

## NOUVELLES RÉFLEXIONS SUR LES MYTHES DE PLATON (I) À propos de deux livres importants

Cătălin PARTENIE (éd.), *Plato's Myths*, Cambridge - New York, Cambridge University Press, 2009, 15,5 x 23, XVI + 255 p., rel. £ 67, ISBN 978-0-521-88790-8, br. £. 30.99, ISBN 978-1-10740407-6

Catherine COLLOBERT, P. DESTREE, F. J. GONZALEZ (éd.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (Mnemosyne. Supplements, 337), Leiden - Boston, Brill, 2012, VIII + 476 p., rel. EUR 187, ISBN 978-90-04-21866-6.

*Pour obtenir une mise à jour des aspects polymorphes du mythe revitalisé dans la philosophie de Platon, il a semblé utile à l'auteur de dresser premièrement, tout au long des pages qui suivent, le bilan de deux études dont la teneur lui permet de situer quelques enjeux importants de cette problématique. Dans une deuxième partie, à publier ultérieurement, il présentera ses propres approches dans le domaine du langage mythique.*

Le premier livre, publié en 2009 à Cambridge, nous renseigne sur l'interface herméneutique d'un premier lot de mythes célèbres, repérés dans l'œuvre de Platon, à l'aube du « troisième millénaire ». Le responsable de cet ouvrage, **Cătălin Partenie**, s'était déjà fait connaître auparavant, lors de la publication d'une anthologie des mythes platoniciens<sup>1</sup>. Il a rassemblé cette fois une dizaine d'études récentes, dues à plusieurs chercheurs anglais. Tout au début, son *Introduction* (p. 1-27) ébauche une typologie sommaire des emplois du vocable μῦθος dans les textes du philosophe : quatre-vingt-sept occurrences dans douze dialogues (sur les 26, considérés d'une facture strictement authentique). Les flottements du sémantisme se manifestaient depuis une haute authenticité, lorsqu'on se référerait soit aux μῦθοι, « parole(s) d'un récit ou d'un langage » (tel « parler d'un discours »), soit aux *oui-dire de la fable* – implicitement, la *narration* elle-même, avec ses contenus fictifs, maintes fois sertis de mensonges, mais souvent aussi *revalorisés*. Telle cette histoire de Cadmos, rapportée comme une *légende* aux références équivoques dans les *Lois*, I, 641c et la *République*, III, 414d - 415c, relayée – semble-t-il – par le μῦθος du *Politique* (272e5 - 274e3)<sup>2</sup>. C. Partenie propose un classement quadripartite : [1] les mythes utilisés comme des moyens de persuasion (*Myth as a means of Persuasion*) ; [2] les mythes qui fonctionnent comme les outils d'un enseignement (*Myth as a teaching Tool*) ; [3] les récits d'une mythologie qui se rapporte à la « création » du monde ou d'une civilisation (*Myth and Creation*) ; [4] les

---

1. *Plato: Selected Myths*, Oxford, University Press, 2004.

2. Pareillement, dans le *Phèdre*, l'évocation de Boréas survient sous la forme d'un λόγος (229b3), mais aussi en tant que μυθολόγημα (229c5). Voir aussi *Lois*, II, 661a.

mythes utilisés dans l'argumentation, pour illustrer les avancées discursives du philosophe (*Myth and Philosophy*). Après ces considérations introductives, un premier faisceau de recherches anthropologiques se focalise sur les discours moralisateurs de 'Socrate', assortis de récits mythiques suscités par les enjeux divers de l'eschatologie, quand il s'agissait de soupeser la trajectoire des âmes, raccordée aux destinées de l'Univers.

Michael Inwood inaugure en quelque sorte le questionnement fondamental du recueil, dans son étude sur les mythes *eschatologiques* de Platon<sup>3</sup>. *Le jugement des âmes* (p. 28-31) correspond dans les dialogues aux visées du sort assigné soit aux attentes du juste, soit – par contre – aux multiples défaillances des mortels qui ont vécu dans l'ignominie. Plusieurs chefs d'accusation sont réservés aux trépassés, selon des critères préfigurés depuis les alternatives offertes au comportement des vivants, mis en demeure quant aux épreuves qui les attendent après la mort. Par delà certaines échéances – délimitées en fonction du critère de la richesse – et par delà d'autres privilèges acquis dès la naissance par les puissants, tout un chacun pouvait s'attendre à subir les rigueurs d'une justice qui s'applique dans l'au-delà sans aucune faille. En principe, seuls des philosophes devraient avoir la chance de se distinguer plus que les mortels ordinaires, car eux seuls, parmi les justes capables d'influer sur la vie de la cité, auraient trouvé les moyens pour faire du bien aux gens de leur entourage. M. Inwood signale une aporie rattachée à ce contexte, qui devient une source d'iniquité (*unfairness*), lorsque les âmes auraient à expier des fautes dont elles ne sont pas responsables : *This is unfair because whether you are rich or poor, powerful or powerless often does not depend on one's own choice* (p. 30). Qu'on soit riche ou pauvre, puissant ou privé de tout pouvoir, on dirait à ce propos qu'il s'agit encore d'un lot de comportements fatidiques, imposés aux mortels par les dieux ou par l'emprise de Μοῖρα, vu la précarité des circonstances de vie dans ce bas monde, qui réduit à très peu de choses l'exercice du libre arbitre<sup>4</sup>. Par ailleurs, parmi les morts dépouillés de leur véritable apparence corporelle, on se demande comment les individus qui avaient déjà bu dans un fleuve d'oubli pouvaient encore subir des châtements et quelle chance leur était encore donnée pour se corriger<sup>5</sup>. Le sous-chapitre *Souls and their Possessors* approfondit ce questionnement suscité par les dilemmes du lecteur moderne (cf. p. 31-33). Une des perplexités concerne donc les âmes détachées de leur support. Il n'y aurait plus de correspondance biunivoque (*one-to-one link*) permettant de relier l'âme de Socrate ou celle du personnage d'Agamemnon avec les données substantielles, transmises soit par les portraits vivaces de la fable, soit par le souvenir, historiquement documenté, de tel être qui a vécu en chair et en os<sup>6</sup>. Que se passe-t-il dès lors avec l'individualité d'un être particulier au fil des *métempsychoses*<sup>7</sup>? Dans ces conditions, la *souvenance* de l'indi-

3. Cf. ch. 1 : M. INWOOD, « Plato's Eschatological Myths » (*op. laud.*, p. 28-50).

4. Parmi les contraintes qui pouvaient se préciser dans le sillage de la *prédestination*, nous signalons la condition tragique du ἄκων ἀμαρτάνειν : celle d'un personnage qui se rend coupable 'contre sa volonté'.

5. Le μυθολογεῖν et son tracé discursif s'adaptent au caractère indéterminé du statut des âmes, immergées dans la « survie », selon une croyance qui suggère que des âmes désincarnées maintiennent l'apparence des ombres 'corporelles' (*shadowy bodies*). « Pour cette raison leur sort est discuté dans un mythe » (p. 31). Voir les récits de clôture dans *Gorgias*, 524b et s. ; *Phédon*, 107b - 115a et *République*, 613b - 621d.

6. La discussion n'est pas vaine si l'on retient les indices du *Gorgias* et certains passages significatifs du *Phédon*, selon lesquels une seule <et même> âme pourrait s'incarner, à travers des vies successives, dans plusieurs êtres différents (y compris d'autres espèces vivantes : animaux ou plantes).

7. Dans *Souls and their Possessors* et dans *Memory* (p. 31-35), l'analyse des situations possibles envisage d'une part la doctrine de l'éternel retour (*eternal recurrence*), retracée chez Nietzsche (à l'image d'une *réincarnation* virtuelle), et d'autre part la « réincorporation » (ou *métempsychose*).

vidu lui-même fonctionne d'une vie à l'autre avec des éclipses, car – comme on l'a vu – toute âme a dû boire l'eau du Léthé qui efface les souvenirs. Mais, il est alors question du 'moi' ou du *self*, les constituants qui détiennent la mémoire d'un être aux facettes multiples. Et des scénarios mythiques reconstruits par l'analyse nous présentent le bilan des incursions dans plusieurs vies, révolues ou futures : aperçu virtuel des péripiétés qui pourraient survenir après la mort. Les réactions de l'âme seraient parfois comparables aux strates de la conscience dans un état d'hypnose. En dernier lieu, M. Inwood distingue cinq dimensions conceptuelles de la justice : [1] celle qui échoit aux humains comme une loterie, [2] la justice qui rétribue selon le choix que chacun a pu faire d'un certain comportement, [3] la dimension positive d'une 'rétribution qui soigne' (*justice as cure*), [4] la justice qui égalise les destinées et [5] celle qui récompense les méritants (*justice as desert*)<sup>8</sup>. L'exégète parlera d'un *recyclage des âmes*, dont le parcours incertain est néanmoins configuré à l'instar de l'agencement corporel, comme cela se précise dans les descriptions du *Timée*, 41b - 42e. Il convient d'ajouter à ce tableau le thème d'une eschatologie mythique, amplement illustré par des passages similaires, dans les *Lois*, 904a-e (comme dans le *Phédon*, 69b-e et dans le *Théétète*, 176d - 177a). Quoi qu'il en soit, pour assurer une rétribution équitable du Bien et du Mal, la justice s'exercera, chez Platon, au delà du trépas, par le truchement de la métempsychose (dans un anglais très concis : *metempsychotic Justice*).

Dans l'étude suivante, David Sedley propose une lecture qui met en rapport « La rétribution punitive et la politique dans le mythe final de *Gorgias* » (à savoir : l'essentiel des moralités eschatologiques dont témoignent *le jugement des âmes et leur vie future dans l'au-delà* [523a - 527c])<sup>9</sup>. L'insistance du savant britannique à valoriser ce langage figuratif doit contrebalancer l'approche superficielle de certains chercheurs, qui tendent à déprécier les incursions mythiques, sous prétexte qu'elles seraient moins contraignantes que les arguments développés dans la diatribe antérieure, dirigée contre les abus d'une rhétorique mensongère (voir 462d - 481b). Cependant, le récit édifiant proposé à Calliclès n'a aucunement la physionomie des mythes familiaux, destinés à raviver l'angoisse des mortels dans l'attente du jugement irrévocable qui les guetterait dans l'au-delà (*the threat of Hell*). Par deux fois Socrate accentue le relief *véridique* des moralités figuratives qu'il rapporte lui-même<sup>10</sup>. D'où l'inflexion de l'énonciateur : « je rapporterai comme des propos qui sont la vérité [ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα] ce que je m'appête à dire [σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν] ». D. Sedley procède à l'examen rétrospectif des énoncés marquants, par rapport à la finalité d'ensemble d'un débat dirigé contre les sophistes praticiens. L'interface de la démonstration se prévaut des contenus moralisés d'un λόγος (mentionné dès 522e et s.), dérivé d'Homère (*Il.*, XV, 187-199) et d'Hésiode, après le partage du monde hérité par les Cronides. Or, durant l'ère de Cronos, les juges des humains trépassés – Pluton et les 'surveillants des Îles Fortunées' – n'étaient pas contents, car le privilège d'une pareille félicité aurait dû échoir uniquement aux âmes « qui avaient mené une vie juste, pieusement, à l'opposé des âmes injustes et impies, destinées à la captivité dans le Tartare, lieu de l'expiation et de

8. Quant à la survie des entités qui encourent la rétribution, l'ensemble des croyances fait appel aux deux représentations corrélatives de la personnalité humaine : d'un côté, *l'âme, source de vie* ; de l'autre, *l'âme rationnelle*.

9. *Op. laud.*, ch. 2 : D. SEDLEY, « Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias* » (p. 51-76).

10. En précisant dès le début (523a) qu'il donne à écouter « un très beau récit », véhiculé par la tradition (ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου). Son interlocuteur pourrait le prendre pour un *mythe quelconque* (un simple « conte »), mais il s'agit par contre d'un λόγος (= « discours vrai »).

la peine »<sup>11</sup>. Zeus décide alors de supprimer ce vice de procédure, soucieux de retarder la rétribution finale des humains, afin qu'ils soient jugés tout nus *après leur dernier jour*, dans le règne des morts. À notre avis, dans cette dichotomie, greffée sur les données plus anciennes de l'épopée (légendes véhiculées par Homère et par les rhapsodes du corpus hésiodique), nous reconnaissons l'apport d'une thématique de transition, ravivée à partir du pythagorisme et des cultes à mystères<sup>12</sup>. La pénétrante recherche de D. Sedley souligne le contraste qui oppose le règne de Zeus à celui de Cronos dans le *Gorgias* (comme dans le *Politique*, 268d - 275e et dans les *Lois*). La variante platonicienne du mythe modifie en quelque sorte un support traditionnel. Il était opportun de nous rappeler ces particularités. Des mortels qui se présentent nus au jugement dans l'au-delà montreront un autre visage spirituel, dépouillés eux-mêmes de l'enveloppe corporelle – tout comme leurs juges. Le parallélisme avec les travers de la justice pénale incitait Socrate à discréditer le prestige d'une rhétorique politicienne abusive, dès que celle-ci avait recours aux subterfuges de la « flatterie » (gr. *κολακεία*, notion discutée en détail par D. Sedley, qui propose le terme *ingratiating* = « aduler pour se rendre agréable et obtenir des faveurs »). Par degrés, la figure du jugement dans l'Hadès transpose les données d'un examen de conscience que tout individu fortuné devrait entreprendre avant de s'impliquer dans la vie politique avec les moyens d'un citoyen prospère. La réfutation dialectique déployée par le dialogue tient alors de l'avertissement rattaché à la nouvelle formulation d'une leçon morale, insérée parmi les vérités du mythe, pour combattre les mauvaises plaidoiries imposées au public dans la vie de la cité, où se rencontrent des personnages puissants, destinés à servir de contre-exemples : « car la toute-puissance de ces hommes leur fait commettre des crimes plus odieux et plus impies que les maléfices des autres humains » (524d). Après avoir passé au crible d'une appréciation rigoureuse le sens des *punitions* et des *récompenses* assignées aux justiciables dans l'au-delà, l'argumentation nous invite à rechercher « quelle serait la contrepartie philosophique du système supérieur d'examen <des âmes> proposé par le mythe »<sup>13</sup>. Les conclusions de D. Sedley poursuivent la trajectoire des dialogues rédigés *avant* et *après* le *Gorgias*, en fonction des revirements subis<sup>14</sup>, situés dans leur contexte, parmi les dilemmes d'un raisonneur oscillant.

