

Les mythes dans l'univers de Platon.

Préambule : cigales.

Avant d'introduire, j'évoquerai, juste le temps de prendre la mesure d'une différence, les *cigales* dont parle Platon dans le dialogue *le Phèdre* —ces chanteuses dont il nous dit combien Socrate les admire, et pourquoi : de leur naissance à leur mort, jamais elles ne s'arrêtent de chanter, même pas pour se nourrir.

Souvenons-nous, en pensant au chant des cigales et à l'admiration que Platon leur voue, que nous n'agissons pas de même ; lors de nos midi-quatorze heures, nous tressons au repas en son rythme des paroles : écoute, questions, réponses. La différence n'est pas mince.

Je voudrais aussi remercier Hans Lung pour le titre qu'il a donné à ces propos de midi : s'est ouverte par là une piste de réflexion sur l'œuvre d'un auteur que la pratique de mon métier me rend familier selon d'autres parcours.

Introduction : univers.

Les mythes dans « l'univers de Platon », cela se laisse en effet entendre de deux façons. Cela pourrait, bien sûr, inviter à étudier les mythes dans ce véritable univers qu'est pour le connaisseur l'œuvre de Platon. Seulement, si c'est un univers au sens où l'on dirait un monde, en quoi ce monde d'avant, (427-347 avant Jésus Christ, c'est une autre époque, une autre culture), en quoi ce monde d'ailleurs (la Grèce, la cité* et la campagne*, c'est un autre paysage), en quoi ce monde d'avant et d'ailleurs peut-il nous rendre parlants les mythes qui y figurent ?

Mais heureusement, on peut entendre un tout autre son résonner sous ce titre : les mythes dans « l'univers (qui a été celui) de Platon » : cela nous intéresserait davantage si nous pouvions les aborder comme autant d'échos, de réponses, de solutions, à des vécus, à des questions, à des problèmes, qui feront davantage sens pour nous, dans leur étrangeté même. C'est sous cette orientation que j'ai choisi de nous faire entendre, et peut-être de brièvement commenter, quelques uns des dizaines et dizaines de mythes que rencontre le lecteur de Platon (trois, précisément).

Et j'ai aussi choisi de *me* demander, de *vous* demander, en quel sens ce sont bien là des mythes. Tantôt, en effet, au cours de ma relecture, je reconnais en eux ces récits qui donnent sens en ramenant à une origine, ou à un moment historique, et que nous appelons mythes, tantôt, leur caractère de mythe, où le temps se montre si décisif, porteur de ruptures et de nouveauté, s'efface à mes yeux, et je ne sais plus y voir que d'étranges images en forme de récits. Vous saurez, sans doute, me sortir de mon embarras.

Epoque, culture, paysage.

Avant de procéder à cette simple lecture, voyons d'abord ce qu'il en est de cette *époque*, de cette *culture*, de ce *paysage*.

L'époque : le drame de l'injustice

C'est une *époque* de trouble, de guerre (polèmos) et de guerre civile (stasis). Né dans un milieu aristocratique, Platon grandit sous le régime de la démocratie

directe qui a accompagné l'expansion impérialiste d'Athènes, régime où les décisions sont très dépendantes du jeu des passions collectives « à chaud ». Sa jeunesse se déroule pendant la guerre du Péloponnèse qui oppose Athènes et Sparte ainsi que leurs alliés, de 431 à 404 : il voit la défaite d'Athènes et sa reddition aux mains de Sparte. Un régime d'oligarchie s'installe alors, dit des Trente, auquel prennent part son oncle et cousin Charmide et Critias, et qui finit par exercer la terreur ; Athènes n'échappe pas à la guerre civile, enfin la démocratie s'installe à nouveau.

Pendant ces sombres temps, Platon vit littéralement de ses conversations avec Socrate. Seulement, en 399, ce dernier, dans une Athènes qui n'est pas encore apaisée, devient le bouc émissaire contre lequel deux camps s'allient : on l'accuse d'impiété, et de corrompre la jeunesse (il est tenu pour responsable des erreurs et des fautes d'Alcibiade, personnalité brillante et scandaleuse), il est condamné à mort, refuse de fuir et boit la cigüe. Le scandale de cette mort, qu'il n'a pas eu la force d'accompagner, est ce qui fait prendre un nouveau cours à la vie de Platon. Comment Athènes a-t-elle pu condamner légalement à mort « l'homme le plus juste de cette époque », (Platon Lettre VII), commettant ainsi la pire des injustices ? « Je compris », écrit Platon dans cette même lettre, « que, en ce qui concerne toutes les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique ». Plutôt que d'exercer les responsabilités politiques que l'on attend d'un jeune aristocrate, il tente de réformer les cités (je ne développerai pas sur ses voyages passablement malheureux en Sicile), et fonde une école, l'Académie, destinée à assurer la meilleure formation possible aux jeunes gens et à reconnaître ceux qui, parmi eux, seront capables de devenir de bons dirigeants.

