

Méthodes d'interprétation des mythes chez Platon¹

Fabienne Baghdassarian

Abstract This paper tries to determine how Plato expects his philosophical myths to be read and interpreted. First, it studies Plato's disapproval of two exegetical strategies about traditional myths (allegorical interpretation and rationalist interpretation), which highlights the fundamental opposition of these strategies to philosophical research. Then, it intends to determine how the interpretation of Platonic myths can escape these difficulties, in particular thanks to their mimetic status, which transforms the exegesis of myth into a genuine philosophical process. Finally, it tries to understand why, in two historical myths, Plato thinks legitimate to make use of the rationalist perspective.

À plusieurs reprises, Platon se fait l'écho des méthodes savantes d'interprétation et de commentaire des poètes en général, et de leurs mythes en particulier, qui ont cours à son époque. Il peut s'agir tantôt d'une simple allusion, d'une évocation rapide de tel ou tel interprète², tantôt d'une discussion, parfois longue, mais sur un ton qu'on devine moqueur, du sens de certains vers poétiques³ ou de certains épisodes mythologiques⁴. Ces allusions, plus ou moins complaisantes, à ces méthodes exégétiques ne cachent toutefois pas le jugement sévère que Platon porte sur elle⁵: toutes lui paraissent à la fois vaines et encombrantes, impropres à livrer la connaissance qu'on recherche à travers elles et à

¹ Ce travail a bénéficié du soutien du Labex RESMED (ANR-10-LABX-72) dans le cadre du programme Investissements d'avenir ANR-11-IDEX-0004-02.

² Allusion aux Homérides (*Cratylus* 407a; *Respublica* 599e) ou bien à Métrodore de Lampsaque, Stésimbrote de Thasos et Glaucon (*Ion* 530c-d).

³ Commentaire de Simonide (*Protagoras* 338e-347a), ou bien d'Homère (*Lysis* 241a-d).

⁴ Au sujet des figures d'Océan et de Téthys: *Theaetetus* 152e et 180c-d et *Cratylus* 402a-c; concernant l'épisode de la chaîne d'or: *Theaetetus* 153d-e; au sujet des qualités morales respectives d'Achille, de Nestor et d'Ulysse: *Hippias minor* 364b-365c; sur le rapt d'Orithye: *Phaedrus* 229c.

⁵ *Respublica* II 378d-e, *Protagoras*, 347e-348a et *Hippias minor* 365c-d, à propos de l'interprétation allégorique des poètes; *Phaedrus* 229b-230a, concernant la méthode rationaliste.

laquelle la philosophie seule peut faire accéder. Mieux vaut donc laisser les mythes en l'état, les prendre tels qu'ils sont, et se tourner, sans plus attendre, vers la philosophie elle-même.

Cependant, dès lors que le philosophe, chez Platon, peut se faire poète et que la philosophie peut revêtir parfois les habits du mythe, dès lors que le mythe, en somme, ne s'oppose plus à la philosophie, la question de son interprétation ne peut plus être si aisément esquivée: elle est devenue celle de l'interprétation de la philosophie elle-même. À cette question, cependant, Platon ne répond jamais directement. S'il a manifestement une idée assez claire de la manière dont il convient de ne pas interpréter les mythes de la tradition, il ne précise, en revanche, nulle part explicitement comment lire ceux du philosophe. Pour le déterminer, les seuls indices dont on dispose sont précisément ceux qui président au rejet des méthodes incriminées, indices doublement négatifs, puisqu'ils se bornent à préciser ce qu'il ne faut pas faire, à propos de mythes qui ne sont pas philosophiques, mais dont il est raisonnable de penser qu'ils dessinent en creux quelques-uns des critères auxquels l'herméneutique du mythe philosophique est appelée à se conformer.

Critiques platoniciennes de l'exégèse des mythes traditionnels

Platon développe deux lignes argumentatives distinctes visant à disqualifier deux méthodes exégétiques différentes: l'une qui consiste dans la lecture allégorique des poètes, l'autre, dans l'interprétation rationaliste de leurs mythes. Parce que chacune de ces méthodes reposent sur des principes interprétatifs qui lui sont propres, la critique que Platon en formule s'appuie sur des motivations différentes et adaptées aux présupposés méthodologiques de chacune. Cependant, parce que ces deux méthodes ont en commun de croire que c'est l'étude et la compréhension du mythe qui permettra d'accéder à une science aboutie, cette critique conduit dans les deux cas à la même conclusion: la vérité n'est pas dans le mythe, mais dans la philosophie; elle n'est pas dans l'examen de ce discours extérieur qu'est le mythe, mais dans un questionnement intérieur, assumé en première personne

. Critique de l'interprétation allégorique

C'est sans nul doute la lecture allégorique qui trouve, dans les dialogues, l'écho le plus net. Platon en évoque à plusieurs reprises le fondement, à savoir que les poètes « sont pour nous comme des pères de la sagesse et comme des guides »⁶, possédant la connaissance de tous les arts, de toutes les choses humaines relatives à la vertu et au vice et même des réalités divines⁷. Il en précise également le principe méthodologique: déceler, sous la surface, parfois irrationnelle, parfois incohérente ou contradictoire, du récit, la pensée profonde (ὑπόνοια)⁸ que le poète exprime à mots couverts (αἰνιττόμενος)⁹, en la dissimulant sous le masque de la poésie¹⁰. Il en évoque aussi les adeptes, ces habiles connaisseurs d'Homère (οἱ περὶ Ὅμηρον δεινοί)¹¹, parmi lesquels figurent ces interprètes que Ion se vante de surclasser: Métrodore de Lampsaque, Stésimbrote de Thasos et Glaucôn¹². Surtout, soit qu'il se fasse l'écho des analyses que d'autres ont menées, soit

⁶ *Lysis* 214a1-2: « ...ἡμῖν ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες. » Traduction L.-A. Dorion, Paris, Flammarion, 2004.