Une avancée typologique d'un grand intérêt fait son chemin dans la contribution de **Gábor Betheg**, intitulée « Le conte, la théologie et la téléologie dans le *Phédon* »<sup>15</sup>. Le regard d'un lecteur averti distingue ici, dans les récits qui rapportent les derniers dires de Socrate, trois emplois différents du mythe. L'analyse ne s'attarde plus cette fois sur

11. Cf. *Gorgias*, 523a-b : νόμος ὄδε [...] καὶ αἰεὶ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν [...] τὸν μὲν δίκαιός τὸν βίον διελθόντα καὶ ὀσίως [...] εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ [...] τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμοκτήριον [...] ἰέναι.

12. À l'origine, le Tartare accueillait surtout les ennemis monstrueux des Olympiens et un fantôme des antipodes, ancré dans l'imaginaire chthonien archaïque. Depuis la diffusion d'une morale philosophique, on voit se préciser une séparation des territoires souterrains hiérarchisés.

13. Cf. p. 67 : *This sketch, by its close intertextuality with the earlier discussion, invites us to ask what the philosophical counterpart is of the myth's superior system of scrutiny.*

14. Une option nette concrétise l'engagement de Socrate moraliste dans ses propos d'éducateur. Une autre option nous conduit – plus tard – vers la *République* et vers l'édifice du *Politique*, avant d'aboutir à l'exposé considérable des *Lois*. Malgré des restrictions multiples, un équilibre des loisirs semble s'ébaucher au VII<sup>e</sup> livre du dialogue (808c - 824b) ; cette position était à peine concevable auparavant, quand il fallait endiguer à tout prix les progrès de la rhétorique (voir par ex. *République*, 501e - 506b).

15. Ch. 3 : G. BETEGH, « Tale, Theology and Teleology in the *Phaedo* » (*op. laud.*, p. 77-100).

le scénario qui décrit ce que doit être la vie des âmes après la mort, dans les parages d'un au-delà resurgi comme un itinéraire du *mythos eschatologique*<sup>16</sup>. La recherche historique de la philologie s'intéresse maintenant aux deux autres classes de la production mythique. Premièrement, elle distingue la contextualisation des *fables-mythes*, tels ces brefs apologues, inventés spécialement pour illustrer des vérités ponctuelles. Il y a ensuite des pièces plus considérables, dans lesquelles Platon utilise des *mythologèmes* insérés dans le déploiement discursif du dialogue, tel ce discours d'Aristophane sur les androgynes (*Banquet*, 189a - 193d) ou le récit du *Protagoras*, qui évoque les débuts de l'humanité. Quant aux formes brèves, l'apologue très concis d'une fable virtuellement esquissée intervient bien à propos au début du *Phédon* (depuis 60b-c), comme un prélude aux derniers entretiens intimes du Sage. On aperçoit le prisonnier, à peine débarrassé de ses chaînes, dans le clair-obscur des aveux directs<sup>17</sup>. Après le poids d'une *peine physique* imposée à son corps enchaîné, la succession immédiate d'un relâchement agréable suggère à Socrate l'analogie avec une fable d'Ésope, qui pourrait associer des vérités simples, tout aussi contrastantes. D'après G. Betegh, cette référence littéraire montrerait comment fonctionne le savoir-faire narratif d'un conteur de talent. Dans les réflexions socratiques sur l'alternance immédiate des contraires, l'*agréable* suit par nécessité le *pénible* (et vice versa) ; un raccord des assertions suscite par deux fois la métaphore. Devant ses amis, le prisonnier délivré d'une peine physique décrit premièrement le contraste : « si l'on poursuit l'un de ces deux extrêmes [le symptôme du *plaisir*] et qu'on l'attrape, on peut dire qu'on est obligé d'attraper aussi l'autre [le symptôme du *pénible*] ; comme s'ils étaient tous deux <des corps> attachés au « sommet » d'une tête unique [ὡσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς συνημμένω] »<sup>18</sup>. Selon l'esquisse du récit ésopeque virtuel, une divinité voudrait apla-nir en arbitre la tension des contrastes belliqueux mais, n'y pouvant réussir, elle finit par attacher les deux « sommets » pour en faire une seule tête (συνῆψεν εἰς ταῦτ'ὅν αὐτῶν τὰς κορυφὰς). La figure du *sommet* <de tête> en tant que métaphore philosophique relève de la *téléologie*, primat d'une finalité conséquente, à l'image de l'*intelligent design* prôné par des théologiens modernes. Dans cette seule acception, nous pourrions discerner les rudiments d'une *théologie*, illustrée par la morale des mythes concis, rapportés avec les tonalités d'une fable (comme autant de citations gno-

16. Le scénario des images traditionnelles (géocentriques) tendait à configurer une bipartition de l'espace. L'habitat humain était surplombé par une région supérieure, avec son éther de transparence : les Îles des Bienheureux. De *l'autre côté*, en contrebas de la Terre, on situait la géographie des Enfers, ses cavités, ses fleuves, son Tartare (107b - 115a). Ces images 'topiques' de l'après-vie sont moulées sur les attentes d'une eschatologie spatio-temporelle : la description des mondes fictifs *sous-tend* la condition humaine, tout en la dépassant. L'ἔκφρασις projetée vers l'au-delà (ἐπ' ἐκεῖνα) propose un μῦθος, qui recourt, par degrés, à l'évocation. Cf. *Phédon*, 110b : εἰ γὰρ δὴ καὶ μὴ θοὺν λέγειν καλόν, ἄξιον ἀκοῦσαι [...] (« si c'est en effet une belle chose de conter un *mythe*, cela vaut la peine d'écouter [...] »), précédant le jugement des âmes (*ibid.*, 113d1-4).

17. Il vient de masser sa jambe meurtrie, lorsqu'il réalise, soulagé, combien la nature juxtapose bizarrement des sensations contraires (ὡς ἄτοπον [...] εὐκαί τι εἶναι τοῦτο [...] ὡς θαυμασιῶς [...] πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι), dans l'alternance du <plaisir> « suave » (τὸ ἡδὺ) et d'une <souffrance> « pénible » (τὸ λυπηρόν). Après cet aveu, l'exemple du « sommet » qui réunit les contraires incite Socrate à utiliser l'imagerie virtuelle d'un fabuliste : « M'est avis que si Ésope avait songé à cela, il en aurait fait une *fable* [...] » (*Phédon*, 60c et s.).

18. *Phédon*, *ibid.* Ce constat a été interprété soit comme la première ébauche d'une théorie des contraires, qui fera l'objet de l'ample débat ultérieur sur la nature cyclique des antinomies, soit comme une méditation sur les épreuves de signe opposé, inhérentes à la condition humaine.

miques, intercalées dans les dialogues). À partir du déterminisme divin dans le mythe 'virtuel' ésoptique, l'interprète pourra sonder d'autres mythes du corpus platonicien. G. Betheg examine d'affilée : [1] le mythe des 'Androgynes' dans le *Banquet* (189d5 - 193e1)<sup>19</sup> ; [2] la section mythique du *Protagoras* (320c6 - 322d8), qui raconte les débuts de la civilisation et les origines de la vertu chez les premiers hommes ; [3] le 'Jugement des âmes', leçon du mythème rapporté par Socrate dans le *Gorgias* (523a - 527a). L'opportunité des interventions divines que l'on retrouve dans ces leçons fournies par des apologues provient en quelque sorte d'un état de choses antérieur (parfois *primordial* dans l'histoire de l'humanité). En ce temps-là, des circonstances n'avaient pas encore mûri et certains êtres *n'étaient pas encore là*<sup>20</sup>. Si on poursuit le surfilage, un schéma narratif d'appoint se dessine (*The narrative pattern*, p. 84-89), configuré à l'intérieur des nombreuses « fables » (récits étiologiques ou *mythèmes d'origine*), dont les péripéties et l'aboutissement nous renseignent premièrement sur les étapes d'une genèse (développement stratifié des civilisations). Les remous d'un état primitif, lors d'un *deuxième stade* coïncident avec l'intervention de l'être supérieur qui 'personnifie' la volonté de changement ; des sacrifices ou des heurts sont toujours inévitables. Chaque fois, un *troisième stade* amènera l'éclaircie du changement réflexif ou celle du redressement à l'époque des *nomothètes* légendaires – vecteurs d'une téléologie irréversible. Sur la scène du *Banquet* platonicien, le récit "d'Aristophane" situait les péripéties des *androgynes* à l'époque des ancêtres non encore différenciés de l'humanité actuelle, parmi les spécimens mixtes d'un troisième sexe ; car « pour la forme comme par le nom, ce genre participait des deux autres ensembles, du mâle comme de la femelle ; ce qui en reste à présent, ce n'est qu'une dénomination tenue pour infamante » (*Banquet*, 189e). Lorsqu'il invente les péripéties des androgynes, Aristophane nous présente un contretypage référentiel du comportement érotique : la *fable* d'une sexualité divisée (celle des tiraillements qui hantent nos origines). Dans une phase ultérieure du dialogue, par la voix de Diotime – et par l'entremise de 'Socrate' – l'énonciateur (metteur en scène) s'interpose, comme s'il reniait des accoutumances. Cette fois Platon proteste avec véhémence et n'accepte plus de réduire la quête amoureuse aux aventures des 'moitiés' séparées, dont Eros régente les poursuites<sup>21</sup>. À plusieurs reprises, G. Betheg définit les rapports de signification qui articulaient une formule narrative dont les tournures et le contenu permettent d'interpréter des *explananda*. À cet effet, il convient d'identifier un *modèle narratif* commun, utilisé pour la présentation des 'fables philosophiques' dans le texte de Platon<sup>22</sup>. Le réseau du modèle (*pattern*) inclut plusieurs données successives. Au départ, en dehors de l'histoire, une situation d'origine chaogène précède l'équilibre de la cité normale, capable de s'améliorer et « d'orienter nos relations vers ce qui vaut le mieux » (523c-d)<sup>23</sup>. Survient ensuite la

19. Cf. p. 81-82 : *Aristophanes' Speech*.

20. Cf. p. 79 : *the narrative explains how and for what reason we arrive at the current state of affairs from this initial 'not yet'*. La note 6 mentionne à cet égard le travail fondamental de W. BURKERT, « The Logic of Cosmogony », publié dans le recueil de R. BUXTON (éd.) *From Myth to Reason*, Oxford, University Press, 1999. Voir également « La mythologie platonicienne », dans Luc BRISSON, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 113-208.

21. Selon Diotime, la dominante du sentiment amoureux provient du δαίμων, qui naquit de Πενία (« la Pauvreté ») et de Πόρος (« l'Expédient »). Insaisissable parmi les Dieux, « à l'exemple de son père, il guette les choses qui sont belles et celles qui sont bonnes » (203d).

22. Voir le sous-chapitre *The narrative pattern* (p. 80-89).

23. Dans un passé lointain, on assiste aux aléas de l'état-nature indistinct : pigments du plaisir qui se mélangent aux souffrances (évoquées au début du *Phédon*), imperfections de la justice impartie aux défunts sous le règne de Cronos (dès le *Gorgias*), dérouté des androgynes (silhouettes du *Banquet*), désarroi des premiers humains, conté dans le *Protagoras* (et ailleurs).

montée aux remparts de Zeus (précédé par Prométhée, dès le récit hésiodique). Avec la diffusion du discernement politique, on voit aussi émerger l'ordre actuel des choses (*the current state of affairs*), dont le message prescriptif doit prévaloir pour chaque individu, à la veille de son trépas. Ici on voit se préciser le tracé de l'exégèse platonicienne. Contemporains de Socrate, le sophiste Protagoras ou le poète Aristophane sont les actants mythiquement 'transfigurés' d'un scénario que l'on retrouve *pari modo* dans les récits qui focalisent et « construisent chaque fois une *explication génétique* pour éclairer des *explananda* ». Leur présence parmi d'autres personnages historiques se justifie d'autant plus à travers le déploiement des propos rapportés, lorsque le narrateur s'efforce de rendre viables « des *explananda* qui ne sont pas vrais ». En fait, des moralités authentiques sont transposées d'une manière fabuleuse pour affermir le besoin d'absolu. A notre avis, le rendement cognitif de ces modalités parvient à satisfaire une exigence morale qui possédait *sa propre vérité* dans l'espace des Idées : le dévouement civique sera motivé à l'égal de l'emprise amoureuse, sans ternir la poursuite d'un bonheur désintéressé, l'ineffable prestige de la beauté, le sens du devoir, la bonté absolue<sup>24</sup>. On retiendra le parallélisme avec l'activité d'un biologiste dans le sillage d'Aristote : celui-ci s'efforce de construire une explication téléologique de bonne foi, alors même qu'il n'a pas encore un accès direct au phénomène biologique envisagé<sup>25</sup>. L'interprétation de G. Betegh a su recourir au métalangage de nos contemporains. En tant que produits d'une activité imaginative les récits du mythe – appréhendés dans leur généralité – seront pris comme des *explications potentielles*, au sens du terme utilisé par les philosophes de la science : les constituants *mythiques* possèdent ainsi toutes les propriétés formelles d'une explication authentique, sans qu'on puisse la mettre d'accord directement avec la vérité des faits.

Dans l'étude intitulée « Fraternité, inégalité, la parole de Dieu [*en français dans le texte*] : un mythe autoritaire de Platon pour légitimer la politique »<sup>26</sup>, **Malcolm Schofield** n'hésite pas à débusquer les anomalies qui surgissent au livre III de la *République* (414b - 415d), notamment lorsqu'il s'agit d'inculquer aux gouvernants, aux hommes de guerre et aux jeunes 'gardiens' les rudiments de l'attachement civique, symbolisé par une fable concise. A cet effet Socrate veut faire accroire aux citoyens <de sa 'Platonopolis'> « une fausseté 'opportune', qui soit noble [τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέονται γιννομένων ... γενηαῖόν τι ἐν] ». Il fait valoir un *mensonge hautement qualifié*, agencé pour convaincre non seulement les chefs, mais aussi le reste de la cité<sup>27</sup>. Afin d'obtenir l'adhésion de ses concitoyens, le moraliste doit se pourvoir d'un « subterfuge » mythique (μυθῶν). Plus exactement, certains principes fermes de l'éducation civique sont ravivés par le symbolisme d'une « fable phénicienne »<sup>28</sup> aux allures d'hyperbole. D'où la singularité du *mensonge noble*, appellatif utilisé en tant que figure

24. À travers les âges, des fictions mythiques accèdent à la vraisemblance, sans perdre l'appui de l'ontologie platonicienne, dès lors que nous saisissons les proportions de l'anomalie. La *modélisation des réalités* porte l'empreinte d'une δημιουργία (symbolisme de l'auteur-qui-fait-œuvre).