L'époque de Platon est donc marquée par une injustice chronique qui conduit à un acte d'injustice majeure. Comment celui qui n'a jamais commis d'injustice peut-il la subir, et qui plus est sous une forme parfaitement légale ? Comment faire pour savoir ce qu'est la justice ? Comment, une fois qu'on pense, en conscience, le savoir, travailler à la faire advenir ? Et, si c'est, comme le pense Platon, un savoir intellectuel très complexe et hors de portée de la plupart, comment faire pour en donner à tous une idée, une image, aussi fidèle que possible ? Tel est le problème qu'il se pose, problème qui le conduit à s'interroger sur les Cités, et sur ce qui en fait l'unité. *La République*, *Politeia*, titre que l'on pourrait traduire par *Constitution*, est d'abord un dialogue sur la justice. On trouve aussi dans l'œuvre de Platon de nombreux mythes sur la fondation des cités, sur lesquels je ne m'attarderai pas. Retenons que la question de l'unité des cités en suscite une autre, plus abstraite en apparence : qu'est-ce que c'est donc que l'unité ?

La culture : présence et combat des mythes

Ce problème, il se le pose en prenant en compte une certaine *culture*, où, déjà, des mythes sont présents, des mythes nombreux et divers.

Des mythes qui sont ceux de la tradition : au sens large, tous les récits des poètes homériques, qui apparaissent gentiment archaïques aux contemporains de Platon, mais que les enfants, garçons et filles, des citoyens, apprennent par cœur dans les écoles. Platon connaît lui aussi par cœur l'Iliade et l'Odyssée, d'Homère, et la Théogonie d'Hésiode.

Mais aussi les mythes qu'ont forgés, à partir de ce fond, ces étranges personnages que sont les Sophistes, et qu'ils ont détournés et travaillés à des fins politiques, selon leurs options — fort diverses comme on va le voir. Ces maîtres ès

parole publique ne se font pas tous la même idée de la justice —c'est peut-être la raison pour laquelle l'apport de la Sophistique à la culture a été si différemment évalué.

Le contraste est particulièrement fort entre Protagoras, grand ami de Périclès, qui soutient de la démocratie dans son principe, et dans ce qu'elle a de meilleur, et un tout autre courant, représenté dans l'œuvre de Platon par les personnages de Thrasymaque, dans la République, de Calliclès, dans le Gorgias : tandis que Protagoras vante les mérites de la puissance de former des conventions qui élève les hommes au-dessus de l'animalité, ce courant voit dans la loi une ruse injuste et mensongère des plus faibles selon la nature pour dominer les plus forts ; il défend une version aristocratique de la sophistique.

On peut lire dans *le Protagoras* de Platon *le mythe de Prométhée*, raconté par un personnage qui porte le nom de Protagoras : on y reconnaît quelque chose de la trame traditionnelle (un héros, qui dérobe le feu aux dieux, est châtié pour cette transgression), mais transformée en vue de soutenir la démocratie (finalement Zeus en personne donne à tous les hommes les vertus politiques qui leur permettent de s'accorder un mutuel respect et de régler leurs affaires avec justice). Dans *la République* on peut lire *le mythe de Gygès*, présenté par un interlocuteur de Socrate qui soutient des thèses proches de celles de Thrasymaque. Un pauvre et honnête berger, qui entre en possession d'un anneau qui rend invisible, commet, en toute impunité, les actes les pires pour devenir tyran. Le récit prend sa place dans une argumentation qui vise à établir que nulle vertu ne résiste à la tentation dans l'impunité : mais nul n'est jamais juste volontairement, la démocratie est impraticable et il vaut mieux se fier aux plus forts, qui garantiront au moins un certain ordre, même s'il est arbitraire.

Mythe de Prométhée, mythe de Gygès, deux récits empruntés à un fond culturel, mis au service de deux thèses politiques et morales affrontées.

Pour revenir au début de cette analyse, on relève bien deux usages du mythe dans la culture de Platon. L'un, immédiat, et traditionnel, forge l'unité de la cité par la connaissance de références communes, soustraite à tout oubli par une mémorisation exhaustive et indélébile —mais il est impossible de se fier aux récits scabreux et violents, d'Homère et d'Hésiode, pour acquérir le sens de la justice. L'autre, inventif jusqu'à la provocation, où la forme traditionnelle et les thèmes mythiques sont mis au service de la diffusion d'idées prises dans les combats politiques du moment. Faut-il vraiment, lorsque l'on se propose comme il le fait une telle réforme du politique en vue de la justice, *renoncer* à la voie des mythes, sachant qu'elle pénètre le jeu des adversaires qui se déchirent la Cité ? Mais si l'on n'y *renonce* pas, que fera-t-on d'autre que de produire des contre-mythes, de nouvelles « rectifications » mythiques, sans se hisser au dessus du combat des mythes ?

