



PLATON : LA CITÉ JUSTE ET L'EXIGENCE D'UNE CRITIQUE DE L'ART

Dr Fatogoma SILUÉ,

Université Alassane Ouattara de Bouaké

INTRODUCTION

La politique et l'art sont deux thèmes inextricablement liés dans la pensée de Platon. C'est dire que sa philosophie politique dont l'épine dorsale est la théorisation d'un paradigme réalisable ne s'est point élaborée sans une réflexion sur l'art. En effet, l'activité de l'artiste, dans la mesure où elle s'exerce au sein de la cité, est susceptible d'exercer une influence sur le comportement des citoyens. C'est pourquoi, dans la recherche d'une cité vertueuse, c'est-à-dire d'une cité dont la vocation est de rendre les citoyens meilleurs, elle ne saurait être ignorée. Mais réfléchir sur l'art dans un contexte politique revient à s'interroger sur son rôle et surtout sur son statut dans la cité. Ainsi, en se fondant sur l'idée que la poésie est génératrice de mensonge et d'illusion, tout comme la peinture, l'on pourrait affirmer que Platon exclut les poètes, du moins les artistes de sa cité idéale¹. Mais une telle déclaration constitue-t-elle une interprétation juste de la pensée de Platon ? Autrement dit, la recherche platonicienne d'un vivre-ensemble juste et paisible exige-t-elle le rejet absolu de l'art ? Il nous semble plutôt que Platon, au regard de l'importance de l'art dans la cité, requiert un engagement véritable de celui-ci dans la formation civique et politique du citoyen. Pour lui, l'artiste est un auxiliaire du politique. De ce point de vue, dans ses productions, il ne doit point ramer à contre courant de la fin assignée au politique : savoir rendre les citoyens vertueux. Telle est la position qui sera défendue dans notre analyse.

Notre intention fondatrice est de montrer le fondement socio-politique de la critique platonicienne de l'art. Si l'art, expression de la culture humaine, est devenu une activité indispensable, son déploiement au sein de la cité ne doit pas être abandonné à la fantaisie de ceux qui le pratiquent. L'art est une activité qui pénètre dans l'âme, influence le comportement de l'homme et a ainsi un impact sur la dynamique de la société. C'est pourquoi son examen s'impose au philosophe qui, rappelons-le, est à la recherche d'un ordre politique juste. Dans cette perspective, nous présenterons l'espérance platonicienne d'une société nouvelle et vertueuse et ensuite, nous démontrerons que cette espérance est ce qui légitime sa critique de l'art qui doit être au service de la formation citoyenne.

I- LES CARACTÉRISTIQUES DE LA CITÉ JUSTE

Nous le savons, Platon fut profondément déçu de la gestion politique de la cité dans laquelle il vivait. C'est pourquoi, pour remédier à sa décadence, il entreprit la recherche d'un modèle. Ainsi, dans cette partie, nous présenterons les caractéristiques de sa cité idéale dans laquelle doit régner le philosophe-roi.

¹ Dans son ouvrage *La philosophie de l'art*, Jean Lacoste soutient cette idée en déclarant que « si la philosophie de l'art commence avec Platon, elle commence, paradoxalement, par une condamnation des beaux-arts et de la poésie ».

I-1 : LES VERTUS DE LA CITÉ PARADIGMATIQUE

Dans *La République*, le sophiste Thrasymaque, soucieux de décrire le fonctionnement réel de la politique déclare que « tout gouvernement institue les lois selon son intérêt propre, la démocratie institue des lois démocratiques, la tyrannie, des lois tyranniques, et ainsi pour les autres régimes politiques. Une fois les lois instituées, ils proclament juste pour les gouvernés ce qui de fait correspond à leur propre intérêt, et si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme violateur de la loi et auteur d'une injustice. Voilà donc (...) ce que je soutiens : dans toutes les cités, le juste est la même chose, c'est l'intérêt du gouvernement en place »². À partir de cette réflexion du sophiste, il est aisé à comprendre que l'enjeu de la démarche dialectique adoptée par Platon fut de démontrer que, contrairement à la pensée des sophistes, l'ordre politique juste ne se résume pas à un rapport de force. Il est une réalité, une idée qui, comme les autres idées, échappe aux opinions contradictoires et fugaces des sophistes. C'est pourquoi, « tout en restant sur le même terrain que Thrasymaque, celui de la politique et de l'histoire, Socrate passe de l'existence à l'essence »³. Cette démarche vise à dévoiler l'essence du politique et à en faire primordialement un objet du savoir et non de la simple pratique. Michel-Pierre Edmond, dans son ouvrage consacré au philosophe-roi, résume de fort belle manière cette idée en écrivant : « La démiurgie politique ne consiste donc pas à fonder dans le devenir un ordre politique juste mais à en faire l'objet d'un savoir, objet qui devient l'équivalent d'une idée »⁴. La recherche de cette idée est ce qui permet au dialecticien de passer de l'existence à l'essence et de définir les caractéristiques de la cité idéale.