25. Cf. *Explananda and Explanations*, p. 90 : *The fundamental problem with these explanations, however, is that their explananda are not true. [...] They act like an Aristotelian biologist who is busy constructing a bona fide teleological explanation, but does not get the phenomenon, the biological fact, to be explained right in the first place.*

26. *Op. laud.*, ch. 4: M. SCHOFIELD, « 'Fraternité, inégalité, la parole de Dieu': Plato's Authoritarian Myth of Political Legitimation (p. 101-115). La formule française comporte des résonances pascalienues. Voir encore du même auteur : « The Noble Lie », essai publié dans *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, 2007, p. 138 et s.

27. Cf. *République.*, 414b7 - c10.

28. Dans le texte (414c) : Μηδὲν καινόν [...] ἀλλὰ Φοινικικόν τι. Chez Robin : « Rien qui soit nouveau [...] ; bien plutôt une *institution phénicienne* ». Dans la version de Georges Leroux : « [...] seulement une *affaire phénicienne* ».

substantielle de l'*argumentation mythologique*. Accrédité à Thèbes et ailleurs, le récit d'une fondation légendaire perpétuait le souvenir de Cadmos, « un Phénicien, originaire du Sidon de la fable », héros exemplaire qui avait semé les dents du dragon, d'où surgirent les « Spartes » nés-de-la-glèbe (γηγενείς). Alliés à l'audacieux intrus venu de Phénicie, les cinq survivants du combat des Σπαρτοί furent considérés depuis ce temps comme les ancêtres des plus nobles familles thébaines. Une variante plus explicite de la même narration mythique refait surface au deuxième livre des *Lois* (663d - 664a), où il est encore question du Sidonien Cadmos (τοῦ Σιδωνίου μ υ θ ο λ ο γ η μ α) et des hoplites tout armés qui jaillirent de la glèbe (Σπαρτοί = '<gaillards> ensemençés'). Au niveau du thème surdéterminé (*veri-simile* et πθάνόν), la surenchère convient ainsi parfaitement aux ambitions du législateur, qui se targue de commettre « son plus utile mensonge, le plus capable de faire accomplir à tous, non par force mais librement, tout ce qui est juste »<sup>29</sup>. M. Schofield insiste à ce propos sur les étranges connotations *phéniciennes* du mythogème rapporté brièvement dans la *République* (414b - 415d) à l'égal des contes merveilleux, comme il sied aux prodiges du passé, à peine vérifiables<sup>30</sup>. Il fallait donc recourir à l'ingéniosité afin de manipuler / convaincre les membres de la cité : « inventer n'importe quel moyen pour qu'une communauté comme celle-là ne cesse d'exprimer à ce propos, autant que possible, une seule et même opinion tout au long de son existence, dans les chants, les légendes et les discours » (*Lois*, 664a2-5 ; voir également *République*, 378d6 - 379a). Pour des mythes pareils, qui racontaient l'histoire des origines lointaines, les instruments de la persuasion faisaient office de preuves, étant donné que personne, depuis ces temps-là, n'aurait su dire comment s'agençaient les événements qui dataient d'un passé révolu. Dans une même optique, au II<sup>e</sup> livre de la *République*, le mentor de la cité idéale donne des instructions au fidèle Adimante, afin que l'on fasse un tri dans le grand lot des μειθολογημένα et qu'on mette à profit uniquement des « modèles (τύποι), suivant lesquels les poètes doivent composer leurs fables en leur défendant de s'en écarter » (378e - 379a). Et vers la fin du III<sup>e</sup> livre (*République*, 414a-e), le mythe des guerriers cadméens prend les allures « d'un noble mensonge », d'autant plus exagéré qu'il raconte l'histoire des rejetons de la race cadméeenne modelés à l'*intérieur de la terre* (comme dans un songe !), désormais fidèlement soumis à leurs chefs. M. Schofield a bien évalué l'infléchissement de la tradition orale (φήμη) : les nouveaux raccords d'une légende ranimaient la succession des âges – véritable refonte d'un témoignage hésiodique, qu'on retrouve encore au VIII<sup>e</sup> livre de la *République*<sup>31</sup>. Pour le bien de la Cité, on proclamait un message de fraternité, dépourvu toutefois de toute injonction égalitaire, car « le dieu qui vous façonne (ὁ θεὸς πλάττων) a mêlé de l'or chez ceux capables de vous commander, dès leur naissance [...], de l'argent chez les auxiliaires, du fer et du bronze chez les cultivateurs, et chez les artisans » (415a3-9). L'idéologie patriotique s'écarte foncièrement des vérités mises à l'épreuve ou prônées par les gouvernants philosophes, de même qu'elle n'a plus rien de commun avec l'*argumentation* et les controverses de tout bord qui animent d'autres dialogues

29. *Lois*, 663d-e. La tournure du récit (*République*, 414c) s'adapte au projet idéologique. 'Socrate' n'oublie pas de préciser que « ces choses-là se passèrent auparavant en beaucoup d'endroits [πρότερον ... πολλαχοῦ γεγονός], comme l'ont dit et fait croire les poètes [ὡς φασιν οἱ ποιηταὶ καὶ πεπείκασιν], mais de nos jours elles ne pourraient encore se reproduire, car cela exigerait un grand effort de persuasion » de la part des narrateurs.

30. En d'autres termes, la tradition nous aurait livré une histoire archaïque, franchement barbare (*the story is archaic, as well as barbaric*).

31. La tendance élitiste se précise au paragraphe suivant, où Socrate reprend le thème légendaire, comme s'il rapportait le même récit, alors qu'il y adjoint en réalité des éléments du mythe hésiodique des races et des métaux (*Tr.*, 106-201), transformés par une 'réécriture' (*rewriting*).

platoniciens. Cette analyse lucide permet – en dernière instance – de reconnaître ou de « fonder » une typologie hors normes de tout mythe politique autoritaire.

Réputé dans le domaine des synthèses platoniciennes<sup>32</sup>, **Giovanni** ('John') **R. F. Ferrari** concentre son attention sur les enseignements dispensés dans la *République*, lors de la *mythopoïèse* finale du X<sup>e</sup> livre : « La récompense de Glaucon, une dette philosophique : le mythe d'Er »<sup>33</sup>. En principe, la *justice* est toujours le thème central qui revient en force dans la *République*, dès le premier livre, comme si les actions, les mérites et la culpabilité de chaque individu faisaient l'objet d'une créance octroyée par la *δικαιοσύνη* et le *δίκαιον*. Or, une fois que le sage a choisi la justice pour elle-même en son âme et conscience, il accède idéalement au débat d'un moralisme qui méprise la répartition banale des peines et des récompenses. Généralement d'une manière abusive, les responsables d'une cité mal gouvernée entourent d'estime le prestige d'un homme prospère, surtout quand il fait valoir de son vivant le bonheur d'une réussite matérielle. Par contre, Socrate s'empresse de critiquer sans hésitation la facilité des perfides injustes, citoyens trop habiles, « qui se lancent au début comme des coureurs magnifiques, tandis qu'à la fin ils deviennent la risée de l'assistance et quittent le stade au galop » (613b-c). Avec la poursuite du long débat sur les critères de la justice, passés au crible depuis le comportement variable des humains, les positions se raidissent, d'une extrémité à l'autre. Néanmoins, les interventions des contradicteurs pousseront le philosophe à envisager avec indulgence les aménités « d'une cité plus sophistiquée, qui puisse favoriser des représentations théâtrales et le développement des arts »<sup>34</sup>. Dans les énoncés qui précèdent le mythe d'Er, un maître à penser propose le paradigme « de celui qui aura accepté de faire tous ses efforts pour devenir juste (en pratiquant la vertu), et pour se rendre semblable à la divinité »<sup>35</sup>, sans oublier le caractère gratuit des options austères que l'homme aimé des dieux doit toujours faire, au mépris de toute récompense. Il n'est plus tellement question du bonheur promis dans l'après-vie aux justes, qui n'auront pas fléchi dans leurs choix. La notion prédominante sera désormais celle des 'rétributions divines', qui transcendent les *récompenses*. Il s'agira maintenant d'autres 'salaires' (*μισθοί*, l'équivalent d'une « solde »), valeurs qui sont à déterminer comme un devoir de justice, mesuré à l'échelle des générations : dette immanente dont à peine quelques initiés auront le privilège d'entrevoir l'échéance<sup>36</sup>. Malgré le bonheur promis à ceux qui s'adonneront sainement aux exercices de la pensée, la thématique du VI<sup>e</sup> livre mentionne déjà les embûches qui guettaient l'éducation de ces natures philosophiques (*République*, 487b - 497a). Finalement, au X<sup>e</sup> livre, plusieurs facteurs déroulants surgissent à nouveau dans le scénario symbolique du mythe d'Er (voir surtout *République*, 619b et les images suivantes, jusqu'à la dernière séquence du récit). En fonction de la diversité des choix, un ordre suprême « doit se construire »<sup>37</sup> dans chaque âme et « cela veut dire aussi, pour un philosophe, opter pour le défi des épreuves, sans attendre une récompense ». Face aux acquis très nuancés obtenus par la

32. Voir notamment *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, University Press, 2007.

33. Ch. 5 : G. R. F. FERRARI, « Glaucon's Reward, Philosophy's Debt: the Myth of Er » (p. 116-133).

34. *A more sophisticated and luxurious city, with theatre and art among the luxuries* – cf. 372d - 373b (p. 118).

35. *République*, 613 et s. La croyance du maître s'exprime directement comme un article de foi : quant à l'homme juste, « fût-il en proie à la pauvreté [ἐν πενίᾳ], fût-il en proie à la maladie, ou à quelque autre des ces accidents qui passent pour être des maux, tout cela pour lui aboutira finalement à un bien, soit pendant sa vie soit après sa mort » (traduction de Léon Robin).

36. Cf. 613d - 614a : ἄθλα, μισθοί, δῶρα. Ensuite, le texte utilise une terminologie concrète de la rétribution : δίκην δίδοναι et ἔκτεισμα ἐκτίειν – cf. 615a-c.

37. *The order* (φυγῆς τάξις, 618b) *has to be built from an accumulation of smaller choices* (p. 132).

mise au point de G. R. F. Ferrari, nous voudrions encore ajouter nos propres vues – quelques peu divergentes – concernant l’encadrement du mythe. Dans les dernières pages du dialogue, un discours indirect nous transmet le récit légendaire d’une *mort apparente*. Sous une forme édifiante, un guerrier ‘ressuscité’ vient d’évoquer la réalité seconde d’un espace intermédiaire, dont il aurait fait l’expérience à la veille de sa réanimation imprévue (quasi spontanée)<sup>38</sup>. G. R. F. Ferrari voudrait se cantonner aux données de la controverse majeure du dialogue : la juste évaluation des peines et des récompenses (une thématique centrale dans les livres II-IV et VII-XI de la *République*). D’où son insistance à caractériser le récit d’Er comme la moralité d’un mythe-narration, qui s’enracine, plus que tous les autres mythes de l’eschatologie platonicienne, dans une problématique de la vie mortelle<sup>39</sup>. Or l’enjeu de la discussion platonicienne relève plutôt de l’issue *paradoxe*, connotée par un équilibre instable, réservé aux âmes après leur trépas, dès qu’elles auront quitté leur demeure corporelle, *en attente d’un autre choix de vie* : soit un séjour à l’horizon d’une béatitude réservée aux philosophes, soit une errance dans le cycle des réincarnations (pour ceux qui sont voués à la métempsychose).

Dans « Le cocher et ses chevaux : un exemple de construction platonicienne des mythes »<sup>40</sup>, Christopher Rowe s’attache à définir l’usage particulier et la fonctionnalité d’un récit figural incorporé au dialogue, telle cette image *du char et des chevaux ailés*, métaphore amplement valorisée dans le *Phèdre* (246a - 256a). Sous la plupart de ses formes, l’emblème récurrent de la figure symbolisante se rattache maintenant au contexte solidaire du dialogue, alors même qu’on a pu isoler d’autres mythes platoniciens, valorisés au rang de pièces autonomes, délectables « en soi ». C. Rowe n’accepte pas les procédures superficielles qui tendent à singulariser l’emploi des récits ou des allusions mythiques, pour en faire un domaine de l’extrême, comme si l’énonciateur avait dû recourir à l’irrationnel pour motiver des phénomènes ou des circonstances perçues aux limites du réel, dans un état second (chaque fois qu’il devenait le jouet des anomalies ou des fantasmes). À l’évidence, Platon a démontré dans le *Phèdre* que le mythe central de l’attelage ailé intervient constamment pour affirmer la stratégie discursive. Afin de saisir symboliquement une ‘figure’ de l’âme, appréhendée dans sa mouvance immortelle (ἰδέα τῆς ἀθανασίας), il fallait construire « un exposé (δηγησις) en tout point divin et bien long ; mais dire à quoi ressemble son emblème (ὁ δὲ ἔοικεν) serait l’objet d’un exposé humain, moins étendu »<sup>41</sup>. La pertinence du mythe-image relève désormais d’une comparaison exemplaire (*simile*), foyer à multiples facettes, *paradigme* ou ‘leçon frappante’, issue des zones de ressemblance parcourues par l’activité contemplative, faisceau de signes qui soutiennent la structuration du dialogue, comme les travées centrales de son architecture. Mentionnons à cet effet la signifiante du *πεπρόν* (« l’aile »), synecdoque d’un « envol », qui déclenche l’imagerie mythique de l’attelage ailé. Un rayonnement similaire se transmet depuis la souche du symbolisme dans quelques-unes des figurations mémorables de la *République*. Ainsi, la métaphore dominante du *Soleil* focalise l’image du Bien (*République*, 508a - 511d), et le scénario allégorique de la *Caverne* anime un symbolisme de la condition humaine (*République*, 514a - 517a), raccordé à la signifiante de la Ligne. Si nous revenons au *Phèdre* – après le discours mensonger de Lysias –, les propos de Socrate nous renseignent sur les tensions qui opposent un ἐραστής ‘*amant*’ à son ἐρόμενος ‘*parenaire assujéti*’ ou ‘*amoureux comblé*’. Mieux qu’une palinodie, la *métaphore du cocher et de son char* dirige l’attention des auditeurs vers l’horizon transfiguré d’un ἔπος

38. « Ainsi parlait Er, fils d’Arménios, d’un lignage pamphylien [...] ». Celui qui témoigne n’est pas le *revenant* des contes superstitieux, mais le ‘rescapé’ d’une péripétie paranormale.