Le mythe des autochtones, exposé dans *la République* et de manière plus cursive dans *les Lois*, donne un exemple de fabrication de mythe lucidement assumée comme telle. Le mythe des autochtones se veut une réponse à la difficulté que pose le sens de l'unité de la cité. Pour que les citoyens aient le sens le plus aigu possible de l'unité politique qui les lie, il faut les persuader qu'ils sont tous frères par le lien le plus concret qui soit. Platon reprend donc le noyau mythique de Deucalion et Pyrrha, qui, après un déluge, ont semé derrière eux des dents d'où sont nés des hommes. Il l'accommode en n'en conservant que l'idée d'une naissance commune, la terre de la cité. Mais dans cette première version le mythe est strictement démocratique. Platon ajoute donc une différence fondant une distinction aristocratique des talents, mais

indépendante de la continuité familiale : les frères auraient leur chair mêlée pour les uns, d'or, pour d'autres d'argent, pour la plupart, de bronze. Platon obtient ainsi un détournement qui « lie » en une unité quelque chose du principe démocratique (la fraternité), et quelque chose du principe aristocratique (les différences de talent), en rejetant ce qu'il estime ne pas valoir dans la démocratie (l'égalitarisme absolu) et dans l'aristocratie (la puissance des grandes familles). Voilà bien une tentative de synthèse mythique, mais à elle seule, elle demeurerait captive de l'arène où les mythes s'affrontent. Il faut voir les choses de plus haut.

Platon pensait en conscience que la connaissance de l'Idée de justice était nécessaire et suffisante à la justice, et pensait en conscience disposer du meilleur savoir la concernant ; dès lors, comment se frayer une juste voie dans l'usage des mythes ? Tel est le second problème, qui le conduit à s'interroger sur ce qu'il faut prendre et laisser, non seulement des mythes (ceux qui ont cours, ceux que l'on pourrait inventer), mais *du mythe (comme genre)*. Dans une cité idéalement juste, il faudrait proscrire tous les mythes qui incitent à l'injustice, et tous ceux qui incitent à considérer que la mort est le pire des maux, car rien n'est plus propre à inciter à l'injustice que cette opinion. Mais est-il possible de produire de toutes pièces tous les mythes justes, vraisemblables, nécessaires selon les diverses circonstances, et qui restent vraiment des mythes ? Et de s'assurer un savoir suffisant en la matière ?

Le mythe d'autochtonie peut nous servir de point de départ : pour résoudre ce problème bien humain, il a fallu sortir du cadre devenu trop étroit de la cité des hommes ; il a fallu représenter un rapport des hommes à « la terre », à « l'or et l'argent », bref, à des éléments naturels. Plus largement, est-ce que l'on peut comprendre quelque chose à l'unité des cités si l'on ne s'intéresse pas à ce qui donne leur unité aux choses vivantes, et à toutes choses ? Et s'il fallait justement prendre du recul par rapport aux hommes, tenter de voir les choses de plus haut, quitter l'arène du politique et des mythes détournés qui, à eux seuls, défont, plus qu'ils ne la font, l'unité de la cité ? Socrate avait cru pouvoir s'en tenir à la cité des hommes, boudier les mythes dans leur version archaïque et leurs diverses réinterprétations, et se détourner de l'interrogation des physiciens sur la nature, tant la lecture du livre d'Anaxagore l'avait déçu (Platon, le Phédon). Sans doute, mais Socrate en est mort. Et s'il fallait élargir son regard, et sa connaissance ?

Le dépaysement d'un bien étrange paysage.

Dépaysons-nous, d'un paysage qui est l'occasion de pénétrer plus avant dans « l'univers de Platon », où ce que nous appelons, après lui aussi, les mythes va prendre finalement sens et place. Et pour cela lisons le dialogue de Platon intitulé le Phédon, dont l'un des personnages est Socrate.