Achevant la construction de sa cité idéale, Platon déclare qu'elle est absolument excellente. Ce qui à ses yeux signifie qu'elle est un condensé des vertus indispensables à toute existence paisible et heureuse. Il s'agit des vertus cardinales de la sagesse, du courage, de la modération et de la justice. Il précise : « je pense que notre cité, si vraiment elle a été correctement fondée, sera absolument excellente. (...) Dès lors, manifestement, elle est sage, courageuse, modérée et juste »⁵. L'examen de ces vertus s'offre à nous comme une exigence d'intelligibilité.

La sagesse dont parle Platon est l'autre nom de la prudence. Dans la cité idéale, cette vertu est le propre de la classe dirigeante. Semblable à un gouvernail qui conduit l'ensemble du navire, sa fonction est de délibérer sur les questions relatives à la cité entière. Sa responsabilité est donc énorme car de sa délibération dépend le sort de toute la cité. C'est pourquoi chez Platon, le choix des membres de cette classe ne doit point être abandonné aux lubies d'un tirage au sort. L'exercice d'une telle fonction exige une compétence intellectuelle qui ne s'acquiert que par un long processus de formation qui inclut plusieurs sciences et qui, en définitive, conduit à la contemplation du Bien. Il n'y a point de sagesse sans primordialement cette contemplation du Bien et secondairement une vie réglée selon le Bien. La sagesse est donc la connaissance suprême incarnée par le groupe restreint des dirigeants. Ce qui revient à dire que c'est « en fonction du savoir particulier qui réside en lui et

² Platon, *La République*, in *Platon : Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 338 e - 339a

³ Alexandre (M.), *lecture de Platon*, Paris, Bordas/Mouton, 1968, p. 153

⁴ Edmond (M.-P.), *le philosophe-roi : Platon et la politique*, Paris, Payot-Rivages, 2006, p. 51

⁵ Platon, *La République*, 427 e, op. cit.

fait de lui la partie qui supervise et qui dirige, que la cité fondée en accord avec la nature serait sage dans sa totalité »⁶.

Quant au courage encore appelé le *thumos*, il est la vertu des auxiliaires des dirigeants : les défenseurs de la cité. En effet, l'attitude de ceux-ci est le critère à partir duquel l'on juge courageuse ou lâche une cité. Platon écrit : « Ainsi donc, une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle et qui assure la préservation, en toute circonstance, du jugement concernant les choses qu'il faut craindre, jugement qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telle dans l'éducation »⁷. De cette pensée, l'on peut retenir que le courage est le pouvoir de préserver ce qui, dans la cité, est à craindre et ce qui est à oser. L'idée de préservation qui apparaît ici doit être comprise dans le sens du maintien du jugement droit indépendamment de la fortune des circonstances. Le courage est avant tout au service de la raison qui délibère. Ce qui signifie que son rôle est de défendre les prescriptions de la raison : c'est la sérénité du cœur qui ne se laisse point troubler par les désirs et les passions mais demeure soumis à la souveraine raison qui, seule, définit les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas.