39. *Of all Plato’s eschatological myths, [...] the most rooted in the problems of mortal life.*

40. *Op. laud.*, ch. 6 : C. ROWE, « The Charioteer and his Horses: an Example of Platonic Myth-making » (p. 134-147).

41. Cf. 246a4-7, traduit et analysé par C. Rowe à la page 135.

noblement partagé. L'âme aura tout intérêt à surveiller ses remous véhéments, comme le fait chaque fois un cocher virtuel qui tient les rênes de son attelage ailé. Plus complexes dans leur variété (ποικιλία) que les arguments du *Lysis* (222a6-7) et du *Charmide*, ces avancées discursives ne sauraient se borner à défendre la cause de l'amant sincère, capable d'octroyer à son partenaire la grâce de l'amour-beauté (comme un don de soi-même, voire comme la gratuité parfaite qu'exalte Diotime dans le *Banquet*). L'auteur a replacé le mythologème du char ailé au centre des performances discursives. La métaphore des épreuves que l'ἐραστής doit affronter nous rapproche du propos dominant qui a rythmé la progression de l'œuvre : l'effort d'intérioriser la vision amoureuse – « parfaite image de la Beauté » dans *Phèdre*, 251a – rejoint un élan de l'âme tripartite, représenté au moyen des images symboliques de l'attelage (dont le cocher lui-même devient un guide ailé, qui se raidit pour maîtriser l'envol de ses fougueux coursiers)<sup>42</sup>.

Charles H. Kahn, examinant « Le mythe du *Politique* »<sup>43</sup>, reprend l'analyse d'un texte figuratif à plusieurs composantes, insérées dans la partie centrale du dialogue (tout comme les images du 'char ailé', qui ont transfiguré la quête amoureuse de la Beauté dans la thématique du *Phèdre*). Le mythe des 'pasteurs divins' (268d5 - 277c) parvient à équilibrer la séquence laborieuse des propos abstraits, chargés auparavant d'une longue série de dichotomies. Pour consolider cette doctrine – configurée par l'idéologie des *Lois* –, la démarche de Platon se distancie des théories professées dans la *République*. À travers d'autres enseignements, le mythe raconté dans le *Politique* se propose de corriger « l'erreur noble » qui 'parasitait' en quelque sorte une définition trop étroite du meilleur chef, comme s'il prenait la relève des 'pasteurs d'hommes' légendaires, « au point même où tendait tout le discours » (274a-b4). Or, dans l'ordre des temps, on voit s'estomper le rôle du *pasteur divin*, remplacé par un seul modèle valable 'de nos jours' : le prototype *humain* du personnage politique chargé de gouverner fermement les cités<sup>44</sup>. Mais il fallait encore que le dieu se remette au travail (« rassis à son gouvernail »), afin de redresser « les parties d'un cycle parcouru sans guide [...], depuis le passé lointain jusqu'aux bornes mouvantes « du cycle actuel et du mode actuel de génération » (273c-e). Selon les données de ce mytheme ingénieux, la figure des cycles alternants ravive le souvenir du premier mouvement qui faisait graviter le système du monde dans une direction déterminée, avant que s'engage la révolution du corps universel sur lui-même dans un sens opposé, jusqu'à l'épuisement du second mouvement cyclique (*Politique*, 269a-d). Le prototype de l'homme d'État véridique rejoint ainsi l'espace des fictions mémorables : « car il faut y mélanger le vaste morceau d'une grande légende, avant de reprendre jusqu'à la fin notre marche précédente, allant sans cesse de division en subdivision »<sup>45</sup>. Plus exactement, selon les données de la narratologie, nous identifions ici la filière des mythes inhérents à la 'morphologie' des *contes* – motifs véhiculés par une tradition orale. Si nous considérons les deux *exempla* mis en regard, l'image du char merveilleux offrait, dès son emploi chez les aèdes

42. Cf. *Phèdre*, 246a et s. et 253c-d : « Conformons-nous à la division faite au début de cette histoire, de l'âme en trois parties, dont deux ont forme de cheval et la troisième, forme de cocher ; ces déterminations, à présent encore, nous devons les garder ».

43. *Op. laud.*, ch. 7 : C. H. KAHN, « The Myth of the Statesman » (p. 148-166).

44. Cf. *Politique*, 275a6-b2 : « Il nous faut donc, à ce qu'il semble, déterminer d'abord le genre de commandement que le politique exerce sur la cité ». Les paradigmes le présenteront comme un 'soigneur d'hommes' et ensuite comme le 'tisseur de l'État. D'où la motivation narrative : « Or, c'est pour cela même que nous avons introduit notre mythe ».

45. Voir 268d-e, le cadre du mythe : μέρος μεγάλου μύθου (chez A. Diès : « des lambeaux de la légende »).

archaïques et chez Parménide, les virtualités d'une allégorie disponible<sup>46</sup>, tandis que le mytheme de la brebis d'or surgit parmi les troupeaux d'Atrée semble provenir des chroniques du nomadisme. Dans le dialogue, C. H. Kahn distingue six 'ingrédients' du mythe, retravaillés sur plusieurs paliers (p. 149-153), sans insister sur le crayonnage des personnages affublés d'une verve comique, dans les instantanés fournis par un cycle rétrograde aux alternances doubles, comme dans une *cosmopoïèse*, influencée par Empédocle (auteur cité avec prédominance)<sup>47</sup>. Dès qu'on accède aux paliers suivants – le II<sup>e</sup> se raccordant au III<sup>e</sup> –, les 'ingrédients' de la narration sont harmonisés avec les mouvements accomplis par le grand cycle cosmique durant différentes périodes. Pour sa rotation totale, notre Univers se dirige premièrement dans un sens, lorsque le Dieu par lui-même guide sa marche (τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ). Ensuite le grand corps – « laissé à lui-même » – subit les effets de l'énigmatique parcours alternatif, « avec la marche rétrograde en sens inverse, qui lui est nécessairement innée [τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τὰναντία] »<sup>48</sup>. Plusieurs emprunts significatifs proviennent d'Empédocle, dont la cosmologie était mise à profit dans les textes où s'articule nettement un couplage des syntagmes d'alternance : ἄλλοτε μὲν ... ἄλλοτε δὲ ... (cf. fr. 17 et s. et 128-130 DK). Néanmoins, l'antinomie du règne de Φιλότης (« l'Amour ») qui succède au règne de Νεῖκος (« la Haine ») ou (« l'animosité » vindicative) n'emprunte pas les mêmes sentiers. Car désormais le modèle platonicien des phases alternatives ne comporte nulle part un *principe* d'inversion à deux phases dépourvu de relance. La périodicité du mouvement cosmique à trois temps se déploie dans le *Politique* (269c - 270a) avec une spirale des cycles alternants :

{[1] rotation *directe* = croissance → [2] *rétrogradation* = involution → [3] *relance du cycle* = παλιγ-γενεσία}.

Ce rythme oscillant doit conserver les mêmes proportions de l'être : paramètres harmonisés avec la nature corporelle du Tout (« ce que nous appelons *Ciel et Monde* »). Certaines moulures du temps circulaire amènent les 'gradients' de la résurgence, d'où provient le *retour à la vie* des humains « nés de la terre » (γηγενεῖς), phénomène décrit dans le *Politique*, 271b5-7. Au IV<sup>e</sup> palier, on a réintégré le foyer des notions fermes qui sous-tendent l'image d'un cosmos animé comme un être intelligent, 'construit' par le divin δημιουργός. D'où l'idée que la permanence du mouvement circulaire 'inné' serait le meilleur corrélat pour préserver la stabilité des êtres divins, dotés d'invariance<sup>49</sup>. Par contraste, le circuit fondamental des rétrogradations dans le cosmos se conjugue avec le

46. Comme l'indique L. BRISSON, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, 1982, p. 152-159 : « Platon rejette tout recours à une interprétation allégorique, sans toutefois s'interdire de discerner entre le vrai et le faux ». D'un 'allégorisme' éléate, le philosophe retient ce que le récit pourrait sous-entendre (gr. ὑπονοεῖν – cf. *République*, 378d ≈ *Lois*, 679c).

47. Voir *Politique*, 269c - 273e. Quand survient le prodige d'une rotation (τροπή) inverse de l'Univers entier, ce phénomène bouleverse dans la vie des animaux l'ordre normal des croissances et du déclin : « Et tout ce qu'il y a de mortel cessa d'offrir aux yeux le spectacle d'un vieillissement graduel puis, se remettant à progresser, mais à rebours, on les vit croître en jeunesse et en fraîcheur. Chez les vieux, les cheveux blancs se remirent à noircir [...] ».

48. Cf. 'Les deux cycles de l'Univers', *Politique*, 269c4 - 270a et s. Certains chercheurs semblent minimiser les apories de cette alternance platonicienne, qui se complique avec d'autres phénomènes, précédant le « volte-face » au troisième stade. D'où les transformations mythiques associées à l'histoire du « pasteur » et les facettes d'un paradoxe, amorcé dès le livre V de la *République* (voir les conclusions de C. H. Kahn [cf. n. 43], p. 164-166).

49. Cf. ch. 7, p. 151 : *the notion of the cosmos as an intelligent living creature constructed by a craftsman god* (δημιουργός), with innate circular movement as the

retour périodique des grands ravages légendaires qui affectent l'humanité, détruite par le feu ou engloutie par la furie des eaux (déflagrations et cataclysmes, mentionnés dans le *Timée*, 22c et dans le *Critias*, 112a – *passim* –, ainsi que dans les *Lois* (677 a). Au V<sup>e</sup> et au VI<sup>e</sup> palier, on assiste à la fragmentation narrative abrégée de la phase finale, à proximité d'un redressement de la condition humaine, lors des perfectionnements dispensés par Prométhée (le don du feu), à l'égal des τέχναι octroyées par Héphestos et Athéna<sup>50</sup>.

Parmi les études herméneutiques dédiées au contexte interne des tournures platoniques, le travail de **Myles Fredric Burnyeat** passe au crible plusieurs variables de la formule εἰκῶς μῦθος<sup>51</sup>. Ainsi, le statut instable des nuances contextualisées est à l'origine des différentes traductions proposées pour un passage du *Timée* (29d2) : ὅσπερ περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχόμενους πρέπει τούτου μηδὲν εἶτι πέρα ζητεῖν : « de sorte que, si en ces matières on nous propose un *mythe vraisemblable*, il ne sied pas de chercher plus loin ». Par ailleurs, signalons dans l'usage littéraire la dynamique des εἰκότα, incorporant une pluralité de références : εἰκότ/-εἰκότῳ (subst. neut.) = lat. *similitudo* → *convenientia* (comme dans Cicéron, le *probabile* → <rhét.> : *verisimile*) et le πιθανόν. D'où la polysémie inhérente dès le départ aux tournures : {εἰκότῳ (adj.) μῦθος ou λόγος} = « mythe ou énoncé vraisemblable » (rattaché à l'εἰκότων). L'interface labile de ces vocables pourrait donc expliquer la disparité des interprétations<sup>52</sup>. M. F. Burnyeat recommande aux chercheurs de prendre leurs distances par rapport aux théories modernes de la science, connotées par une logique dérivée de la vérédiction. Chez des auteurs importants, tel A. E. Taylor (apprécié pour les mérites de son édition monumentale de 1926, rééditée en 1928), le commentaire plaçait en première ligne pour la reconstitution / *uindicatio* d'un Timaios <personnage> historique, dont le dialogue platonicien aurait préservé les idées directrices (de provenance pythagoricienne). Par la suite, dans un récit philosophique, sa 'construction' de l'*Ame du Monde* (27c - 69a) nous est présentée sous la forme d'un εἰκότῳ μῦθος, amplement déployé par le narrateur (dans 27d4 - 29d3). Taylor en avait donc fait soit « une histoire probable » (*a probable story*), soit « un récit empreint de ressemblance » (*a likely story*). Depuis l'horizon d'attente d'une philosophie des sciences, un vaste commentaire 'moderne' abordait l'*histoire probable* du *Timée* comme l'ébauche d'une hypothèse provisoire, dont il serait loisible de modifier les paramètres dès que la science aurait acquis de nouveaux territoires. En réalité, c'est tout le contraire quand on accède au « mythe ressemblant ». Le support matriciel ou le paradigme (figural) inclus dans l'image (εἰκότων) narrative refait un tracé rationnel, exégétique, des opérations accomplies par le dieu Démiurge, lorsqu'il eut modelé notre univers sphérique (le Monde qui est UN) autour de l'Âme, placée au centre d'un immortel foyer de vie contenant tous les êtres (cf. 30a5 - 32c6).

Platon textualise les occurrences de l'εἰκότῳ μῦθος et des εἰκότα <“vecteurs de similitude”><sup>53</sup>, afin de retrouver la configuration idéale d'un modèle immuable, assemblé à partir des quatre éléments – dernier aboutissement d'une κοσμοποιία. Nous

---

*closest a changing body can come to the unchanging stability of divine beings* (*Politique*, 269d5).

50. Dans cette phase, les témoignages d'une *Kulturentstehungsgeschichte* présentent l'homme à l'état de nature (*Politique*, 274b-d).

51. *Op. laud.*, ch. 8 : M. F. BURNYEAT, « Eikōs muthos » (p. 167-186).