⁷ *Respublica* X, 598d-e. Homère et les poètes sont πάσσοφοι (*Respublica* X 598d3-4; *Theaetetus* 194e2). En *Resp.* X 599b-600e, Platon expose en détail l'étendue de cette science universelle, de cette πολυμαθία, dont on crédite les poètes anciens – et Homère, en tout premier lieu. Aucun art, ni aucune science ne leur échappent: ni l'art médical, ni celui de la guerre, ni celui de la politique. Dans *Ion* 537a-540a, Platon suggère le grotesque de cette idolâtrie d'Homère, chez lequel certains espèrent trouver l'art divinatoire, aussi bien que celui de la pêche. Xénophon, dans un texte parallèle (*Symposium* IV 6), en donne un aperçu également ironique: la science d'Homère, s'étendrait, selon Nicératos, de l'art royal à celui d'accommoder sa boisson avec de l'oignon.

⁸ *Respublica* II 378d6-7. Sur le sens de ce terme et sa spécification progressive dans le domaine de l'interprétation des mythes, voir Pépin (1958), pp. 85-89 et L. Brisson (1994 rééd.), pp. 152-154. C'est exactement par le même mot que Xénophon (*Symposium* III 6. 7) désigne ce sens caché que les rhapsodes ignorent, mais que Nicératos en revanche, parce qu'il a suivi les leçons de nombreux interprètes, se vante de connaître. Plutarque (*De audiendis poetis* 4. 19E10-F1) explique que, à ce terme ancien, les interprètes ont ensuite substitué celui d'« ἀλληγορία ».

⁹ *Theaetetus* 194c8.

¹⁰ *Ibidem* 180c8-d1: « μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων ». Ailleurs, c'est Protagoras (316d-e) qui se fait le porte-parole de cette croyance: l'art sophistique, dit-il, est ancien, mais, parce qu'ils craignaient l'envie que cette science pouvait susciter à leur rencontre, c'est sous le masque de la poésie qu'Homère, Hésiode et Simonide ont choisi de la dissimuler (« πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι »).

¹¹ *Cratylus* 407a9-b1.

¹² Il est très possible que Ion ne soit pas lui-même un interprète allégorique d'Homère. Les nombreuses et belles pensées (πολλὰς καὶ καλὰς διανοίας, 530d3) qu'il développe à son sujet peuvent n'être qu'une paraphrase élogieuse du poète, et non l'exégèse de ses pensées secrètes.

qu'il s'adonne lui-même au jeu de l'interprétation, il illustre assez fréquemment le résultat de cette lecture, en montrant quels enseignements physiques, psychologiques, ou éthiques, elle conduit à déceler chez les anciens poètes. Dans le premier cas, il montre qu'Homère, Hésiode et Orphée paraissent soutenir avec Héraclite la thèse du mobilisme universel¹³, au motif qu'ils font d'Océan et de Téthys les parents de l'ensemble des dieux. Dans le second, il propose de l'épisode homérique de la chaîne d'or (*Il.* 8. 18-27), une interprétation cosmologique dans laquelle la chaîne d'or figure le soleil dont le mouvement conserve l'être de toutes choses, des dieux comme des hommes¹⁴. Il félicite également Hésiode d'avoir fait d'Iris la fille de Thaumas (*Theog.* 265-266 ; 780) et suggéré par là que l'étonnement engendre ce lien au divin qu'est la philosophie¹⁵, ou bien il retrouve chez Homère, à l'aide d'un rapprochement étymologique entre le cœur (κῆρ) et la cire (κηρός), cette doctrine selon laquelle l'âme est comme une cire sur laquelle les sensations s'impriment¹⁶. Dans d'autres textes, Platon montre même Socrate occupé à explorer lui-même les intentions cachées des poètes et tenter ainsi de les sauver de l'erreur ou de l'incohérence: c'est ainsi que, dans le *Lysis* (214a-d), il évite à Homère de se tromper au sujet de l'amitié, ou bien que, dans un passage célèbre du *Protagoras* (347e-348a), il essaie de montrer, par des remarques syntaxiques et sémantiques assez acrobatiques, mais peut-être représentatives de la pratique des interprètes allégoriques¹⁷, que Simonide est

Ion est certes dit connaître et interpréter la pensée d'Homère (530b-c), mais cela peut très bien désigner, comme R. Hunter en fait l'hypothèse (2012, p. 95), sa capacité à accentuer et à ponctuer sa récitation de la manière la plus convenable et qui donne le sens le meilleur, sans chercher par ailleurs, la signification cachée du poème. Comme le montrent Méridier (*Platon. Ion, Ménéxène, Euthydème*, texte établi et traduit (Paris, Belles Lettres 1931), p. 10, n. 5) et R. Hunter (2012, pp. 96-97) ce thème devrait sinon apparaître plus explicitement dans le dialogue. Dans le passage parallèle chez Xénophon (*Symposium* III 6. 7), en effet, les rhapsodes sont dits ignorer le sens caché des poèmes qu'ils récitent. Il est clair, en revanche, que les trois interprètes, avec lesquels Ion entre ici en concurrence, sont censés le connaître. Voir sur ce point N. J. Richardson (1975).

¹³ *Cratylus* 402a-c; *Theaetetus* 153a et 180c-d. J. Mansfeld (1990, pp. 85-94), à la suite de Snell (1944, pp. 170-182), a montré que ce rapprochement avait sa source, dans les parallèles qu'Hippias avait dressés entre les doctrines des philosophes et celles des poètes.