Au sujet de la tempérance, Platon écrit : « Autant qu'on puisse l'entrevoir de notre position, la modération semble constituer un certain accord, une harmonie, plus que les vertus précédentes »⁸. L'idée d'accord ou d'harmonie qu'exprime le philosophe pour définir la tempérance présuppose l'existence de deux éléments distincts voire contradictoires qui, virtuellement, sont en conflit ou en opposition constante. Il s'agit de l'élément meilleur à savoir l'intellect et l'élément moins bon qui n'est autre que l'ensemble des désirs et des plaisirs qui font la guerre à la raison. L'harmonie s'obtient alors par la domination de l'élément meilleur sur l'élément moins bon. Ce qui, en d'autres termes, signifie que s'il est vrai que l'homme ne peut se priver de désirs, ceux-ci ne doivent point pour autant l'emporter sur la raison. Se laisser dominer par les plaisirs, c'est être intempérant.

Les trois premières vertus conduisent le philosophe à l'analyse de la vertu par laquelle « la cité participe encore davantage à la vertu »⁹. Ce qui revient à dire que les vertus déjà analysées sont certes nécessaires mais insuffisantes à rendre la cité excellente. Platon est en quête de l'excellence. C'est pourquoi s'impose à lui l'examen de la vertu qui confère aux autres leur sens et leur force de se maintenir. Cette vertu qui « procure à toutes les autres le pouvoir qui les fait advenir et, une fois advenues, elle leur procure la force de se maintenir aussi longtemps qu'elle subsiste au sein de la cité »¹⁰ n'est autre que la justice. On le voit, la justice est condescendante car elle a deux effets substantiels sur les autres vertus. Premièrement, c'est elle qui a le pouvoir de les faire advenir et secondairement, elle est la condition de leur préservation dans la cité. Dans le philosophe de Platon, cela signifie que la cité ne peut être sage, courageuse et tempérante que s'il y règne la justice. Ce principe d'ordre qui engendre l'harmonie et l'unicité de la cité consiste pour chaque individu ou chaque classe à occuper sa place et à exercer sa fonction propre. Explicitant cette conception

⁶ Platon, *La République*, 428 e, op. cit.

⁷ Platon, *La République*, 429 b-c, op. cit.

⁸ Ibidem, 430 c

⁹ Ibidem, 432 b

¹⁰ Ibidem, 433 b

platonicienne de la justice, Jean-Marc Piotte écrit : « La justice est cette qualité de chaque classe de faire la besogne qui est la sienne et non d'être un touche-à-tout. Comme chaque fonction de l'âme dans l'individu, chaque individu doit accomplir la seule tâche à laquelle sa nature le prédispose. À l'égalité arithmétique prônée par les partisans de la démocratie, Platon oppose l'égalité géométrique, l'égalité proportionnelle à la nature, la fonction, la vertu de chaque classe. À chaque classe son devoir et son dû afin que la justice soit réalisée au sein de l'État »¹¹.

I-2 : LE RÈGNE DE LA PHILOSOPHIE

La définition platonicienne de la justice induit un ordre qui consiste en une répartition des tâches. À travers cette définition, Platon critique non seulement le cumul des tâches mais aussi l'inversion de celles-ci. Pour lui, toute « dispersion dans une multiplicité de tâches au sein des trois classes de la cité, cette inversion des tâches les unes avec les autres constituent donc le plus grand tort pour la cité, et c'est tout à fait à bon droit qu'on les jugerait comme une calamité extrême »¹². Préserver la cité de la décadence revient à la préserver du désordre entendu au sens de l'usurpation de fonction ou de l'empiètement sur une fonction qui n'est pas sienne. La cité juste est alors semblable à une pyramide dont le sommet qui dirige est occupé par la classe des philosophes : c'est l'idée du philosophe-roi qui, selon Platon, est la condition *sine qua non* de l'excellence des cités. Dans le livre V de *La République*, il exprime cette idée en ces termes : « À moins que, (...) les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie ; à moins que les naturels nombreux de ceux qui à présent se tournent séparément vers l'un et vers l'autre n'en soient empêchés de force, il n'y aura pas (...) de terme aux maux des cités ni, (...) à ceux du genre humain »¹³. Précisons que dans la *Lettre VII*, cette idée est reprise presque dans les mêmes termes.