52. Les équivalences données par les traducteurs divergent presque chaque fois. Brisson : « mythe vraisemblable » ; Robin : « une vraisemblable histoire ». En anglais, Bury : *a likely account* ; F. M. Cornford : *the likely story* ; chez Burnyeat (p. 172) : *it is fitting to accept the eikota muthon*, etc.

53. Voir *Timée*, 29a2-d3. Auparavant (28a7-9), les εἰκότα, sont mis en relation avec le paradigme : « Aussi, chaque fois qu'un démiurge fabrique quelque chose en posant les yeux sur ce qui toujours reste identique, ayant pris pour modèle [παρδείγματι] un objet de ce genre, il en reproduit l'idée et ses propriétés. »

assistons ainsi au parachèvement d'un *mūthos-histoire* : prototype d'énoncé qui ne le cède à aucun autre sur le plan de la vraisemblance (à l'égal d'une argumentation dont les juges-interprètes <κριταί> parviendraient à prouver/démontrer la fiabilité des agencements). Chaque section des analyses de Burnyeat tend à repositionner les facettes des *interpretanda*, selon une progression du discours démonstratif, sans négliger les visées rétrospectives (celles qui obéissent aux impératifs de la nécessité, indiqués dans 29d3 et poursuivis à partir de 48d et 53d). Le dialogue superposait en fait deux variantes de la formule *εἰκῶς μῦθος* = « mythe vraisemblable ». La première correspond au sens précis des *εἰκότα* : critères de 'rationalité ~ similitude', traits conceptuels regroupés dans une assertion positive. Ayant surclassé l'opposition traditionnelle *μῦθος* {'vs'} *λόγος*, le réseau des formalismes parachevait la figure d'un *paradigme* (comme les phrases d'un bref traité *Περὶ φύσεως*). La seconde variante présuppose un cheminement finaliste, représenté dans les termes de la meilleure description 'logiquement possible'. Autrement dit, le discours du philosophe refait par une approximation nécessaire *mimétique* l'itinéraire suivi par le Démonstrateur, lorsqu'il avait imposé la *raison* aux taillis de la *nécessité*, atteignant ainsi son objectif primordial : introduire un ordre cosmique rationnel au sein même du chaos désordonné.

Une recherche de **Richard Stalley** – intitulée « Mythe et eschatologie dans les *Lois* »<sup>54</sup> – s'occupe en premier lieu du questionnement suscité par une profonde justification des *lois sur l'impiété*, ce qui entraîne au niveau formel une refonte du *préambule* (ou du *prélude*), visant à renforcer dès le début du X<sup>e</sup> livre l'efficacité de tout discours normatif adressé aux jeunes auditeurs, pour en faire une admonition solennelle (*Lois*, 884a - 888d). Après avoir combattu l'impiété radicale des athées, qui ne trouvent plus de place dans l'univers pour l'existence des dieux (ou d'une divinité suprême), l'Étranger d'Athènes ajoute un autre plaidoyer finaliste : non seulement les dieux bienfaisants assurent la bonne marche de l'Univers astral ; en même temps, leur pouvoir vigilant s'exerce partout dans les affaires humaines (893b - 903a). L'énonciation prendra ici une tournure inhabituelle. À l'égard des impies, l'Étranger s'empresse d'insister : « Il me semble toutefois qu'il faut encore y ajouter *des mythes en guise d'incantations* »<sup>55</sup>. On sera désormais confronté au niveau des raisonnements ultérieurs avec l'emploi des réflexions diffuses, qui rattachent la cosmologie au destin mythique de l'Univers et de son Âme, même si la phraséologie d'ensemble des propos du X<sup>e</sup> livre ne renferme plus aucune trace de mythes narratifs<sup>56</sup>. D'ailleurs, les emprunts marqués au scea des récits traditionnels se font rares dans chacun des douze livres qui égrènent les méditations tardives de Platon sur la justice et les paradigmes d'une législation idéale. Néanmoins, une autre voie s'éclaire, quand le philosophe soumet à l'examen probatoire la « fondation des communautés politiques et leur législation » (*Lois*, IV, 707d8-10 : *εἰ κατὰ τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἐρχόμεθα βελτίστην οὖσαν πόλει κατοικίσειων περὶ καὶ νομοθεσιῶν*). Malgré la sévérité des critères, on voit se détacher dans le traité un dernier rappel emphatique des légendes, *dont le*

54. *Op. laud.*, ch. 9 : R. STALLEY, « Myth and Eschatology in the *Law* » (p. 187-205).

55. Cf. *Lois*, 903a10-b2 : *ἐπωδῶν γε μὴν προσδεῖσθαι μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν*. La version de Brisson et Pradeau que nous avons suivie restitue les termes d'un métalangage particulier du mythe. R. Stalley considère qu'il s'agit uniquement de phrases mythiques : *the Athenian stranger [...] suggests that he also needs some further words (μῦθοι) to act as a persuasive charm*.

56. Je suis d'accord avec R. Stalley, qui insiste là-dessus dans le sous-chapitre *Myth and Science* (p. 189-194). Même si l'eschatologie tardive ne concorde pas avec une théorie abstraite des quatre régions de l'Univers imparties aux âmes (selon les vues du *Timée*), l'après-vie présuppose partout la même hantise. Cependant, le discours des *Lois* ne s'attarde plus sur des tableaux narratifs tirés de la mythologie : *as compared with the Gorgias, Phaedo and Republic, the Laws account of the afterlife certainly lacks mythological detail* (p. 194).

*contenu fabuleux surdéterminé aura son utilité* – notamment pour l'éducation des jeunes –, parmi les croyances primordiales, ravivées en dehors de toute vraisemblance du premier degré, quand le salut d'une cité sera en jeu. D'après ces prémisses, nous sommes en mesure de comprendre l'utilité du *distinguo* formulé – *specimini gratia* – dans un passage des *Lois* (663d - 664b), où s'énonçait à nouveau la modalité particulière des *citations*, cataloguées à l'enseigne du *mythologème* <sidonien> (désigné parfois vaguement, comme « la fable [...] de l'homme de Sidon »). Les arguments honnêtes de la persuasion venaient au secours d'une idéologie nomothétique, apparentée aux croyances les plus nobles (imparties sous les auspices de la future *Platonopolis*). Par deux fois, Socrate a monté en exergue ce contexte particulier du récit 'phénicien' (à savoir : dans *République*, III, 414c - 415d, comme dans *Lois*, II, 663e2-e6). Selon cette même optique, dans le *Politique* il revisite le statut d'une *mythologie* dépourvue de toute pédanterie ('didactique' !), afin de surclasser la rhétorique : « Eh bien, à quelle science allons-nous attribuer la vertu de persuader les masses et les foules *au moyen d'une mythologie* (διὰ μυθολογίας), mais non pas au moyen de l'instruction (μη διὰ διδασχῆς) ? »<sup>57</sup>. Ainsi, dans le corpus des écrits de Platon un bon nombre de passages énoncent des critères de sélection rigoureuse, qui justifient l'usage parcimonieux de certains mythes *traditionnels*<sup>58</sup>. Par rapport à ces types narratifs, le panorama impressionnant du Monde animé qui se déploie dans la dernière section des *Lois* sera dépourvu de *récits* (surtout au livre X). Néanmoins, les effigies d'un discours imagé sont encore admises, au détour d'une argumentation qui fonctionnait ailleurs au moyen des mythes <autonomes> interposés. Et cela se vérifie aussi quand surgit l'évocation d'un Hadès virtuel (aniconique !), destiné aux coupables hypocrites, incapables d'expier leurs maléfices à l'intérieur d'autres territoires de cette cosmologie, représentée par le discoureur imaginatif selon les critères d'une 'pénologie'<sup>59</sup>. Dans sa mise au point, R. Stalley considère que les principes 'eschatologiques' illustrés par la codification élaborée dans le texte des *Lois* n'ont pas modifié de fond en comble une doctrine prédominante sur la destinée des âmes dans le cosmos – telle que Platon l'avait déjà développée sous une forme imagée dans le *Phédon*, comme dans le *Gorgias* et dans la *République*. Même si le message suprême n'insiste plus tellement dans les *Lois* sur les facettes narratives du mythe-récit, « un langage mystérieux » – énigmatique – subsiste dans la plupart des préceptes, pour convaincre désormais un public ciblé<sup>60</sup> qu'il valait mieux, pour chaque individu, être juste dans son âme et conscience, avant de s'engager dans les méandres d'une carrière philosophique.

Dans « Le mythe platonicien et l'iconographie de la Renaissance », **Elisabeth McGrath** présente avec un admirable doigté plusieurs œuvres d'art inspirées par les dialogues du philosophe<sup>61</sup>. À travers dix sept reproductions, son regard nous fait parcourir un panorama des peintures et des multiples gravures d'époque, ce qui donne

57. *Politique*, 304c-d. Ici encore μυθολογία désigne une modalité de *faire valoir les contes*. D'après L. Robin, « des récits fabuleux, utilisés comme symboles d'une vérité que le *Politique* veut inculquer à ses sujets, à titre de conviction salutaire ».

58. C'est le cas, notamment, avec la mise à contribution des mythes (ou des apologues) salutaires, cités (et reproduits) comme des *contes* mineurs (ἐλάττωτες μῦθοι), destinés au jeune âge. Leurs moralités conviennent aux natures malléables dont s'occupent les nourrices et les mères (*République*, 378b-d).

59. L'auteur critique les vues de T. J. SAUNDERS. Celui-ci (dans une synthèse de 1991 : *Plato's Penal Code*, Oxford - New York) avait détecté un raidissement de la morale platonicienne dès le *Timée*. Or il faut plutôt tenir compte de l'approche hésitante des prescriptions extrêmes dans le *Politique*, 297e et s.

60. Les destinataires sont spécifiés au sens large : *the context of Laws X is persuasive but its purpose is to persuade people to be just in the conventional sense, not to engage in philosophy*.

61. *Op. laud.*, ch. 10 : E. McGRATH, « Platonic Myth in Renaissance Iconography », (p. 206-238).

accès à l'ordonnance des emblèmes et de plusieurs thèmes significatifs pour l'esprit de la Renaissance. Sans se borner à reproduire un kaléidoscope des personnages et des symboles, les peintres et les graveurs s'efforçaient de ranimer une véritable scénographie mémorable de l'Académie platonicienne : évocations du char et des coursiers du *Phèdre*, allégorie des épreuves que subit l'Âme, saisissantes transpositions de l'Androgyne ou du Mythe de la caverne, irruption chorégraphique d'Alcibiade parmi les personnages du *Banquet* (répliques singulières, préfigurant par endroits la comparaison avec le Raphaël des 'Stanze'). Depuis la cour des Médicis à Florence, à l'orée de ces performances figuratives, Marsile Ficin – empreint de ferveur – faisait l'office d'un grand médiateur des œuvres de Platon, accessibles dans ses interprétations latines. La résurgence de l'enthousiasme animait plusieurs commentaires du *Banquet*, foisonnants et juvéniles ; l'éclosion d'un ésotérisme imaginatif personnalisait des emblèmes, à travers les fastes de l'Amour profane, avec son pendant, l'Amour sacré – évoqués dans une fresque du 'Seicento', peinte par Furini au Palazzo Pitti<sup>62</sup>. Les rites d'une commémoration plus ancienne y sont représentés, autour de l'*Imago* centrale. Sous l'arc de triomphe des célébrations s'élève un autel, aménagé en chambre votive (le tout surmonté d'un cylindre, avec son effigie tutélaire). Les inscriptions gravées autour du socle nous laissent deviner la présence des écrits néoplatoniciens (Plotin, Proclus, Chalcidius), tandis qu'un *monitum* de Ficino dicte la dominante du silence initiatique : *Platonem laudaturus et sile et mirare*<sup>63</sup>. Pour s'approcher du foyer inépuisable des effigies, il faut parcourir la section centrale de l'essai (p. 209-230). Dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle (glorieux *Cinquecento* !), le génie pictural des artistes polyvalents de la Renaissance s'enhardit à transposer le symbolisme abstrait platonicien des *Formes* ('souches' ou 'modèles'), afin de retrouver les prototypes qui auraient pu fonctionner comme un *alphabet iconique* dans le monde des *Idees*.

E. McGrath attire notre attention sur un joyau méconnu, découvert parmi les peintures de manuscrits<sup>64</sup>. Sous la voûte d'un arc, la bienveillante vierge *Sapience* (ou *Ratio* ?) abrite les quatre *Vertus cardinales*, silhouettes qui exhibent leur profil émacié. Au registre inférieur, un péristyle déploie sous forme de prosopopée les moralités du 'Bonheur' *personnifié* (gr. Εὐδαιμονία), relayé par *Fortuna labilis*. Cela nous est raconté par deux médaillons, repris au terroir d'Hérodote : les frères Cléobis et Biton défilent vers la gauche, tandis que du côté droit s'immobilise le bûcher où devrait se consumer le malchanceux roi Crésus (et non pas Solon, comme le suppose E. McGrath, p. 209).

D'autres œuvres figuratives plus étranges s'avèrent tout aussi fascinantes : allégories de l'âme provenant du *Phèdre*, double rotation des silhouettes androgynes du *Banquet*, scénographie du célèbre mythe de la caverne, gravure illustrant le *Mysterium cosmographicum* de Kepler (rapporté aux modules de l'Univers sphérique, imaginé par le démiurge du *Timée*).

\*

L'envergure du recueil intitulé *Platon et le Mythe. Études sur l'usage et le statut des mythes platoniciens*<sup>65</sup> témoigne d'un intérêt accru pour la nature spécifique des fictions narratives et l'interface des symbolisants dans la textualité des dialogues. A

62. Voir le commentaire de ces 'translations par l'image', art. cité, p. 213 et s.

63. Des allégories codifiées sont regroupées dans le traité de C. RIPA, *Iconologia* (Rome, 1603), réceptacle des citations tirées de Platon.

64. Voir les détails (p. 208-211) et l'intitulé de la figure 3 : *Frontispice to Book I of Aristotle's Ethics*.

65. Catherine COLLOBERT, P. DESTRIÉE, F. J. GONZALEZ (éd.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (Mnemosyne. Supplements, 337), Leiden - Boston, Brill, 2012.

l'issue d'un colloque organisé au Canada par Catherine Collobert, plusieurs enjeux de l'écriture mythique sont ici abordés dans leur *coarticulation*. Une première partie du livre tend justement à rehausser cette qualité prédominante des études : *Reflections on the Nature of Platonic Myths* (chapitres 1-6, p. 13-124). La seconde partie semble regrouper librement la thématique : *Approaches to platonic Myths* (chap. 7-20, p. 124-434).