¹⁴ *Theaetetus* 153d-e.

¹⁵ *Ibidem* 155d.

¹⁶ *Ibidem* 194c.

¹⁷ Voir, en ce sens, S. Halliwell (2000), p. 105.

exempt de toute contradiction avec lui-même¹⁸. Pourtant, au terme de l'exercice, c'est à la vanité de cette recherche que Socrate finit par conclure.

De fait, c'est une critique systématique, que Platon formule à l'encontre de l'exégèse allégorique, et qui en détruit à la fois la légitimité, l'utilité et jusqu'à la possibilité même de la pratiquer. De légitimité, en effet, l'interprétation allégorique des poètes est nécessairement dépourvue, puisqu'elle ne pourra jamais déceler aucune vérité ni aucune science chez ceux qui en sont totalement privés. Que le poète soit décrit tel un imitateur, doublement éloigné du modèle véritable¹⁹, ou bien qu'il tienne son don du dieu qui l'inspire²⁰, il est dans tous les cas absolument ignorant de ce dont il parle. Aussi n'y a-t-il aucune raison valable de croire qu'on puisse trouver dans les mythes qu'il compose aucune science cachée, aucune pensée estimable et secrètement exprimée. Il ne sert à rien, en somme, de s'interroger sur les intentions cachées de celui qui n'en a aucune, si ce n'est de tromper.

Et, quand bien même tel ne serait pas le cas, quand bien même on arriverait à prouver que le poète est un σοφός ou, à tout le moins, qu'Homère, Hésiode et quelques autres jouissent d'une science aboutie, l'exploration de leurs pensées profondes n'en serait pas moins inutile, impropre à réhabiliter le mythe auprès d'aucun de ceux qui sont amenés à le recevoir. C'est là, en premier lieu, la leçon de la *République* et de la critique de la θεολογία que Platon formule aux livres II-III. En effet, c'est aux enfants et, dans la *République*, aux futurs gardiens, que les mythes sont appelés à s'adresser en premier lieu, en raison de cette capacité, qui leur est propre et qui en fait un outil éducatif précieux, d'impressionner la partie irrationnelle de l'âme et d'y imprimer des croyances qui

¹⁸ On pourrait encore citer *Hippias minor* 364b-365c, où Socrate débat avec Hippias des qualités morales qu'Homère a voulu représenter à travers Achille, Nestor et Ulysse.

¹⁹ *Respublica* X 595b-602b.

²⁰ *Ion* 533d-535a; *Meno* 99c-d; *Apologia Socratis* 22b-c. C'est dans des textes le plus souvent séparés que Platon expose ces deux doctrines; il n'y en a qu'un seul (*Leges* IV 719c), dans lequel il les fait se rejoindre, en peignant le poète assis sur le trépied de la Muse, n'étant plus maître de son esprit et se contredisant à mesure que son art d'imitation le conduit à représenter des personnages aux sentiments contraires. La compatibilité de ces deux sources de la poésie est, de fait, assez difficile à concevoir: soit cette dernière est une inspiration divine et irrationnelle, soit elle est un art mimétique, trompeur certes, mais reposant toutefois sur une certaine maîtrise. Vicaire (1960, pp. 227-228), suggère que l'inspiration poétique, aux yeux de Platon, ne constitue pas tant un délire puissant qu'une certaine disposition de l'âme qui reçoit le don d'user avec facilité de la technique d'imitation poétique.

détermineront en partie la conduite future du citoyen. Aussi est-il vain, explique Platon²¹, de croire que la découverte de l' ὑπόνοια du poète puisse racheter, en leur prêtant un sens physique ou moral acceptable, les mythes les plus honteux²², qui font des dieux des êtres querelleurs, intempérants et menteurs²³ ou qui représentent les héros pris de lamentation devant la mort ou d'ivresse à un banquet²⁴. En vérité, les enfants sont incapables de distinguer entre le sens profond et celui de la lettre. Et, quand bien même ils le pourraient, ils n'en parviendraient pas pour autant à modifier en conséquence les opinions et les sentiments que la littéralité du mythe a malgré tout gravés en eux²⁵. Aussi n'y a-t-il pas d'autre alternative, pour la formation des futurs gardiens, que d'expurger la mythologie de ces récits qui entravent, plutôt qu'ils ne la préparent, l'activité future du λόγος.

Quant aux adultes, qui constituent un autre public du mythe et qui s'avèrent précisément capables de faire la différence entre la surface et le fond, la recherche des significations cachées du mythe, même dans l'hypothèse d'un poète savant, ne tiendra pas ses promesses et ne leur procurera pas la connaissance qu'ils espèrent y trouver. L'échec a ses racines dans la méthode même qu'on met alors en œuvre, car la connaissance n'est pas une chose qu'on puisse recueillir toute faite dans les propos d'un autre. Dans le *Protagoras* (347e-348a), après avoir longuement discuté de l'intention signifiante de Simonide, Socrate souligne paradoxalement la nécessité de laisser de côté ces voix étrangères des poètes (ἄλλοτριᾶς φωνῆς, 347e3) et de chercher en soi-même les ressources du discours. En réalité, c'est par soi-même, au terme d'une recherche que personne ne peut déléguer à une autorité extérieure, fût-elle celle d'Homère, que la vérité peut être découverte²⁶.

²¹ *Respublica* II 378d-e.