De cette thèse centrale qui traduit éloquemment l'espérance politique de Platon, nous retiendrons que la cité idéale ne peut être actualisée que par le philosophe-roi, c'est-à-dire par le philosophe qui consent à assumer sa responsabilité politique ou par le roi-philosophe qui n'est autre que le roi qui se convertit à la véritable philosophie. En effet, seul le philosophe, parvenu au terme de sa formation intellectuelle est capable de contempler le souverain Bien, cette lumière qui l'illumine et qui lui permet de voir désormais distinctement les réalités en soi et de les reproduire dans le monde sensible. C'est pourquoi, pour Platon, le philosophe est un démiurge. Cette notion (démiurge) mérite d'être précisée.

Dans son *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande définit cette notion comme le terme par lequel Platon, dans le *Timée*, désigne le dieu fabricant de l'univers. Plus loin, il précise que Platon distingue le démiurge ou fabricant suprême qui fait lui-même l'Âme du monde, des dieux inférieurs créés par lui, et chargés de la création des êtres mortels. De cette définition, nous retiendrons que la notion de démiurge est intimement liée à celle de fabrication ou de production. Le démiurge est un artisan. Mais s'il y a un démiurge suprême qui serait l'artisan des

¹¹ Piotte (J.-M.), *les grands penseurs du monde occidental : l'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 1997, p. 19

¹² Platon, *La République*, 433 a-c, op. cit.

¹³ Ibidem, 473c-d

formes intelligibles, l'enjeu de la formation du philosophe est de le rendre semblable à cet artisan suprême pour, à son tour, introduire ordre et mesure dans le monde sensible. Le philosophe devient dès lors un médiateur entre le monde intelligible et le monde sensible. Plus précisément, sa responsabilité est de construire, sinon de reproduire, les yeux rivés sur le monde intelligible, l'ordre politique juste qui permet de mettre un terme aux maux du genre humain.

Cette thèse de Platon qui ne valorise la philosophie que par son implication dans la gestion politique de la cité a été édulcorée par le néoplatonisme de Plotin et la tradition chrétienne qui ont tenté de réduire le platonisme à une simple contemplation des idées. Avec cette tradition, le platonisme est désormais perçu « comme une philosophie de la pure théorisation, une philosophie qui voit les choses du point de vue exclusivement des idées sans le moindre souci de l'action pratique »¹⁴. Une telle lecture qui « gomme le retour du philosophe dans la caverne »¹⁵, mérite d'être réévaluée car, dans la philosophie de Platon, il n'y a point de rupture entre la vie contemplative ou l'activité philosophique et l'action pratique ou encore l'activité politique. Mieux, la grande affaire du philosophe, selon Platon, c'est la politique. À ce titre, il n'est pas faux d'affirmer avec Soro David Musa qu'« Au cœur de la théorie des idées de Platon se trouve le souci pratique. Jamais Platon ne semble considérer la théorie comme en rupture avec l'action. La théorie apparaît comme la source de l'action efficace »¹⁶.

Le philosophe platonicien, guidé par le souci de l'action pratique, a l'impérieux devoir de retourner dans la caverne pour y fonder un ordre politique juste. Ainsi, de retour dans la caverne, la tâche qui lui incombe est de contribuer à rendre ses concitoyens meilleurs ou encore de les rendre justes. Aussi doit-il entreprendre d'examiner toutes les activités qui se rapportent à l'éducation. De là surgit la question de l'art que nous aborderons dans notre chapitre suivant.

II- LE STATUT DE L'ART DANS LA CITÉ VERTUEUSE

Dans *La République*, l'art est d'emblée considéré comme une activité qui n'est pas nécessaire. Mais, dans la mesure où l'on ne saurait l'extirper de la vie sociale, il convient alors de l'examiner et de lui conférer un statut.

II-1 : DU NÉCESSAIRE EXAMEN DE L'ART DANS LA CITÉ

La dialectique descendante de Platon signifie que le philosophe, parvenu au faite de sa formation philosophique et à la contemplation du Bien a l'impérieux devoir de redescendre dans la caverne pour y établir l'ordre politique juste et servir de guide à ses concitoyens. Ici, l'expression « servir de guide » doit se comprendre en un sens double. Il s'agit premièrement d'éclairer les citoyens sur le caractère illusoire de ce qu'ils observent dans la caverne et secondairement de veiller à les en détourner en leur enseignant les valeurs du monde intelligible. Cette tâche qui incombe au philosophe n'est autre que ce que l'on nomme l'éducation. Ainsi, nous pouvons dire que l'éducation dans le penser de Platon consiste en une conversion de l'âme. La perfectibilité, dira Jean-Jacques Rousseau, est la caractéristique essentielle de l'homme. Certes, la vie de la caverne représente la