Dans la section réservée aux problèmes 'co-articulés' (1-6), les auteurs envisagent principalement la portée du *μυθολογεῖν* et la typologie de cette production textuelle, en fonction du traitement littéraire des *mythes* de Platon. Glenn W. Most s'attache à définir huit critères distinctifs, retracés dans les configurations narratives<sup>66</sup>, à savoir : [1] l'énonciation privilégie la forme du monologue ; [2] le *narrateur* des mythes est plus vieux que ses auditeurs ; [3] il raconte chaque fois des faits issus de l'*oralité*, [4] qui ne sont pas vérifiables ; [5] son récit, est validé par la tradition ; [6] il produira l'effet d'une *ψυχαγωγία*, [7] par l'entremise des éléments descriptifs et de certains récits, [8] intercalés soit au début, soit au terme d'un exposé dialectique. Ce repérage des caractères distinctifs s'apparente au classement de Gábor Betegh, esquissé dans l'étude sur le conte du *Phédon*, que nous venons de discuter ci-dessus<sup>67</sup>. Dans sa mise au point des conflits herméneutiques, G. W. Most a réagi contre la définition unilatérale des mythes platoniciens, revisités à partir des controverses sans fin qui n'admettent plus des solutions intermédiaires, quand on voit resurgir l'ambiguïté des rapports *μῦθος // λόγος* sans tenir compte de la coexistence formelle des appellatifs (p. 14-15) : *Is the philosophical logos itself a muthos, or is the muthos a kind of logos, or rather the exact opposite of logos ?* Malgré les mérites incontestables de cette nouvelle démarche typologique, certaines évidences de la textualité n'arrivent plus à coïncider avec le répertoire trop sommaire des huit récits particularisés retenus dans l'*Appendix B* (*op. cit.*, p. 24). A notre avis, il n'y aucune raison de ne plus inscrire au tableau des mythes platoniciens exemplaires le paradigme de la *Caverne*. Là justement, même si l'apologue fictif que 'Socrate' propose à ses auditeurs ne se rapporte plus directement au prestige de l'oralité<sup>68</sup>, les images tressées du scénario (*République*, 514a - 517b) animent avec insistance les moralités inhérentes au déploiement de la *ψυχαγωγία* : scénario fascinant, illustré par une longue narration d'allure mythique<sup>69</sup>.

66. Voir, notamment *op. laud.*, I, ch. 1, p. 13-24 : G. W. MOST, *Plato's exoteric Myths*, Concernant l'acquis platonicien, l'auteur précise : *a number of invented compound words, without which we ourselves can no longer imagine conceptualizing [...] are attested for the first time in Plato's work, and were most likely coined by him: mythologia appears eight times in his writings, mythologēma twice, mythologikos once, mythologēō as many as seventeen times.*

67. Cf. *supra*, p. 370 et s., et les notes 15-25.

68. Voir la phrase introductive, 514a et s. : « Après quoi figure-toi, en comparaison avec une situation telle que celle-ci la condition de notre naturel [...] » (Robin). Selon une équivalence plus explicite : « Compare notre nature au phénomène [πᾶθος] suivant que l'on pourrait subir ».

69. Des limitations trop exclusives sont reprises dans l'*Appendix A* de G. W. Most : *proposed criteria for distinguishing Platonic myths*. Voir notamment les critères n° 2 et 8 (*op. laud.*, p. 24). Par ailleurs, dans la même typologie, le critère n° 1 – celui du 'monologisme' – n'est pas défini clairement. S'agit-il de Socrate, dont nous devrions envisager tous les récits mythiques comme autant de monologues ? Néanmoins, tancé par le même Socrate, dans *République*, II, 359c - 360d, c'est Glaucon qui relate l'histoire de Gygès.

Plus nuancée, **Monique Dixsaut** élargit le périmètre des interprétations<sup>70</sup>. D'après ses recoupements, la lecture d'un Platon « mythologue » nous montre, au niveau des fictions spécifiques, l'oscillation entre deux extrêmes : le créneau des légendes et le récit d'un âge primordial de l'univers. Cependant, c'est la connaissance de soi-même qui prévaut sur les autres critères de vérité, car la discrimination du sens ontologique ('*meaning*') permet de trancher, quand l'intellect affronte la bipolarité {λόγος vs μῦθος}. Pour cette raison Socrate méprise l'approche allégorique réductive, surtout quand elle nous ferait perdre notre temps à sophistiquer (σοφίζομενος) autour des images plaisantes d'un récit fabuleux, comme celui d'Orythie, agressée par Borée, le vent du grand Nord au masque sauvage (cf. *Phèdre*, 229c-d). Somme toute, malgré les distorsions de la réalité, ces fables naïves auraient leur mérite, pourvu qu'on sache affronter les épreuves subies par l'intellect vigilant, alors que l'âme « touchée par la malchance et gorgée d'oubli » rencontre les anomalies du sens que le mythe rend visibles dans notre monde imparfait<sup>71</sup>. Sans trop insister sur les remous des fictions énigmatiques, l'interprétation d'un sage accordera la prééminence au langage *prescriptif* (émanation du λόγος). « Le champ de la vision s'élargit » depuis les scénarios qui présentent le sort des âmes, portées par le cycle des incarnations, tout au long du voyage à travers un espace de l'au-delà où elles se croisent, dans ces lieux qui leurs sont assignés par des géographies fictives, « à l'image » d'une transfiguration exemplaire de leur destinée. Ainsi, le philosophe devient celui qui « fabrique » un mythe interprété, non seulement pour célébrer le prestige divin de l'intelligence, mais aussi afin de nous montrer les aspects absurdes et fantastiques de la vie humaine.

Pour donner une impulsion aux réflexions d'ordre thématique du recueil, quatre autres études envisagent le traitement des mythes à partir de l'écriture littéraire qui appartient en propre au philosophe (*The status of myth from the perspective of the Platonic art of writing*, p. 47-126).

Dans le sillage d'une approche traditionnelle, **Harold Tarrant** a su explorer deux horizons qui s'ouvrent aux tenants de toute herméneutique : « Le sens littéral et la signification profonde dans les mythes de Platon »<sup>72</sup>. Avec le temps, la ferveur des mystagogies hellénistiques coïncidera avec la transposition des grands thèmes narratifs du côté des allégories codifiées. Mais on ne saurait ignorer les acquis intermédiaires des commentateurs, capables de filtrer les textes, dès le moyen platonisme. Sans rejeter une lecture attentive du sens littéral des récits légendaires, leur approche des allusions mythiques respectait en somme les normes de moralité empreintes d'une certaine vraisemblance, inhérente au langage noble du mythe 'raconté avec décence' – τὸ εὐσχημον καὶ χρήσιμον τοῦ μύθου<sup>73</sup>. Autrement dit, sans ignorer les avertissements restrictifs de Socrate, argumentés avec force détails dans les dernières pages du livre II de la *République* (376e - 383c), on acceptait depuis Jamblique et Porphyre certains présupposés d'une théologie néoplatonicienne, axée notamment sur l'immanence 'figurale' du cosmos divin et sur l'emprise véridique du sens littéral. Dans l'analyse de ces commentateurs, H. Tarrant insiste tout spécialement sur leur exigence de respecter l'intériorité du sens, au delà des artifices utilisés dans les allégories. Mais dans son évaluation des contenus interprétés, il se trompe quand il affirme que « les mythes de Platon n'avaient nullement besoin d'être décodés ». Toute avancée de la compréhension doit affronter dès le départ une dualité primordiale, qui raccorde l'interprète aux relais

70. Voir *op. laud.*, I, ch. 2 (p. 25-46) : Monique DIXSAUT, « Myth and Interpretation ».

71. Cf. *Phèdre*, 248c-d : τινι συντυχία χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα – tournée citée par M. DIXSAUT dans le sous-chapitre 2.1 : *The Interpreter must know Himself* (*op. laud.*, p. 35-38). — Voir également *Théétète*, 176b-c.

72. Voir *op. laud.*, I, ch. 3 (p. 47-65) : Harold TARRANT, « Literal and Deeper Meanings in Platonic Myths ».

73. Entre autres, voir les *Prologomènes à la philosophie de Platon* (CUF, 1990), II, 11-12 et le commentaire de L. G. WESTERINK, *ibid.*

du sens figuré, lequel s'est modifié à longueur de temps dans les dialogues platoniques, en fonction des aléas d'une biographie spirituelle.

Comme nous l'avions déjà constaté, lors de notre ample discussion du volume édité par les soins de C. Partenie, une remarquable analyse de G. R. F. Ferrari caractérisait l'horizon mental de Glaucon (aux abords du récit mythique, dans *République*, X, 611e - 614a et s.), notamment en relation avec le devoir de justice que Socrate assignait aux sages (voir *supra*, p. 375 et s., et les notes 33-39). Dans le recueil édité par C. Collobert (*et alii*), on retrouve **G. R. F. Ferrari**, préoccupé de saisir les traits saillants qui rapprochent d'une part le profil d'un λόγος moralisant (« Le jugement <virtuel...> des âmes » dans *Gorgias* [523a - 527c]) et, d'autre part, la structuration audacieuse du monde dans le projet mythique du *Timée*. Après bien d'autres, l'A. s'interroge sur le statut de l'interface μῦθος ≈ λόγος. D'où le titre choisi pour cette recherche, qui examine sobrement l'ambivalence cultivée par le philosophe lui-même : « La liberté du mythe platonique »<sup>74</sup>. Évidemment, il est opportun de mettre en regard ces deux modalités :

– A. Le μῦθος [angl. *plot*], considéré 'en tant que sujet de la narration' : principe ou contenu véhiculé oralement ou structuré comme tel parmi les *fiction*s ;

– B. Le λόγος, utilisé comme 'argument' dans le déploiement de 'l'énonciation narrative'.

Selon des critères herméneutiques rigoureux, la plupart des 'arguments' comportent une visée démonstrative variable (ἀπόδειξις) dans tout discours configuré comme un 'apologue'. Dès lors, il convient de distinguer parmi des références multiples un support des véritables *denotanda*. Les deux catégories prototypiques mentionnées ci-dessus sont ainsi envisagées comme les gradients d'une μυθοποιία<sup>75</sup>. G. R. F. Ferrari attire à juste propos l'attention sur les différences de l'angle narratif dans le traitement de mythes similaires. On retiendra dans le *Gorgias* la réticence singulière du 'maître', qui n'accepte pas de ranger parmi les μῦθοι de facture nettement eschatologique la 'fable' finale du dialogue (l'image du jugement des âmes). Par contre, les deux autres 'apologues' similaires du *Phédon* et de la *République* ramènent au premier plan les arguments d'une eschatologie projetée dans le contexte du cosmos<sup>76</sup>. Quant à l'usage lexical de l'Hellade classique, un flottement des acceptions fait surface à maintes reprises, pour les deux termes qui désignent le '*discours*' et la '*parole*'. Au regard de Platon – dont les visées ne coïncident pas nécessairement avec celles de '*Socrate*' –, il subsiste néanmoins une différence formelle, qui n'a pas son appui au niveau de la substance (*the gradient is a formal rather than a substantial matter*). Un texte séminal, c'est la phrase introductive prononcée par 'Socrate', dans le *Gorgias*, 523a1-4 : « Écoute donc, comme on dit, une fort 'belle histoire' [λόγος] que tu pourrais considérer comme un 'conte' [μῦθος], mais à mon gré c'est une '*histoire* <vraie>' [λόγος] ; car je relaterai comme des choses véritables ce que je vais te dire. » Une mise en garde intervient ici au lancement d'un récit mythique exemplaire concernant les Enfers, au tournant des propos imagés qui présentent la destinée des âmes. Essentiellement, on surprend le même type de *caveat* dans le *Phédon*, 114d : « Sans doute ne convient-il pas à un homme réfléchi [οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί] de vouloir à toute force qu'il en soit ainsi des circonstances du dernier voyage, cependant dans l'hypothèse de l'immortalité de l'âme, il convient de soutenir ceci avec force et voilà justement le risque qui mérite d'être couru [ἄξιον κινδυνεῦσαι] dans une conviction de cette sorte. » Manier le mythe librement, ce n'est pas inventer à bout portant des récits fantastiques. Il s'agit plutôt de prendre ses libertés selon des normes salutaires de vraisemblance et

74. *Op. laud.*, I, ch. 4, p. 67-86 : G. R. F. FERRARI, « The Freedom of Platonic Myth ».

75. Pour cette 'mise en regard', mentionnons également les contrastes suggestifs définis dans le travail de C. COLLOBERT (voir *infra*, p. 386 et s.).