²² On trouve, dans ce passage, une énumération des principaux épisodes de la mythologie qui pouvaient, depuis les critiques de Xénophane (fr. DK B1. 11-12, 14-16) ou d'Héraclite (fr. DK B41) par exemple, paraître moralement et religieusement scandaleux: la castration d'Ouranos par Cronos et le meurtre de ce dernier par Zeus (377e-378a), les divers récits de théomachie (378b-c), le supplice d'Héra ou d'Héphaïstos (378d), le rêve trompeur d'Agamemnon (382a-b), les amours sauvages de Zeus et d'Héra sur le mont Ida (390b-c) ou celles adultères d'Aphrodite et d'Arès (390c).

²³ *Respublica* II 377e-383b.

²⁴ *Ibidem* III 386a-391d.

²⁵ Cf. sur ce point J. Tate (1929), p. 146.

²⁶ J. Tate (1929, pp. 151-152) met en évidence ce point: c'est par soi-même qu'il faut philosopher.

Pourtant, on pourrait envisager que, sans se substituer tout à fait à cette recherche, les réflexions que le poète exprime dans ses mythes pussent lui donner comme un point de départ qu'on pourrait ensuite interroger, approfondir ou dépasser²⁷. Cependant, dans ce même passage du *Protagoras*, Socrate refuse nettement cette possibilité: la voix des poètes n'est pas seulement une voix étrangère qui vient se substituer à la nôtre ; elle est aussi une voix morte, qu'on ne peut plus interroger et qui ne peut plus répondre, qui tient un discours dont elle ne peut plus rendre raison. Or, c'est dans un contact réel aux raisons d'autrui, et non dans ce dialogue fantomatique avec des poètes disparus, que les discours peuvent être évalués et mis à l'épreuve. Les anciens poètes ne sont pas des partenaires avec lesquels on puisse entrer dans une construction dialogique de la connaissance²⁸. Preuve en est qu'on peut tout leur faire dire. Dans le *Théétète* (152e-153a), Platon souligne avec ironie la caution que chacun espère trouver chez les poètes. Si Protagoras, par exemple, peut trouver confirmation de sa thèse, non seulement chez Héraclite et Empédocle, mais également chez Homère²⁹: « Qui donc pourrait encore, en face d'une armée si nombreuse avec Homère pour général, faire cavalier seul sans se rendre ridicule ? »³⁰ Mais, puisque chacun veut avoir Homère, Hésiode ou Orphée de son côté, chacun trouvera le moyen de repérer chez eux les indices de cet accord, de sorte que les poètes témoigneront en faveur de toutes les thèses³¹. En *République*, II, 363a-364e, Adimante en donne un exemple éloquent, lorsqu'il invoque les mêmes poètes en faveur, tantôt de l'idée selon laquelle les dieux favorisent les hommes droits, tantôt de l'idée contraire.

²⁷ Tel sera, en revanche, le point de vue d'Aristote qui trouve chez les poètes, comme chez les philosophes qui l'ont précédé, les bases d'une réflexion dialectique qui prépare l'élaboration scientifique du problème. C'est que, contrairement à Platon, Aristote croit possible d'accéder, au terme d'une interprétation, à la pensée de l'auteur qu'on peut alors exprimer mieux encore qu'il ne l'a fait lui-même (voir, par exemple, *Metaphysica* A 4. 985a4-5; 5. 986b4-7; 10. 993a22-24). À cet égard, l'examen des poètes n'est pas très différent de celui des Présocratiques, puisque, dans les deux cas, les auteurs ne peuvent plus être directement interrogés.

²⁸ Comme le note S. Halliwell (2000, p. 106), le poète est étranger au processus philosophique.

²⁹ Socrate cite aussi Épicharme: les deux genres de poésie (comique et tragique) fournissent ainsi un appui plus complet au sophiste (*Theaetetus* 152e4-5).

³⁰ *Theaetetus* 153a1-3: « Τίς οὖν ἂν ἔτι πρὸς γε τοσοῦτον στρατόπεδον καὶ στρατηγὸν Ὅμηρον δύναιτο ἀμφισβητήσας μὴ οὐ καταγέλαστος γενέσθαι; » (Traduction M. Narcy, Paris, Flammarion, 1994, 2nd édition). Et Protagoras ne dit-il pas que les anciens poètes étaient des sophistes déguisés ? (316d-e).

³¹ *Protagoras* 347e4-7.

Cet opportunisme indique en réalité l'impossibilité de mener à bien une véritable interprétation allégorique des poètes et de leurs mythes. Si chacun, en effet, peut y retrouver ce qu'il souhaite, si toutes les interprétations sont possibles, c'est qu'il n'y a donc aucun indice ferme sur lequel prendre appui pour formuler une interprétation dont la légitimité s'impose aux hypothèses concurrentes. Et, puisque les poètes, pas plus qu'ils ne peuvent rendre raison de leurs positions, ne peuvent non plus confirmer ou infirmer la justesse de la lecture qu'on en développe³², c'est, en réalité, à l'arbitraire le plus complet qu'est promise l'interprétation allégorique qui en devient, en fin de compte, impossible.

. Critique de l'interprétation rationaliste

Compte tenu des critiques adressées à la lecture allégorique, on pourrait penser que l'interprétation rationaliste connût, de la part de Platon, une appréciation plus positive. À l'inverse de la méthode allégorique, en effet, elle n'examine pas le mythe, en déterminant les intentions de l'auteur, mais elle tente plutôt de se soustraire à la marque que ce dernier a imprimée au récit, afin de remonter, au-delà du poète, à ce passé reculé dans lequel se seraient déroulés les événements réels dont le mythe garderait une trace. Née des travaux de différents logographes (Acousilaos d'Argos, Phérécyde d'Athènes, Hécatee de Milet ou Hellanicos de Lesbos), qui recensent les récits traditionnels des Grecs et font ainsi apparaître des contradictions et des invraisemblances, cette méthode consiste donc à corriger certains aspects du mythe, afin de restaurer la compatibilité des traditions non seulement entre elles, mais avec le cours ordinaire des choses, de façon à en restituer la version authentique³³.