¹⁴ Soro (D. M.), *Deux philosophes de l'action pratique : Platon et Descartes*, Abidjan, BALAFONS, 2010, p. 13

¹⁵ Edmond (M.-P.), op. cit., p.10

¹⁶ Soro (D. M.), op. cit., p. 24

nature première de l'homme, mais elle est une vie indigne de lui. L'être humain ne doit point se contenter d'une telle vie. Il est un être moral et son effort doit consister à tendre vers le bien. C'est en ce sens qu'il convient de comprendre la déclaration suivante de Socrate : « l'important (pour un homme) n'est pas de vivre, mais de vivre dans le bien »¹⁷. Ce qui revient à dire que tout être humain doit désirer ce qui l'élève au dessus de sa nature première. Plus précisément, il doit rechercher ce qui l'ennoblit, savoir le bien.

Si le bien ennoblit l'être humain, sa recherche, de même que sa découverte ne sont pas spontanées. Elles doivent alors être suscitées. Dans le langage platonicien, cela a le sens de veiller sur les activités surtout éducatives qui se pratiquent dans la cité. Si Socrate a été condamné par les athéniens parce qu'ils lui reprochaient de corrompre la jeunesse par son activité, cela signifie qu'ils admettent que certaines activités ont une influence sur l'homme, notamment les jeunes âmes. C'est pourquoi, dans la cité qu'il fonde et que le philosophe doit diriger, Platon fait passer au crible de la raison critique toutes les activités qui s'y mènent. Par cette démarche, il s'agit pour lui d'introduire ordre et discipline dans la cité mais aussi de veiller à ce que cet ordre ne souffre d'aucune perturbation. Cela justifie sa réflexion sur l'art.

Dans sa première approche de l'art, Platon affirme qu'il s'agit d'une activité dont on pourrait faire l'économie. Il écrit : « il convient dès lors d'agrandir encore la cité. Car cette cité que nous avons décrite – la cité saine – ne suffit plus ; il faut la remplir d'une multitude de gens, en la faisant croître du nombre de ceux qui ne concourent dans les cités à rien de nécessaire, comme par exemple les chasseurs en tout genre, les imitateurs, c'est-à-dire le grand nombre de ceux qui s'appliquent aux dessins et aux couleurs, et aussi la foule de ceux qui les entourent, les rhapsodes, les acteurs, les choreutes, les entrepreneurs, les fabricants d'accessoires de toutes sortes, et notamment de ce qui concerne la toilette des femmes »¹⁸. Il n'est pas inconvenant de considérer ce texte comme un préambule à la critique platonicienne de l'art. Tout part de là. En effet, si l'art est une activité non nécessaire, il peut néanmoins se faire accepter par son utilité. Ainsi, Platon pose la question de l'utilité de l'art qui doit se comprendre dans le sens de sa contribution à l'éducation des citoyens. Cette question sera examinée à partir de l'analyse critique des écrits des poètes et particulièrement de ceux d'Homère.

Au sujet de ce poète, Jaeger, dans son ouvrage *Paideia*, nous apprend qu'il était considéré comme l'éducateur de la Grèce. En effet, ses écrits servaient de cadre de référence à l'éducation des athéniens : « ses poèmes sont d'abord récités et chantés, puis ses textes, une fois codifiés, sont lus et expliqués dans les écoles de l'époque classique et font aussi l'objet de lectures publiques suivies d'exégèse, comme le métier d'aède en fait foi »¹⁹. Homère était l'icône du programme éducatif des athéniens. Cette valorisation de la poésie ne va pas sans poser la question du statut de la philosophie. En effet, si l'art à travers les écrits d'Homère constitue la source de l'éducation des

¹⁷ Platon, *Criton*, in *Platon : Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 48 b

¹⁸ Platon, *La République*, 373 b-c, op. cit.

¹⁹ Henri Joly, *le renversement platonicien : logos, epistèmè, Polis*, Paris, Vrin, 1974, p. 219



grecs, que devient alors la philosophie ; cette activité nouvelle qui, elle aussi, « se constitue comme une école pour la pensée »²⁰ ?