Socrate-le-vrai n'a probablement jamais mis les pieds hors de la cité d'Athènes : il avait fait, nous l'avons dit, le choix de rester auprès des hommes. Platon met en scène un étonnant succès de Phédon : l'appâtant d'un discours qu'il promet de lui lire, il le conduit sur les bords de l'Illyssos, dans ce que nous appellerions un « beau petit coin de campagne » ; arrivés, il « fait les présentations » du dit lieu, en soulignant qu'il a *son* mythe — Borée y aurait enlevé une nymphe — et les rites sacrificiels qui l'accompagnent. Socrate, comme on pouvait s'y attendre, refuse d'en entendre plus, refus purement éthique, qui relève du rapport à soi, et non éthico-politique, comme celui de Platon : « *je n'ai pas encore pu me connaître moi-même, comme le recommande l'inscription de Delphes, et il me semble ridicule que, m'ignorant moi-même, je cherche à connaître les choses étrangères. C'est pourquoi je*

laisse de côté toutes ces histoires, et je m'en rapporte là dessus à la croyance commune ; et comme je l'ai dit tout à l'heure, au lieu d'examiner ces phénomènes, je m'examine moi-même ; je veux savoir si je suis un monstre plus compliqué et plus aveugle que Typhon, ou un être plus doux et plus simple et qui tient de la nature une part de divinité. » Et voilà pourtant qu'à ce refus succède ce à quoi les lecteurs du Phèdre qui auraient pu connaître Socrate s'attendaient le moins : la découverte d'un certain goût du paysage... non du paysage comme vue panoramique et distante, tableau, photographie... mais d'un paysage en lequel on s'immerge par tous ses sens, d'une véritable sagesse paysagère. « Mais pour le moment, comme je suis arrivé, je crois que je ferai bien de me coucher sur l'herbe, pour toi, prends la position qui te paraît la plus commode pour faire la lecture, et commence. » Voilà que le Socrate de Platon découvre un sens nouveau, celui d'une unité petite, locale, éphémère, mais parfaite en son genre, entre l'homme et le monde : ce qui, selon Platon, manquait à Socrate ?

On dit souvent que c'est l'amour des beaux discours qui fait sortir Socrate d'Athènes, on relève qu'il ne s'allonge sur l'herbe que pour écouter ce discours sur l'amour. Et si justement c'est cela qu'il fallait entendre, pour comprendre ce qu'il en est des mythes dans l'univers de Platon ? Mais à condition de l'entendre un peu autrement. L'amour initie au sens de l'unité concrète ; à son tour le sens de l'unité concrète donne lieu d'approfondir la connaissance de l'amour. Les beaux discours, et, parmi eux, les mythes, ne sont jamais que des intermédiaires, des arcs de ce cercle heureux.

Trois fils à nouer, trois questions, trois brefs récits : mythes, ou images en forme de mythes ?

Risquons enfin de nouer ensemble les trois fils de l'époque, de la culture, du paysage.

Platon avait fait sien, d'autant plus brûlante qu'il aimait fort Socrate, la préoccupation de la justice. Il pensait l'avoir trouvée dans une certaine unité de la cité, dont la fondation et le maintien exigeait une nouvelle manière d'habiter et d'animer le genre « mythe », par soustraction, et censure, sans doute, mais aussi par renouvellement de l'invention. Mais pour comprendre comment inventer de nouveaux mythes de manière à servir la justice, il faut sortir de la place publique, de la ville, et embrasser le tout, en tant qu'il a une unité, c'est-à-dire l'univers, pour comprendre ce qui en fait l'unité, et aussi l'origine. Or, à nouveau, pour comprendre l'unité de ces deux problèmes d'unité, il faut l'amour : mais qu'est-ce qui, à son tour, donne à l'amour, et unité, et origine ? Autre parcours du même cercle.

J'ai donc privilégié, au sein de l'ample corpus mythique platonicien, trois récits, et même trois fragments de récits, qui traitent de l'unité et de son origine : unité et origine du monde, (le Démiurge, dans le *Timée*), unité et origine de ce qui fait que chacun peut « dire ces mots : « ma vie » » (le choix d'Ulysse, dans le mythe d'Er, livre X de la *République*), unité et origine, enfin, de l'amour (la naissance d'Eros, dans le *Banquet*). Laissons les résonner, en leur originalité, et en leurs limites. Ces trois fragments, en un sens, sont plutôt des images de la résolution entr'aperçue à la difficulté : image de l'Idée du Bien, image de la responsabilité de soi, image d'un lien-élan. Mais ces images prennent bien la forme constitutive du mythe : celle d'un récit.

Mais qu'y a-t-il donc d'irremplaçable dans les mythes ?

Au cours d'une vie, c'est toujours dans le temps que se pose à nous, de la

manière la plus immédiate, et souvent dans l'urgence, la question de la justice ; sans rien vouloir ôter à la réflexion posée de sa valeur, aux heures où l'on ne saurait s'abstraire du temps, le mythe, en le déroulé de son récit, accompagne.