Pourtant, Platon réproouve également l'usage de cette lecture exégétique. C'est elle qu'il vise au début du *Phèdre* (229b-230a), et non la méthode allégorique avec laquelle

³² *Protagoras* 347e; *Hippias minor* 365d.

³³ On connaît le célèbre début des *Généalogies* d'Hécatee, qui paraît précisément formuler ces deux objectifs: « J'écris ces choses, telles qu'elles me semblent vraies. Les récits des Grecs, en effet, à ce qu'il me semble, sont nombreux et ridicules. » (« τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν » *FGrH* I fr. 1 – nous traduisons). Selon C. W. Fornara (1983, pp. 5-6), c'est ce point surtout qui fait l'objet des travaux d'Hécatee de Milet, lequel laisse subsister bien des éléments merveilleux dans le mythe: les absurdités qu'il voudrait éliminer ne seraient donc pas tant celles de la fable que celles de l'incohérence entre plusieurs versions incompatibles d'une même histoire. On trouve, sur ce point, une analyse convergente chez L. Bertelli (1998), p. 21.

certain commentateurs l'assimilent parfois³⁴. En effet, la critique que Socrate formule au sujet de certaines interprétations de l'enlèvement d'Orithye s'appuie sur une méthodologie propre à la lecture rationaliste et parfaitement indifférente à l'interprétation des pensées cachées du poète. De ce dernier, d'ailleurs, il n'est jamais question dans le *Phèdre*: c'est au sujet d'une fable anonyme, sans auteur précis, que Phèdre interroge Socrate pour savoir, dans un premier temps, où les faits sont censés s'être déroulés (229b-c), puis, si la légende dit vrai (229c4-5), c'est-à-dire non pas si elle véhicule une pensée correcte, mais si elle a bien eu lieu. Et c'est à une rationalisation évidente du mythe que Socrate s'essaie dans un premier temps, avant de se refuser à poursuivre l'exercice, en transformant l'histoire du rapt d'Orithye par Borée en celle, plus banale ou plus naturelle, plus conforme en tout cas au critère rationaliste de la vraisemblance (κατὰ τὸ εἰκός, 229e2), de la chute de la jeune fille sous le souffle du vent boréal (229c-d)³⁵. Du reste, ce n'est pas seulement une fable célèbre³⁶ que Platon choisit ici comme point d'ancrage de sa critique, mais aussi et surtout une fable sur laquelle les tenants de l'interprétation rationaliste³⁷, comme Acousilaos ou Phérécyde, se sont déjà penchés. Il est probable cependant que Platon, dans ce texte, ne vise pas tant ces logographes que des interprètes plus contemporains. Son insistance, lourde et ironique, sur la σοφία dont ces interprétations font preuve³⁸, suggère que le passage vise plutôt les sophistes, dont certains ont pu proposer une interprétation rationaliste des mythes³⁹. Le suggère aussi l'insistance concomitante avec laquelle Platon souligne l'incrédulité⁴⁰ dont naissent ces interprétations, incrédulité qui est également au

³⁴ Cf., par exemple, Pépin, 1958, p. 114 et M. Dixsaut (2012). D'autres interprètes, en revanche, notent la spécificité de la cible du passage: H. J. Rose (1940, p. 78); I. Ramelli & G. (2004, pp. 60-61); D. S. Werner (2012, p. 29).

³⁵ Comme le montre L. Brisson (1994, p. 157), cette interprétation s'appuie notamment sur deux analyses étymologiques qui assimilent Borée au vent boréal et Orithye à la « coureuse des montagnes » (ὄρη θεῖν). On constate ainsi la capacité de l'étymologie à se prêter aux deux types d'interprétation des mythes, en témoignant soit en faveur d'une intention cachée des poètes dans l'utilisation de certains mots, soit en faveur de l'origine, presque oubliée et cristallisée dans le langage, de certains faits.

³⁶ Fable rapportée par Simonide et au centre d'une tragédie d'Eschyle.

³⁷ Acousilaos d'Argos, *FGrH* II fr. 30 et Phérécyde d'Athènes, *FGrH* III fr. 145.

³⁸ « οἱ σοφοί » 229c6; « σοφίζόμενος » 229c7; « δεινοῦ » 229d4; « ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ » 229e3.

³⁹ Cf. en ce sens Buffière (1956), p. 228 ou D. S. Werner (2012), pp. 33-34.

⁴⁰ « ἀπιστοίην » 229c6; « ἀπιστῶν » 229e2.

cœur de cette tendance, notamment développée par certains sophistes, à proposer de la religion l'image d'une convention humaine, fondée par exemple, selon Prodicos, sur la divinisation des substances et des inventions utiles aux hommes⁴¹.

Ce dernier point constitue à lui seul un premier motif de critique de l'interprétation rationaliste, motif implicite il est vrai, mais que Platon appelle sans doute, par son insistance, à prendre en considération. Cette incrédulité, en effet, présente le double inconvénient non seulement de ruiner la vertu politique et éducative des mythes que la *République* met en évidence, mais également de renforcer l'idée que les choses n'ont pas d'autre nature ni d'autre origine que celles dont l'expérience quotidienne donne l'exemple, une origine naturelle ou humaine. Mais c'est alors en incroyance que cette incrédulité peut se transformer: le X^e livre des *Lois* (888e-890b) montre, en effet, comment la conviction selon laquelle tout advient par la nature, le hasard ou l'art conduit à nier l'existence des dieux et à ne voir dans la religion rien d'autre que le produit d'une convention humaine. À l'inverse, la connaissance de soi que Socrate dira bientôt préférer à l'interprétation des mythes (229e), en se conformant à l'injonction delphique, suggère combien la philosophie est une œuvre pieuse⁴².