Le moins que l'on puisse dire est qu'avec la naissance de la philosophie, les écrits d'Homère et des autres poètes seront désormais soumis au crible de la raison critique. Il y a là une volonté de dédivinisation du poète. Ce qui nous autorise à affirmer que la critique platonicienne des écrits d'Homère vise à « casser l'homérosophie », selon l'expression de Michel-Pierre Edmond. En effet, dans une Grèce qui ne « jure » que par les écrits de ce célèbre poète, le philosophe ose rompre avec la tradition. Cette rupture en elle-même se perçoit comme le signe indéniable d'un conflit entre l'art et la philosophie. Le mérite de Platon est de l'avoir mis au jour. Dans son exégèse, Michel-Pierre Edmond précise : « s'il y eut pour Nietzsche un « problème de Socrate », il y eut pour Platon un « problème d'Homère ». Le grand mérite de Platon est d'avoir mis au jour l'existence d'un conflit, mieux, d'un différend entre l'art et la philosophie, d'avoir montré pourquoi il est inévitable »²¹.

La philosophie et l'art ne peuvent s'ignorer. En effet, dans la perspective platonicienne, le philosophe ne peut raisonnablement assumer sa responsabilité politique de fonder un ordre politique juste en ignorant royalement l'art, c'est-à-dire cette activité qui constituait le socle de l'éducation des jeunes athéniens. C'est dire qu'en raison de son implication dans l'éducation des âmes et de l'importance des sujets qu'il aborde, l'art ne saurait être exclu des activités qui méritent d'être examinées. Situait l'importance des sujets, le disciple de Socrate déclare qu'il s'agit des « choses humaines qui se rapportent à la vertu et au vice, et même les choses divines »²². Plus précisément, il s'agit de sujets tels que « les guerres, le commandement des armées, l'administration des cités et au sujet de l'être humain, l'éducation »²³. De là, nous pouvons soutenir que la critique platonicienne de l'art doit se comprendre comme une critique de sa fonction éducative. Le programme éducatif du philosophe-roi élaboré par Platon signifie que l'éducation ne ressortit plus uniquement au domaine de l'art. Désormais, la philosophie se constitue comme une rivale de l'art et cherche à fonder un nouvel ordre par le biais de l'intellect. Franc Morandi précise à ce sujet : « la philosophie, fondant sa confiance en la force de l'intellect, se constitue comme une école pour la pensée. Platon instaure le monde des « idées », fondateur de l'ordre intellectuel, moral et politique »²⁴. Cette fonction du monde des idées décrite par Franc Morandi est ce qui met en concurrence, sinon en conflit l'art et la philosophie.

Selon Michel-Pierre Edmond, deux raisons fondamentales résument le conflit entre les deux disciplines. Premièrement, « le conflit avec le poète est inévitable parce que poètes et philosophes ont quelque chose en commun. À l'instar des dialecticiens, les poètes ont recours au langage, au logos »²⁵. Secondairement « les uns et les autres prétendent parler de la réalité dans sa totalité : de la paix, de la guerre, des relations bonnes ou mauvaises entre les hommes, des rapports qu'entretiennent les dieux entre eux et avec les êtres humains (Ion), de l'administration des cités et de l'éducation des hommes (La République), des choses passées, présentes et à venir »²⁶. Ces deux

²⁰ Franc Morandi, *la philosophie de l'éducation*, Paris, Nathan / HER, 2000, p. 41

²¹ Edmond (M.-P.), op. cit., p. 149

²² Platon, *La République*, 598 e, op. cit.

²³ Ibidem, 599 c

²⁴ Franc Morandi, op. cit., p. 41

²⁵ Edmond (M.-P.), op. cit., p. 151

²⁶ Edmond (M.-P.), op. cit., p. 151



raisons évoquées par Edmond conduisent Platon à un choix. Il s'agit pour lui de choisir « comme entre la vérité et le mensonge »²⁷. Le choix de la vérité qui s'impose au philosophe conduit à une réforme de l'art.