76. Une dimension cosmique valorise la portée informative de certains 'apologues', qualifiés de « fables » ou de « contes pour enfants ».

d'expressivité (cf. « 1. The philosophers freedom », p. 68-70), dans le respect d'une formule narrative adéquate, pour accréditer le 'μῦθος / *leçon*' comme un produit de 'l'histoire vraie', portant la marque de fabrique d'un philosophe moraliste (λόγος des réalités véridiques = ἀληθῆ ὄντα). Au sujet des histoires citées avec parcimonie, le 'Socrate' des dialogues s'empresse de nous avertir que les fictions exemplaires mériteraient notre estime comme par défaut – dès lors que certaines avancées lacunaires de l'argumentation ne seraient plus capables d'étayer la rationalité du monde, même si des structures imaginatives peuvent avoir ainsi le dessus sur les prouesses de la dialectique. G. R. F. Ferrari a dégagé pertinemment le meilleur exemple de cette double textualité, qui nous donne à voir la « maîtrise d'un art divin » (*Divine Artistry*) dans le prélude de l'entretien amorcé par les hôtes de Socrate. Qualifié premièrement de λόγος, l'exposé de l'astronome Timaios nous conduit à l'intérieur du *mythe*, afin de re-composer l'ouvrage du Dèmiurge, principal acteur d'une cosmogonie. Ayant fait le choix d'articuler son discours sur le κόσμος sous la forme du récit qui retrace par étapes la genèse 'anthropique' de l'Univers, Platon nous fait accéder à la *figure-εἰκὼν* du grand corps vivant, à l'origine duquel se trouve l'Âme du cosmos (ψυχὴ κόσμου). Néanmoins, au fil de cette transposition, l'auteur du dialogue a su montrer concrètement quelles sont les limites d'une cosmologie philosophique (*the limitations of cosmology as a philosophic pursuit*). Quand le récit de Timaios déploie un μῦθος de l'ouvrage agencé par le dieu *Dèmiourgos*, son texte relate la γένεσις <τοῦ> κόσμου sans utiliser le terme composé de κοσμογονία et sans qu'on puisse identifier une conceptualité appauvrie, accolée au terme κοσμολογία. Par contre, comme dans un théâtre de l'esprit (hologramme du νοῦς), on assiste à l'ἔκφρασις - *description*, inhérente aux λόγοι : « rapports proportionnels » et « articulations rationnelles » d'où provient l'*organisation* ≈ *diakosmèse* du grand tout, avec le modelage par *empreintes* ≈ μῆμιστα des quatre corps matriciels, au gré de l'ἔκκμησιν *figural* (cf. *Timée*, 49e - 51a). Finalement, sur le plan d'une textualité de la démiurgie, Platon a configuré le mythe d'un artiste souverain, capable de marquer de son empreinte la plus belle création qui soit : le κόσμος, dont la perfection est parachevée comme un bien suprême (cf. *Timée*, 29a - 30b). Cette dimension de l'initiative créatrice nous octroie la grâce d'accéder au spectacle du monde, dont les agencements témoignent de la volonté du Dèmiurge, qui a disséminé la beauté.

Dans l'essai intitulé « La facture platonicienne de l'invention mythique : le mythe <en tant que> 'phantasme' informatif », Catherine Collobert réhabilite la notion du φάντασμα (cf. *République*, VI, 509d - 510a), rattachant la signification des mythes au modelage d'une ιστορικὴ μίμησις<sup>77</sup>. Platon associait une μίμησις *pourvue d'information* (*informed mimesis*) aux références des images verbales 'non substantielles', capables néanmoins de surprendre (et d'agencer) plusieurs traits cohérents de l'objet ou du contenu représenté<sup>78</sup>. Dans ces circonstances : « une image *non-substantielle* comporte une charge référentielle, dès qu'elle se rapporte à l'actualité d'un objet qui fonctionne comme son modèle ». À cet égard, chez les sophistes, une illusion fera son effet à partir de la position du spectateur. Par contre, maîtrisant l'art de conjecturer et défiant la δοξαστικὴ ἐπιστήμη (une *doxo-mimétique*, « science de l'opinionable »)<sup>79</sup>, le

77. Cf. *op. laud.*, I, ch. 5, p. 67-108 : C. COLLOBERT, « The Platonic Art of Myth-Making. Myth as informative Phantasma ».

78. Selon une version récente de N.-L. CORDERO (*Le Sophiste*, Paris, 1993), εἰκὼν serait une « copie », mais, en fait, la ιστορικὴ μίμησις devient une '*imitation érudite*', qui s'oppose à la δοξομμητικὴ, dans la définition donnée par l'Étranger : « Cependant, et surtout pour la distinguer – au risque d'être accusés de devenir assez désinvoltes – appelons "*imitation conjecturale*" celle qui est accompagnée par l'opinion, et "*imitation érudite*" celle qui est accompagnée par la science » (*Sophiste*, 267d-e1).

79. Cf. *Sophiste*, 233c : δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστής ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀληθειαν ἔχων ἀναπέφανται : « à ce qu'il nous apparaît, le sophiste est donc celui qui possède sur toutes choses une sorte de *science de l'apparence*

philosophe averti tentera de discerner le substrat illusoire d'une copie, sans ignorer la vraie nature des apparences et les rapports de similarité, mis en évidence par le maniement d'une ιστορική μίμησις (selon les critères définis dans *Sophiste*, 267c-e)<sup>80</sup>. Dans ces conditions, toute image philosophique se prévaut du fondement véritable des réalités, quand on l'utilise à bon escient, comme un procédé cognitif. La contribution de C. Collobert nous propose une avancée philosophique des plus intéressantes, dans ce domaine du φάντασμα et de l'iconicité des mythes (soumis au tri sévère de l'axiologie socratique). Sur le plan des narrations, la section 3 analyse « la facture platonicienne des mythes, envisagée sous l'angle d'une ιστορική μίμησις » (*op. laud.*, p. 98-102). Tout comme le récit des poètes, l'imagerie verbale du philosophe *narrateur* s'écarte elle aussi de la vérité, ayant choisi l'appoint décalé au second degré des procédures imitatives. Ainsi, par nécessité, le modelage du mythe reproduirait chaque fois une copie de l'image, donnant l'aperçu illusoire des réalités perçues : le double d'une image, saisi à l'intérieur du réel (*an image of an image of truth, in other words, a grasp of a grasp*). Néanmoins, par le biais de « l'imitation informée » (ιστορική μίμησις) les mythes philosophiques parviennent à se distinguer de la *doxomimétique*. Face aux enjeux d'une saisie des réalités, la méthode correcte s'astreint à distribuer les imitations contrastées (procédure de la διανομή, entamée dans le *Cratyle*, 430b-c). En foi de quoi, ayant produit correctement le ζωγράφημα {« peinture vivante d'un objet représenté »}, la μίμησις « attribuée à chaque réalité la désignation qui lui revient, en accord avec sa ressemblance »<sup>81</sup>. Inversement, la μίμησις non-correcte 'consiste en donation' : gaspillage des perceptions – ou 'attributions' illusoire –, doublées par l'éclipse du réel, avec un apport de la dissemblance (ἀνομοίου δόσιν τε καὶ ἐπιφορὰν). D'où aussi le risque d'accepter l'intrusion du faux dans tout énoncé et dans l'assemblage des noms (ψευδῆ ὅταν ἐπ' ὀνόμασιν ᾗ, 430d). A plus forte raison, pour configurer l'image correcte des *réalités*, la connaissance *adaptera* les paramètres d'une μίμησις adéquate de leur existence, vérifiable chaque fois en fonction de quelque 'σχῆμα' des occurrences. Au sens fort du vocable, un 'schème' désigne dans les controverses socratiques 'l'étalon de modélisation' – voire, la *tenue* et la diversité des 'corrélats notionnels'. Quand il s'achemine parmi des fictions, le philosophe créateur de mythes (*the philosophical myth-maker*) utilise un *schème-idéal* et il devient aussi un pourvoyeur de φαντάσματα compréhensibles, dans son effort de rectifier toute saisie mimétique. Comme les images d'une évocation varient au moins autant que les faits eux-mêmes, certains sophistes profitent de l'ignorance d'autrui, et leur habileté discursive prend les apparences les plus diverses. Ces astuces naïves et la pantomime intellectuelle du δοξομιμητής (« imitateur conjectural ») sont tournées en ridicule sans ménagements : « Qu'en est-il du 'schème' de la justice et de la vertu, dans son ensemble ? Sans le connaître, mais en opinant à l'improviste, maintes gens font n'importe quoi pour imposer leur présomption de certaines valeurs, car ils savent si bien les imiter, tant par leurs actes, que par leur discours »<sup>82</sup>. Dans ces circonstances, par contraste avec le 'producteur *doxastique d'images* ~ φαντάσματα', le philosophe créateur aurait la chance *d'interpréter un savoir* authentique, afin de modeler les représentations viables d'objets, de figures ou de concepts, moyennant sa connaissance

---

[δοξαστική ἐπιστήμη, à entendre à la limite comme "la connaissance universelle par opinion"] – mais non la vérité. »

80. C. COLLOBERT, art. cité (n. 77), p. 93. La ιστορική μίμησις coïncide avec une *informed mimesis*.

81. *Cratyle*, 430c : ἢ ἂν [διανομή] ἐκάστῳ οἶμαι τὸ προσήκον τε καὶ τὸ ὁμοίον ἀποιδῶ.

82. Cf. *Sophiste*, 267c1-5 : « Τί δὲ δικαιοσύνης τὸ σχῆμα καὶ ὅλην ξυλλήβδην ἀρετῆς ; ἄρ' οὐκ ἀγνοοῦντες μὲν, δοξάζοντες δὲ πη, σφόδρα ἐπιχειροῦσι πολλοὶ τὸ δοκοῦν σφίσι τούτο ὡς ἐνὸν αὐτοῖς προθυμεῖσθαι φαίνεσθαι ποιεῖν, ὅτι μάλιστα ἔργοις τε καὶ λόγοις μιμοῦμενοι ; » Voir également Paul VEYNE, *L'élégie érotique romaine*, Paris, Seuil, 1983, p. 130 et s., p. 166 et s.

générale des *schèmes* (identifiés souvent à partir d'une reconnaissance de l'*idée* immuable, qui démarque chaque fois la saisie cognitive particularisée)<sup>83</sup>. Ainsi l'image fiable des concepts de la justice et des autres vertus pourra s'imposer en sous-texte de l'argumentation ou de l'énoncé figuratif à partir du *schème*. Saisir dans un 'regard de l'esprit' la justice, la beauté, la modération et les idées connexes, contemplées comme autant de Formes circonscrites fermement au tableau de la cité purifiée – cela signifie « y inscrire le *schème* d'une constitution »<sup>84</sup>. Pourtant, dès qu'il accède au périmètre d'une saisie cognitive instanciée, l'énonciateur des mythes se heurte aux failles d'une *mimésis* fragmentaire, qui s'éloigne de la vérité. Socrate observe dans le *Politique* que « l'image du Roi n'a pas encore atteint la perfection vérifiable » (angl. *not yet palpable*), car le mythe n'a pas réussi à reproduire fidèlement un schème de la royauté, avec son envergure spécifique : « notre discours fait l'effet d'un portrait dont les contours extérieurs ont l'air de bien se présenter, mais qui n'a pas encore reçu ce relief que donnent les couleurs préparées et l'harmonie de leur ton » (277a6-c5). De même, les images mythiques de « l'après-vie » ne s'intègrent pas sans à-coups dans le cadre d'une description autonome ; leur fonctionnement superpose deux types de réalités, perçues *en trompe-l'œil*, en dehors du temps humain. On pourrait citer à cet égard les phantasmes angoissants suscités dans le monde imaginaire des fables après un trépas, lorsque les âmes imprévoyantes, guettées par le danger d'une déchéance, affrontent leur <ré>incarnation sous une forme animale. Au rivage spectral qui sépare l'avenir du passé, les aléas d'un choix fatidique régissent toujours les us et coutumes des humains légendaires, tiraillés dans leur conscience par le mirage du pouvoir et celui des jouissances éphémères. Une autre illustration de ce mirage délétère investit le thème de la visibilité dans l'histoire du 'berger' Gygès (*République*, II, 359d - 360c et X, 612b). Dès qu'il retournait vers lui-même le chaton de sa bague mirifique, l'apparence du personnage pouvait se dérober au regard des autres, et ce prodige d'un pouvoir inattendu ayant perverti son comportement, le *berger* devint l'usurpateur du royaume lydien. Platon utilise des 'fables' diversifiées pour approfondir sa conception de l'image protreptique. Sur cette voie, l'observateur des mythes retrouve une vision des sensations qui donne accès au contour des 'intelligibles' dont le *schème* nous facilite l'appréhension de la vérité.

Nous lisons au chapitre suivant l'essai de Pierre Destrée : « Spectacles de l'Hadès. Réflexions sur les mythes et les allégories de Platon dans la *République* »<sup>85</sup>. Avant d'aborder la thématique de certaines représentations fictives du monde, l'A. situe dans leur contexte les attaques dirigées contre la μίμησις des narrations qui rabaissent le véritable prestige des divinités (*République*, 595b-c et 697c). La critique des poètes qui racontent des mythes (μυθολόγοι) visait en premier lieu l'effet délétère d'une présentation immorale du pouvoir olympien, dans les histoires ficelées comme autant d'enfantillages (chez Homère et Hésiode). Néanmoins, les images et les allégories du monde représenté auront encore une chance de toucher leurs auditeurs, en marge des acquis et du μέγιστον μάθημα, préservés pour l'éducation des citoyens qui seront dignes de fréquenter les hauts lieux d'une Καλλιπολις. Du coup, dans l'Athènes permissive, corrompue par les malversations du gouvernement démagogique, Socrate met en cause l'exemplarité des 'éloges' (ἐγκώμια) et du 'blâme' (ψόγος), quand ils

83. C. Collobert mentionne parmi les « idées » associées au *schème* la forme et/ou la figure du rectangle (*Théétète*, 147e6 et *Lois*, 734e4), celle du corps (*Sophiste*, 267a6), celles de la couleur et du son (*Cratyle*, 423d4 ; *Théétète*, 163b10) et, au plus haut degré, la figure idéale de la beauté (cf. *Phédon*, 100 c-d).

84. C'est ainsi qu'on devrait interpréter l'énoncé lapidaire de Socrate : « Et après ceci, ne crois-tu pas effectivement qu'ils auront inscrit le *schème* de la constitution politique ? » (*République*, VIa1-9), phrase citée par l'auteur, quand elle valorise la configuration idéale du projet constitutionnel (art. cité [n. 77], p. 99).