Comme dans le cas de l'interprétation allégorique, les critiques les plus explicites que formule ce passage consistent elles aussi à mettre en évidence que cette méthode de lecture des mythes est impropre à procurer la σοφία sur laquelle elle prétend indûment reposer. C'est pourquoi Socrate insiste sur le caractère laborieux et interminable de cette interprétation des mythes qui n'aura jamais épuisé son sujet (229d-e). Ce sont les Hippocentaures, les Gorgones et les Pégases, et tous les monstres innombrables de la mythologie qui attendent ensuite qu'on les ramène à la vraisemblance, non pas seulement par souci d'exhaustivité, mais également, comme le souligne D. S. Werner⁴³, parce qu'elles

⁴¹ Prodicos de Céos, fr. B2, B5. Cf. aussi Critias (fr. B25) qui fonde la croyance religieuse sur des motifs politiques. K. Morgan (2000, p. 102-104) rattache ce courant à l'esprit de la méthode rationaliste.

⁴² Selon D. S. Werner (2012, p. 37), la connaissance de soi est ici à entendre en son sens religieux originel, c'est-à-dire comme un message d'humilité qui rappelle à l'homme sa place de mortel, puisque c'est à travers la figure de Typhon et de son orgueil que Socrate pose la question de la nature de l'âme humaine.

⁴³ D. S. Werner (2012, p. 32). Bien que Platon ne l'explicite pas, à cela peut s'ajouter, comme le fait remarquer Werner, que cette méthode court, de même que les lectures allégoriques, le risque

sont toutes liées entre elles. Or, cet argument, qui ne suffit pas en soi à disqualifier l'interprétation rationaliste – pourquoi ne pas y consacrer sa vie, si elle peut procurer la science véritable ?⁴⁴ – n'a de force que dans la mesure où cette méthode exégétique, dans sa quête de la science, se trompe à la fois de méthode et d'objet.

Elle se trompe de méthode, parce qu'elle repose, en fin de compte, sur une tendance naturaliste qui voit dans le sensible la seule réalité possible. Comme l'interprétation allégorique, elle adopte donc pour critère de vérité ce qui ne peut pas l'être, en se tournant, non plus vers un poète ignorant, mais vers les lois ordinaires des phénomènes naturels. Elle consiste, en somme, à ramener les récits de la tradition à des modèles qui ne le sont précisément pas, mais qui constituent plutôt des images de la réalité véritable. Comme le note très clairement M. Dixsaut⁴⁵, cette méthode interprétative, en traduisant les fantaisies du mythe en termes de phénomènes naturels, revient en fin de compte à substituer des images à d'autres images. C'est peut-être pourquoi Socrate dit que la σοφία sur laquelle elle repose a quelque chose de rustique ou de grossier (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος 229e3), non pas seulement en ce qu'elle use de ficelles un peu grosses pour produire des interprétations en fin de compte indécidables, mais également en ce que elle se trompe de critère de vérité.

Du reste, ce n'est pas non plus sur l'objet le plus approprié qu'elle exerce ses subtilités. Pour motiver son rejet de cette méthode d'interprétation, Socrate dit préférer la connaissance de soi à la connaissance des mythes (229e). L'interprétation rationaliste des mythes paraît ainsi se tromper d'objet de connaissance, en s'attachant à déterminer les origines de ces discours étrangers (τὰ ἀλλότρια 230a1), anonymes et impersonnels, au moyen, de surcroît, des modèles que lui procure le monde sensible extérieur. Or, c'est de soi-même qu'il faut trouver l'origine, c'est de ce discours intérieur qu'il est nécessaire de trouver la source, en déterminant la nature de l'âme humaine et sa place dans la hiérarchie des êtres, entre la bête et le dieu. Il n'y a que dans cette connaissance de l'intériorité qu'on pourra trouver ce bonheur que l'interprétation rationaliste des mythes ne procure pas (229d4-5), en enseignant comment vivre, puisqu'on saura qui on est.

de l'arbitraire, puisque plusieurs interprétations du même mythe sont possibles. Le rationalisme mène ainsi à la multiplication irrationnelle des hypothèses.

⁴⁴ Cf. L. Brisson, 1994, p. 158.

⁴⁵ M. Dixsaut, 2012, pp. 30-31.

En somme, comme dans le cas de l'interprétation allégorique, la critique platonicienne consiste à réorienter la recherche de la vérité vers la philosophie elle-même, en laissant de côté les interprétations sophistiquées des mythes traditionnels. Toutefois, cela ne signifie pas que le mythe, ni même une certaine forme d'interprétation, ne peuvent collaborer à cette recherche. De fait, il est frappant de voir Socrate, immédiatement après avoir déclaré vouloir prendre les mythes tels que la tradition les présente (230a1-2), s'en remettre à la figure mythologique de Typhon (230a), comme support de la connaissance de soi. Il est vrai que Socrate respecte son engagement: il laisse intactes les merveilles de l'histoire et, plutôt que d'essayer de la réduire à un scénario plus vraisemblable, il l'utilise au contraire, dans ses aspects les plus fabuleux, pour la mettre au service d'un questionnement philosophique⁴⁶. Néanmoins, ce n'est qu'au prix d'une interprétation, légère mais indéniable, que cela semble possible, car la fable, en elle-même, n'est porteuse d'aucun enseignement, ni d'aucune interrogation. En vérité, Socrate, tout en acceptant bel et bien ce que la tradition rapporte au sujet de Typhon, fait toutefois discrètement subir à cette légende une interprétation, non pas rationaliste, mais morale⁴⁷, en assimilant ce dieu à l'orgueil qui lui a fait défier Zeus, au moyen même d'un rapprochement étymologique entre son nom et celui de la fumée d'orgueil (ἐπτεθυμμένον 230a4-5) qui l'enflamme. Ni les mythes traditionnels, ni une certaine interprétation de leur sens ne paraissent donc dénués d'utilité philosophique. Cependant, comme le souligne D. S. Werner⁴⁸, il est clair que celle-ci ne va pas jusqu'à apporter des réponses aux questions que le mythe a contribué à formuler: la fable de Typhon ne fait l'objet que d'une simple évocation. Si le mythe traditionnel ne s'oppose donc pas toujours à la philosophie, il ne s'y substitue manifestement pas et la question de son interprétation demeure, en fin de compte, relativement périphérique.