II-2 : LA RÉFORME ET LA CONTRIBUTION DE L'ART À LA FORMATION CITOYENNE

L'ordre politique juste idéalement construit par Platon n'est pas en lui-même une fin en soi. Il est un moyen d'éducation. Ce qui, dans la pensée du philosophe, signifie qu'il doit contribuer à rendre les citoyens meilleurs ou vertueux. Ainsi, toutes les activités qui ont trait à l'éducation doivent de manière synergique tendre à la réalisation de ce but. De ce point de vue, la poésie et par ricochet l'art ne peuvent être acceptés dans la cité idéale que dans la mesure où ils contribuent à la réalisation de ce but. Nous pouvons dès lors affirmer que si l'art n'est pas de prime abord une activité nécessaire, il peut tout au moins être admis dans la cité en raison de son utilité. Le philosophe parle à ce sujet d'une mutation de l'art en « une activité sérieuse »²⁸.

La pensée de Platon semble avoir connu une inflexion significative. D'une critique radicale qui a souvent été interprétée comme un rejet absolu des artistes, il finit par admettre l'utilité de l'art. L'art peut en effet être utile. Ainsi, les artistes peuvent retourner dans la cité idéale en transfigurant leurs œuvres. Plus précisément, ils doivent, à l'agréable, adjoindre l'utile dans leurs œuvres. C'est en ce sens que pour Platon, le discours qui doit justifier le retour et l'acceptabilité de la poésie dans la cité doit viser à « démontrer qu'elle n'est pas seulement agréable, mais également utile pour les constitutions politiques et pour la vie humaine »²⁹. Joindre l'utile à l'agréable ; ce principe qui doit présider au retour de la poésie dans la cité idéale présuppose une conscience éveillée et vigilante. C'est pourquoi, face aux admirateurs d'Homère, Platon affirme qu'il faut demeurer vigilant, avoir la conscience critique éveillée pour éviter une homérophylie avilissante. Il écrit : « quand il t'arrivera de tomber sur des admirateurs d'Homère, eux qui affirment que ce grand poète a éduqué la Grèce et qu'il mérite qu'on entreprenne de connaître son œuvre pour apprendre à administrer et à éduquer dans le domaine des affaires humaines, et qui recommandent qu'on mène sa vie en conformant la totalité de notre existence à l'enseignement de ce grand poète, il faudra les considérer comme des amis et leur donner notre affection (...), et nous accorder avec eux pour dire qu'Homère est suprêmement poétique et qu'il est le premier des poètes tragiques. Il faudra cependant demeurer vigilants : les hymnes aux dieux et les éloges des gens vertueux seront la seule poésie que nous admettrons dans notre cité »³⁰. Disons-le, Platon est lui-même un admirateur d'Homère mais « le respect pour un homme ne doit pas passer avant le respect pour la vérité »³¹. Ce qui revient à dire que son admiration pour Homère ne saurait prévaloir sur son amour pour la vérité. Il y a plus.

Si selon Platon, les productions poétiques ne s'adressent pas primordialement à la raison ou à l'intellect qui représente la partie supérieure de l'âme humaine, cela ne signifie pas qu'elles doivent être rejetées. Elles ont leur importance. En effet, par la persuasion qu'elles suscitent, elles peuvent contribuer à faciliter la tâche du politique. Le grand nombre, grâce à elles, peut déjà s'habituer à adopter un comportement vertueux. C'est pourquoi la poésie est importante et le législateur doit

²⁷ Sherringham (M.), *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot, 1992, p. 60

²⁸ Platon, *La République*, 608 a, op. cit.

²⁹ Ibidem, 607 d

³⁰ Ibidem, 606 e - 607 a

³¹ Ibidem, 595 c

veiller³² sur elle. Elle est une sorte de préambule, à l'instar du préambule des lois dans *Les Lois* et dont le rôle est de sensibiliser l'être humain afin de ne pas le traiter comme un animal en le punissant aussitôt.