85. *Op. laud.*, I, ch. 6, p. 109-124 : P. DESTREE, « Spectacles from Hades. On Hades Myths and Allegories from the *Republic* ».

assument la mission des moralistes, capables d'assainir les âmes. Un âpre débat s'anime, dès lors qu'il fallait s'opposer avec plus d'efficacité au plaidoyer de Thrasymaque, promoteur d'un amoralisme agressif (dans les termes duquel toute application des lois détermine ce qui est juste à titre conventionnel, afin que l'on puisse éviter la souffrance). Moins désespéré que son frère Adimante, à l'issue de cette controverse sur la responsabilité de l'homme juste, Glaucon se montre toujours préoccupé d'obtenir une réponse valable. À cet effet il cite la version commune d'une histoire de Gygès (*République*, II, 359b - 360d), texte qui prend désormais les allures d'une « expérimentation de la pensée » (*a thought experiment*), mais en fait la séquence des péripéties racontées fonctionne comme un contre-exemple. À première vue, l'auditeur pourrait en tirer une leçon carrément décevante : accordé comme un don, l'anneau magique du pasteur mis au doigt d'un homme ordinaire risque d'en faire un criminel, car la tentation des richesses et celle d'une carrière despotique ne connaîtront plus de frein le jour où l'individu injuste réalisera toutes ses velléités, à l'écart du regard des autres<sup>86</sup>. Certes, la pertinence de l'histoire relève ici principalement du contre-exemple audacieux, même si un lecteur désinvolte devra patienter jusqu'au livre VI avant d'assister au revirement d'un argumentation qui rétablit le prestige de la justice suprême. Guidé par des visées protreptiques (*République*, VI, 501a-c) le philosophe modèlera l'État comme un ouvrage conforme au paradigme divin (θεοειδής et θεοεικέλος). Pour P. Destrée, les effets persuasifs sont immédiatement saisissables. Des réflexions progressives issues de la même souche solliciteront la sensibilité de tout auditeur virtuel, convié à tirer 'une leçon' du *mythe de la caverne* (*République*, VI, 514a - 518b). Depuis les propos qui mènent des hypothèses au principe absolu, destiné à s'épanouir avec l'image des quatre opérations de l'esprit (509d et s.), Glaucon reste l'auditeur privilégié. Socrate instaurait magistralement le *Bien*, défini au rang de l'exemplarité (508e : ἀγαθοῦ ιδέαν), à l'intention de son frère, qui représente presque à son insu les Athéniens de son temps, « quoique le bien ne soit point essence (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), mais ce qui dépasse de loin l'essence-réalité' (ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) en majesté et puissance »<sup>87</sup>. On perçoit d'affilée la métaphore du Soleil et la figuration conceptuelle d'une 'ligne' (derniers chapitres de *République*, VI, 506b - 511e), dans le mémorable discours prescriptif des 'images ≈ εἰκόνες', suivi par l'impressionnante allégorie des humains captifs, voués à l'ankylose de leur pensée, dans un lieu d'isolement progressif : la « demeure en forme de caverne » (dont l'évocation occupe les premiers chapitres de *République*, VII, 514a - 518c, y compris la moralité du récit)<sup>88</sup>. Ce troisième propos plus persuasif qu'une allégorie thématise chaque fois en *crescendo* le rôle du regard.

On aura la série des injonctions : {514a1 : ἀπεικασόν = « imagine <par analogie ! >»} → {514a2 - 514b4 : ἰδέε = « vois !... »} → {514b9 : ὄρα τοῖνον = « figure-toi donc maintenant »} → {515a4 : οἶει [...] ἐωρακέναι = « crois-tu qu'ils aient vu ? »}. Dès le début, la terminologie maintient l'encadrement de ce mythe parmi les allégories d'un voyage 'iconique' dans l'Hadès. Dans l'énonciation platonicienne, après « le spectacle de ce monde terrible », Glaucon n'aura de trêve dans son effort de se libérer de la servitude qui s'appesantit sur les humains, rivés à l'inertie de leur conscience mutilée. Disciple personnifié, il n'hésitera pas à suivre son maître, car, finalement, Socrate lui-même « se laisse identifier – sans être nommé – sous les traits du personnage qui délivrera le prisonnier désireux de faire l'ascension ». À juste titre,

86. Mais le vrai message rayonne à distance, car « Platon présente d'une manière explicite son μῦθος comme un spectacle qui s'adresse à nous, ses lecteurs ». Cf. P. DESTREE, *ibid.* (cf. n. 85), « 1. The Myth of Gyges » (p. 112-116).

87. Toute interprétation doit serrer de près cette formule de la transcendance absolue (ἐπέκεινα), qui se répercutera chez le Ps.-Denys, *via* les néoplatoniciens. De même, cf. Proclus, *In Rsp. II* [Kroll], p. 96 s. (observations sur le σκοπός dans l'exégèse du mythe d'Er).

88. Cf. P. DESTREE, art. cité (n. 85), « 2. The Allegory of the Cave » (p. 117-120).

l'interprète fait ressortir l'ambivalence du narrateur virtuel, quand il décrit l'état d'esprit du rescapé, s'adressant à Glaucon :

Ne penses-tu pas qu'au souvenir du lieu qu'il habitait auparavant [...] et ayant à l'esprit l'image de ses anciens compagnons de prison, il se louerait lui-même du bonheur [εὐδαιμονίζειν] de ce changement et qu'à ce moment *il aurait pitié d'eux* ? (*République*, VII, 516c.)

Auparavant, Platon exhortait les gardiens à éviter la *pitié* : une émotion tragique dont l'insinuation aurait nui au courage. Pourtant, quand il arrive aux dernières phrases du récit de la 'Caverne', il mentionne ironiquement la *pitié* – un sentiment que le philosophe lui-même pouvait aussi éprouver, quand il observait le désarroi d'Athènes, cité crépusculaire, évoquée avec les tonalités de la tragédie<sup>89</sup>. Dans la dernière partie de son essai, P. Destrée analyse *le mythe d'Er*<sup>90</sup>, encadré de la même façon, parmi les récits d'une 'descente dans l'Hadès'. Concernant les détails figuratifs du voyage dans l'au-delà, les indices textuels sont encore à examiner. Quant à la morale de cette quasi-légende – un message délivré par le guerrier à demi mort qui s'est réveillé sur son bûcher –, nous avons déjà mentionné, parmi les travaux du volume de Cambridge discuté auparavant, l'intéressant aperçu de G. R. F. Ferrari, qui a tablé sur le symbolisme des rétributions divines et sur leur incidence dans l'après-vie, à l'égal d'un juste salaire (μισθός) : dette immanente dont l'acquittement se laisse à peine deviner, au terme des épreuves réservées aux rares natures philosophiques<sup>91</sup>. En juxtaposant le 'scénario de la Caverne' et les visions rapportées dans l'histoire d'Er, l'approche comparative proposée par P. Destrée valorise cette fois l'itération expressive d'un ἐκεῖ : « là-bas » ou « dans l'au-delà » (cf. *République*, II, 516c, etc.). L'adverbe est connoté par la thématization d'une distance intériorisée, qui doit séparer de l'Hadès la personne du narrateur. Ainsi, la mention d'un éloignement – évoqué par la *diégèse* de ces narrations – correspond également au devoir imposé aux auditeurs, invités à prendre une distance, afin de mieux se recueillir et faire eux-mêmes leur examen intérieur<sup>92</sup>. P. Destrée fait le rapprochement avec un passage similaire du *Banquet*, où l'on voit à nouveau le maître lui-même, qui se démène pour accréder auprès d'Agathon et d'Aristophane la notion d'un couplage nécessaire des genres majeurs du théâtre – la *comédie* appariée au *tragique* –, modalités intrinsèques dans tout savoir poétique :

Socrate les forçait de convenir qu'il appartient au même homme de savoir composer des comédies et des tragédies, et que celui qui est, avec art, poète tragique est aussi poète comique. (*Banquet*, 223c-d.)

L'exégète a bien saisi la nature de l'interface révélatrice, quand on superpose ces deux passages. Dans les deux cas, Platon rapproche « sur la scène de son théâtre philosophique » deux genres littéraires cultivés par antithèse. A l'occasion du *Banquet*, Socrate s'adresse aux deux illustres hommes de théâtre – Agathon et Aristophane. Du fait que ces poètes concernés n'auraient pas admis aisément le mariage des genres, la proposition de Socrate avait son piquant, tout comme l'ambivalence du 'pitoyable' et du 'ridicule', qui retrouvait en quelque sorte son actualité, dans un autre dialogue. Ainsi, d'après l'optique mise en avant dès la première moitié du même livre X de la *République*, tout spectateur éprouve le plaisir du συμ-παθεῖν, quand il participe aux péripéties des personnages de la comédie ou de la tragédie. Mais cette délectation paradoxale n'est pas conforme aux normes d'une moralité rigoureuse. La μίμησις fallacieuse s'empare du public enthousiaste, qui se laisse délecter d'ordinaire par le

89. Par conséquent, *the picture of the cave is also a sort of ironic rewriting of tragedy*.

90. P. DESTREE, art. cité (n. 85), « 3. The Myth of Er » (p. 120-124).

91. Cf. *supra* nos remarques – et les notes 35-36 – sur la contribution originale de G. R. F. FERRARI, « Glaucon's Reward ... » (cf. n. 33), dans le volume édité par C. PARTENIE (*Plato's Myths*, p. 116-133).

92. *The distance needed by the audience to look at themselves*.

spectacle des lamentations d'Achille, ravagé après le trépas du fidèle Patrocle. Or, à cet égard, Platon multiplie les signes de réprobation, qui censuraient les symptômes d'une sensibilité débridée. Il vaut mieux objectiver sa participation aux souffrances fictives, et la δὴγησις limitera au maximum les poussées du μεμμηθησθαι, comme le préconisent les propos du III<sup>e</sup> livre de la *République*. D'après ces critères, l'état lamentable des prisonniers de la caverne devrait nous impressionner à distance, sans provoquer notre commisération. Les personnages de l'apologue sont des silhouettes ranimées par l'imagination du narrateur ironique, présences vulnérables, tout comme les *âmes des mortels*, sommés de choisir leur destinée dans le récit d'Er, fils d'Arménios. En fin de compte, sans trahir des allégeances modernes d'objectivité, P. Destrée a su caractériser avec justesse la tonalité dominante du scénario mythique inséré aux dernières enca-blures du dialogue.

Dans la seconde partie du volume, un lot important d'études semblent privilégier une typologie thématique diversifiée : *Approaches to Platonic Myths*. Par endroits, on regrette que les interprètes n'aient pas eu le souci de retracer constamment l'évolution d'une pensée créatrice, qui a transformé tout au long d'une vie les dimensions philosophiques du mythe<sup>93</sup>. Quoi qu'il en soit, les meilleures 'approches' n'hésitent pas à inverser l'orientation du questionnement qui devient ici paradoxal. Effectivement, témoins involontaires de notre propre modernité, bon nombre de chercheurs s'attachèrent à déterminer les paramètres du langage figuratif des anciens depuis quelques présupposés positivistes du XX<sup>e</sup> siècle. Or, historiquement, avec les commentaires des premiers adeptes du philosophe, une véritable institution de l'exégèse a fait son entrée dans l'arrière-plan de la réception. Et des néoplatoniciens de marque – tels Plotin, Porphyre et Proclus – sont les véritables héritiers d'une méthode qui a su entretenir les sillons de la μυθοποιία. Moissonneurs des mythes recueillis ou évoqués symboliquement au gré des 'phantasmes' figuratifs, ils ne cessèrent de guetter la diffraction du sens littéral. Dès lors, sans se départir des exigences d'une critique lucide, on aura toujours intérêt à confronter ces intermédiaires avec l'horizon d'attente de nos spécialistes post-modernes, afin de cerner objectivement les motivations d'une exégèse multiple<sup>94</sup>.

Même s'il évite de se rattacher directement aux pratiques des anciens exégètes, **Claude Calame** plaide pour l'insertion des procédures pragmatiques dans l'analyse des mythes, afin de caractériser les modalités qui sous-tendent la *signification des narrateurs* impliqués. La plupart du temps, les personnages choisis dans un dialogue pour exposer les moralités d'une 'histoire' nous renseignent aussi sur les circonstances particulière de l'argument énoncé. Ainsi, la mise en scène de Prométhée dans le texte du *Protagoras* inaugure et différencie une autre modalité de la mythopoïèse<sup>95</sup>. Le remodelage du mythe selon le dialogue a transformé les arts divinatoires d'un héros de la civilisation qui se dévouait pour sauver les hommes dans la tragédie d'Eschyle. Ce qui manquait encore dans les démarches du Titan audacieux, c'était d'enseigner aux créatures qu'il avait façonnées le don du vivre ensemble, imparti par les trois divinités : Zeus, Athéna et Hermès. Ainsi, le dénouement réservé aux péripéties d'un personnage mythique s'est inséré dans le treillis des arguments développés au gré du débat qui anime le dialogue.

93. Nous tenterons de combler cette lacune dans une livraison ultérieure des *Réflexions*, réservée au déploiement diachronique des mythologèmes.

94. Voir, particulièrement – parmi les 'Approches' empreintes de sagacité – Christopher ROWE, « The Status of the Myth of the Gorgias, or Taking Plato Seriously » (*op. laud.*, p. 187-198).

95. *Op. laud.*, p. 127-143 : Claude CALAME, « The Pragmatic of "Myth" in Plato's *Dialogues*: The Story of Prometheus in the *Protagoras* ».

\*

La plupart des études que nous venons d'examiner ramènent au premier plan des considérations qui ont trait au *profil spécifique du mythe dans la structure* d'ensemble des dialogues. Certains points de vue recourent la thématique des dix autres essais, recueillis dans le volume publié en 2009, à Cambridge (cf. *supra*, p. 367 et s.). On a vu dès le début l'importance accordée au « jugement des âmes » – chez M. Inwood, tout comme dans l'analyse de David Sedley. Ensuite, l'éventail des approches s'est ouvert par degrés et le réseau des thèmes abordés nous renseigne sur bon nombre d'autres questions, relatives au statut des éléments mythiques. Cl. Calame notamment – dans le recueil de 2012 – nous enjoint de ne pas éluder la *dimension pragmatique* des motifs tirés de la mythologie, afin d'apprécier comme il se doit le recours à l'ironie, pour la fonte d'une histoire légendaire, comme celle de Prométhée, traitée symboliquement, dans le *Protagoras* (320d - 361d) et ailleurs<sup>96</sup>. Nous nous emploierons ultérieurement à caractériser de plus près un héritage de la mythologie qui s'est manifesté sous une forme distincte dans le déploiement de la pensée platonicienne.

Mihaïl NASTA

Chercheur ém. U.L.B (Bruxelles) – prof. ém. 'h. c.' U.B.B. (Cluj)

Rés. 'Vénus'

181 Av. Jupiter

1190 (Forest) Bruxelles

mihai.nasta@gmail.com

---

96. Cf. *Politique*, 274c ; *Philèbe*, 16c ; *Gorgias*, 523d ; *Lettres*, II, 311b. Ces aspects de l'énonciation – corrélatifs à une logique du sens et à la narrativité – sont traités par Claude CALAME, art. cité (cf. n. 95).