Comment lire un mythe platonicien ?

⁴⁶ Cf. sur ce point, les remarques de L. Robin, *Platon. Phèdre* notice de Léon Robin, texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire (Paris, Belles Lettres 1985 rééd.), pp. CXXXIII-CXXXV.

⁴⁷ Toutefois, rien ne permet d'affirmer que cette interprétation morale soit aussi allégorique, dans la mesure où elle ne s'interroge pas sur le sens qu'Hésiode ou d'autres ont pu sciemment vouloir inscrire dans cette histoire.

⁴⁸ D. S. Werner, 2012, pp. 41-42.

À l'évidence, il ne peut en aller de même au sujet des mythes platoniciens, dont le sens est partie intégrante du discours philosophique et qu'il importe donc de correctement recevoir et interpréter. Naturellement, il ne s'agit pas de se livrer ici, dans une si brève enquête, et à partir de la seule critique des méthodes exégétiques des mythes traditionnels, à une analyse exhaustive du sens des mythes platoniciens. Trop nombreux, trop riches, trop intégrés à leur contexte narratif, ces derniers échappent sans doute irrémédiablement à toute étude qui cherche à en épuiser le sens. Il ne paraît pas inconcevable, en revanche, d'essayer de déterminer par quelle méthodologie générale les mythes platoniciens, selon leur auteur, doivent être approchés, de façon à les mettre au service de la philosophie.

. Éloge de la naïveté

De même que la critique platonicienne de l'exégèse des mythes traditionnels révèle que ces derniers peuvent faire l'objet d'une double réception – l'une naïve, l'autre savante –, de même, il apparaît que les mythes platoniciens s'adressent eux aussi à deux publics distincts: en premier lieu, celui que les dialogues mettent en scène ; en second lieu celui des dialogues eux-mêmes. À tout le moins, cette analogie se prolonge dans l'attitude que Platon encourage ces deux premiers publics du mythe, qu'il soit poétique ou philosophique, à entretenir vis-à-vis du récit.

On a vu que le fondement même de la critique de la *θεολογία* et de l'interprétation allégorique des mythes, en *République* II-III, n'était autre que la naïveté des enfants qui croient nécessairement aux histoires qu'ils entendent. Cette crédulité, aux yeux de Platon, est tout à la fois une faiblesse et une chance: une faiblesse car n'importe quelle empreinte (τύπος) pourra aisément se graver dans leur âme ; une chance car celle-ci, une fois tournée vers les mythes appropriés, n'en concevra que plus aisément une opinion favorable à la piété et à la vertu⁴⁹. En réalité, c'est au prix d'une certaine forme de crédulité que le mythe peut exercer sur les futurs gardiens sa vertu première, en inculquant à la partie inférieure de leur âme les opinions, les désirs et les aversions qui conviennent⁵⁰. Et, si tel est le cas, c'est

⁴⁹ *Respublica* II 377b-c.

⁵⁰ *Ibidem*; *Leges* II 663e-664a. Cf. sur ce point L. Brisson, 1994, pp. 101-103 et 145-150 et les analyses très détaillées de J. E. Smith (1986), pp. 21-24.

parce que cette vertu du mythe est, en réalité, celle d'un mensonge⁵¹, d'un mensonge utile et noble puisqu'il vise l'apprentissage et l'amour de la vertu, mais d'un mensonge cependant qui ne peut remplir son office qu'à la condition d'être cru. À cet égard, toute forme d'interprétation du mythe, qu'elle soit allégorique ou *a fortiori* rationaliste – comme le *Phèdre* en témoigne –, entretient, à l'encontre de ces récits, une certaine méfiance qui empêche d'en accueillir sans résistance le message.

C'est exactement à la même attitude que Socrate invite ses interlocuteurs, une attitude de naïveté qui les dispose à la persuasion éthique dont le mythe qu'il leur adresse est porteur. À cet égard, les remontrances qu'il fait à Phèdre, à l'issue du mythe de Theuth sont éloquentes⁵². À Phèdre qui fait complaisamment l'éloge de l'habileté de Socrate à composer des histoires de toute origine⁵³, suggérant ainsi qu'il ne croit pas à l'origine égyptienne du conte et qu'il a clairement identifié que son auteur n'était autre que Socrate, ce dernier répond par un éloge contraire, celui de la simplicité (εὐήθεια, 275b8)⁵⁴ des anciens, contre la sophistication des modernes (275b7). Ces derniers, explique-t-il, ne savent plus entendre une histoire sans demander d'où elle vient et qui en est l'auteur, sans s'interroger, en somme, sur ses sources, réelles ou poétiques, qui font l'objet des méthodes allégorique ou rationaliste. Les anciens en revanche savaient se contenter d'écouter une parole, fût-elle extraordinaire, fût-elle celle d'un chêne ou d'une pierre, pour peu qu'elle fût vraie. C'est ici au déplacement du concept de vérité que Socrate procède. Comme dans la *République*, il montre que la vérité qui compte, dans le mythe, n'est pas celle du récit, mais celle de l'opinion qu'il véhicule⁵⁵. Comme dans la *République*, il suggère que la naïveté à l'égard de la première rend plus perméable à la seconde.