De ce qui précède, nous pouvons dire que d'une manière générale, l'art dont rêve Platon est un art au service de la cité et de la vertu. C'est pourquoi toute l'activité artistique doit être soumise à des règles. Que l'art soit au service de la cité et de la vertu signifie qu'il ne concourt pas à élever les gardiens de la cité « au milieu des images du vice, comme un pâturage vicié, qu'ils n'y cueillent et n'y paissent tous les jours, petit à petit, de grandes quantités de diverses choses et finissent, sans s'en apercevoir, par amasser dans leur âme un mal immense »³³. À travers cette approche critique de l'art, nous pouvons soutenir que Platon a initié la thématique de l'engagement. Pour lui, l'artiste doit s'engager à œuvrer pour le bien-être de la cité et des citoyens à travers ses productions. Parler d'engagement, c'est soutenir que « les artistes non seulement prennent position sur les problèmes politiques ou sociaux mais encore ils mettent leurs œuvres au service de ces idées »³⁴. On le voit, l'artiste, en raison de l'influence qu'il peut exercer sur les jeunes âmes malléables doit prendre une part active dans leur éducation. Cette thématique de l'engagement ne va pas sans son corollaire à savoir la censure. L'influence de Platon a consisté à établir la censure de l'œuvre d'art.

CONCLUSION

Notre analyse nous aura situés sur l'approche platonicienne de l'art en étroite liaison avec son espérance d'un ordre politique juste. Disons-le, cette espérance qui l'anime est ce qui motive et justifie sa critique de l'art. L'artiste, tel que le conçoit Platon, ne doit point ramer à contre courant de la fin assignée à la politique : savoir rendre les citoyens vertueux. Ce qui revient à dire que l'artiste est un auxiliaire du politique. Cette fin assignée à l'art signifie qu'il ne doit plus se contenter de ne viser que le plaisir. Car, le plaisir et la vertu ne sont point identiques. Par sa critique sans mansuétude, il s'agit pour le disciple de Socrate de donner un nouveau statut à l'art : faire de lui une activité dont le principe est de joindre l'utile à l'agréable. Plus précisément, il promet un art engagé, c'est-à-dire un art au service de la vertu ou de la formation citoyenne. On le voit, Platon, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ne chasse pas les artistes de sa cité idéale. Il ennoblit plutôt leur activité en faisant d'elle une activité sérieuse au service de l'éducation du citoyen.

³² Dans *Les Lois* (817 a-d), Platon reprend cette idée en affirmant que les œuvres des poètes doivent être soumises au contrôle et à l'approbation des magistrats avant d'être divulguées en public.

³³ Platon, *La République*, 401 b-c, op. cit.

³⁴ Ludovic Fié (D.), *Musiques populaires urbaines et stratégies du refus en côte d'ivoire*, Paris, EDILIVRE, 2012, p. 85

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Alexandre (M.), *Lecture de Platon* (Paris, Bordas / Mouton, 1968)
- Annas (J.), *Introduction à la République de Platon* (Paris, PUF, 1994)
- Doh (L. F.), *Musiques populaires urbaines et stratégies du refus en Côte d'Ivoire* (Paris, Edilivre, 2012)
- Edmond (M.-P.), *Le philosophe-roi : Platon et la politique* (Paris, Payot-Rivages, 2006)
- Jaeger (W.), *Paidéia. La formation de l'homme grec* (Paris, Gallimard, 1964) Tome I, traduit de l'allemand par Devyner (A. & S.)
- Joly (H.), *Le Renversement Platonicien : logos, épistémè, Polis* (Paris, Vrin, 1974)
- Lacoste (J.), *La philosophie de l'art* (Paris, PUF, 1991), Collection Que sais-je ? N° 887
- Morandi (F.), *La philosophie de l'éducation* (Paris, Nathan / HER, 2000)
- Piotte (J.-M.), *Les grands penseurs du monde occidental : l'éthique et la politique de Platon à nos jours* (Québec, Fides, 1997)
- Platon, *Criton* in *Platon : Œuvres complètes* (Paris, Flammarion, 2011), traduction de Luc Brisson
- Platon, *La République* in *Platon : Œuvres complètes* (Paris, Flammarion, 2011), traduction de Georges Leroux sous la direction de Luc Brisson
- Platon, *Lettres* (Paris, Les Belles Lettres, 1960), traduction de Joseph Souilhé
- Platon, *Les Lois* in *Platon : Œuvres complètes* (Paris, Flammarion, 2011), traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau
- Sherringham (M.), *Introduction à la philosophie esthétique* (Paris, Payot, 1992)
- Soro (D. M.), *Deux philosophes de l'action pratique : Platon et Descartes* (Abidjan, BALAFONS, 2010)