison. La page du livre III de la *République* (R. III 401c-402c) décrivant l'objectif de l'éducation musicale comme familiarisation avec le beau, transpose les effets affectifs de l'apparement au sein du complexe psychique pour décrire le résultat attendu de l'éducation de la sensibilité. Cette préparation à la raison, qui a lieu sous la

63 R. V 464c5-d5 Ἄρ' οὖν οὐχ, ὅπερ λέγω, τὰ τε πρόσθεν εἰρημένα καὶ τὰ νῦν λεγόμενα ἔτι μᾶλλον ἀπεργάζεται αὐτοῦς ἀληθινούς φύλακας, καὶ ποιεῖ μὴ διασπᾶν τὴν πόλιν τὸ ἐμὸν ὀνομάζοντας μὴ τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἄλλον ἄλλο, τὸν μὲν εἰς τὴν ἑαυτοῦ οἰκίαν ἔλκοντα ὅτι ἂν δύνῃται χωρὶς τῶν ἄλλων κτήσασθαι, τὸν δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ἑτέραν οὔσαν, καὶ γυναῖκά τε καὶ παῖδας ἑτέρους, ἡδονάς τε καὶ ἀλγηδόνας ἐμποιοῦντας ἰδίων ὄντων ἰδίας, ἀλλ' ἐνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου πέρι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας εἰς τὸ δυνατὸν ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι; Κομιδῆ μὲν οὖν, ἔφη.

« Eh bien est-ce que, comme je viens de le dire, à la fois ce qui a été dit auparavant et ce qui est dit à présent ne font pas d'eux, encore plus, des gardiens véritables, et ne les empêche pas de diviser la cité en appelant 'mien' non pas la même chose, mais l'un une chose, l'autre une autre, un tel attirant dans sa propre maison tout ce qu'il peut acquérir à l'écart d'autrui, tel autre dans une autre, sa maison à lui, chacun ayant une femme et des enfants différents, lesquels font de leurs souffrances et de leurs plaisirs des sentiments privés appartenant à des personnes privées ? Tandis que tous tendent vers la même chose par une unique conviction au sujet de ce qui leur est apparementé, et ressentent, autant que possible, les mêmes sentiments de peine et de plaisir ? – Tout à fait, dit-il. »

64 Cet autre aspect a été bien analysé par Wilburn 2021, p. 193-201, auquel je renvoie.

forme de la reconnaissance, est en même temps une préparation à l'accord, constitutif des vertus morales de modération et de justice qui supposent amitié des parties entre elles. L'apparement est interne à l'âme dont les éléments irrationnels reconnaissent la supériorité et la légitimité du commandement de la raison, lequel n'est pas ressenti comme étranger puisque la perception de la beauté les y a préparées. L'éducation morale a beau se faire par des moyens non rationnels, par le biais des habitudes, elle n'est pas qu'un conditionnement, elle doit bien préparer l'âme à la direction de la raison, même si tous les gardiens n'arriveront pas à son développement ultime qui demeure la saisie de l'intelligible⁶⁵.

Charlotte Murgier

65 Des versions préliminaires de ce propos ont été présentées lors de journées d'études à Nanterre Université (organisée par André Rehbinder) et Aix-Marseille Université (organisée par Anne Balansard). Je remercie vivement les organisateurs et les participants de ces journées pour leurs commentaires. La présente version a grandement bénéficié des suggestions et remarques critiques qui m'ont été faites par Anne Balansard et Ada Bronowski, qui ont toute ma reconnaissance pour leur aide si précieuse et si généreuse. Je remercie également les experts anonymes pour leurs utiles remarques critiques. Toutes les approximations et limitations de ce propos demeurent miennes.

Bibliographie

- ADAM James, *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905. https://archive.org/details/b24872428_0001
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1977.
- GASTALDI Silvia, « Poetry: *paideia* and *mimesis* », dans *The Painter of Constitutions. Selected Essays on Plato's Republic*, VEGETTI Mario, FERRARI Franco, LYNCH Tosca (dir.), Sankt Augustin, Akademia Verlag, 2013, p. 25-71.
- GOLDSCHMIDT Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1985.
- JOOSSE Albert, « On Belonging in Plato's *Lysis* », dans *Valuing Others in Classical Antiquity*, ROSEN Ralph, SLUITER Ineke (dir.), Leiden, Brill, 2010, p. 279-302.
- LEFEBVRE David, « La puissance politique du thumos en *Politiques VII 7* », dans *Politique d'Aristote. Famille, régimes, éducation*, BERMON Emmanuel, LAURAND Valéry, TERREL Jean (dir.), Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, p. 105-138.
- LEROUX Georges, Platon. *La République*, intr., trad., et notes, Paris, Flammarion, 2002.
- MOSS Jessica, « Art and ethical perspective: notes on the *kalon* in Plato's *Laws* », dans *Plato on Art and Beauty*, DENHAM Alison (dir.), New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 205-220.
- MOUZE Letitia, *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2006.
- MURGIER Charlotte, « La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*) », *Methodos*, 13, 2013. <https://doi.org/10.4000/methodos.3030>
- MURGIER Charlotte, « *Oikeion* and justice in Plato's *Republic* », *Pègè/Fons. Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción*, n° 2(1), 2017, p. 65-85.
- RENAUT Olivier, Platon. *La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues*, Paris, Vrin, 2014.
- ROBIN Léon, Platon. *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1950.
- TORDO-ROMBAUT Karine, « Le mélange de gymnastique et de musique, condition de l'harmonisation du *thumoeides* et du *philosophon* dans l'âme du gardien (*République* III 410b5-412b1) », 2023, p. XXX.
- WILBURN Joshua, *The Political Soul: Plato on Thumos, Spirited Motivation, and the City*, Oxford, Oxford University Press, 2021.