⁵¹ *Respublica* II 382c-d.

⁵² *Phaedrus* 275b-c.

⁵³ *Ibidem* 275b3-4.

⁵⁴ Le terme est intéressant: c'est précisément celui par lequel Hérodote (II, 45, 2) critique la naïveté des Grecs à l'égard de leurs mythes.

⁵⁵ *Respublica* II 377a: les mythes sont des discours faux qui peuvent comporter du vrai. On constate le même procédé au début du mythe du *Gorgias* (523a). Socrate y mobilise l'opposition du μῦθος au λόγος: l'histoire qui va suivre n'est sans doute qu'un mythe pour Calliclès qui se concentrera sur la fausseté du récit, mais elle est un λόγος aux yeux de Socrate qui la croit vraie en raison des vues morales et psychologiques qu'elle exprime. Sur cette distinction entre la fausseté des mots et celle des idées, voir C. Gill (1993), pp. 46 *sqq.*

Naturellement, l'analogie entre les mythes platoniciens et les nobles mensonges que constituent les mythes éducatifs de la *République* n'est pas parfaite. C. Gill⁵⁶ souligne que, à la différence des futurs gardiens auxquels on présente les mythes comme des discours vrais à tout point de vue, les interlocuteurs des dialogues – Phèdre en témoigne – n'ignorent pas toujours la fausseté du récit. Du reste, Socrate l'avoue parfois explicitement: pas plus qu'il ne cherche, dans le *Phèdre*, à défendre l'authenticité du mythe de Theuth, il ne perd son temps, à la fin du *Gorgias* (527a-b), à vouloir convaincre Calliclès de la vérité factuelle du mythe⁵⁷. Toutefois, avec une récurrence et une insistance remarquables, c'est à partager sa conviction⁵⁸ qu'il invite son interlocuteur, afin que ce dernier adopte lui aussi un comportement en conformité avec le message du mythe qu'il aura su accueillir avec simplicité. Plusieurs mythes se concluent ainsi sur une note identique: le mythe d'Er peut nous sauver nous-mêmes, si nous nous en persuadons (*République* X 621c); celui du *Phédon* nous engage à prendre un beau et noble risque (114c-d); celui du *Gorgias*, faute d'un meilleur discours, nous montre comment vivre (527a-b). Dans tous les cas, Socrate demande de croire au mythe, pour croire surtout aux valeurs qu'il exprime et ainsi réorienter sa vie.

. Réhabilitation partielle de la lecture allégorique

Cependant, le lecteur de Platon n'est pas l'interlocuteur de Socrate et, de même que les mythes de la tradition ne sont pas seulement un objet de conviction, mais aussi, pour certains, d'interrogation et d'interprétation, de même, le lecteur des dialogues, s'il est sans doute appelé lui aussi à accueillir en son âme le message que le mythe contient, ne peut éviter de le questionner et de chercher à l'interpréter. Quelle méthode adopter alors? Ici ressurgit le problème de la méthode allégorique dont la critique par Platon livre une leçon qui peut sembler ambiguë. Assurément, cette méthode, lorsqu'elle prétend s'exercer sur les

⁵⁶ C. Gill, p. 1993, pp. 57-58.

⁵⁷ Cela vaut également pour d'autres narrateurs du mythe, comme Timée (29b-d) qui procède, en guise de préambule, au rapprochement du mythe et de l'*eikós*, rapprochement qui suggère d'emblée l'inexactitude factuelle de ce qui va suivre. Il y a une exception, dont on traite dans la dernière partie de cette étude: celle des mythes que Platon présente comme le souvenir de faits historiques et que les personnages du dialogue reçoivent comme véridiques.

⁵⁸ Cf. *Symposium* 212b1-3; *Meno* 81e1; *Phaedo* 108c8; e1; e4; 109a7; *Gorgias* 523a1-2, 526d4.

œuvres des poètes, fait l'objet d'un rejet clair et sans appel. Cependant, on peut hésiter à étendre ce rejet aux mythes platoniciens eux-mêmes.

Les commentateurs de Platon se disputent sur ce point. Certains⁵⁹ voient dans la critique de la méthode allégorique le refus définitif d'y souscrire et le signe indiscutable qu'une autre méthode d'interprétation est à inventer⁶⁰. D'autres⁶¹, au contraire, envisagent qu'on puisse, en toute légitimité, l'appliquer aux mythes platoniciens. En un sens, en effet, Platon ne nie pas qu'il existe, ni qu'il doive exister, dans le mythe, cachée sous la surface, une *ὑπόνοια*⁶². Les développements de *République* II-III le confirmeraient plutôt, puisque, d'une part, c'est toujours en raison de la *δόξα* qu'ils véhiculent que les mythes des anciens poètes se voient rejetés ou conservés, puisque, d'autre part, les nouveaux mythes qui seront politiquement validés dans la *Kallipolis* seront précisément ceux qui auront été composés *dans l'idée* d'encourager à la vertu et à la piété⁶³. Or, comment ne pas croire que les mythes platoniciens ne soient pas l'expression symbolique d'un sens caché ? C'est pourquoi certains commentateurs néoplatoniciens ne voyaient pas de difficulté à interpréter allégoriquement Platon: selon Olympiodore, par exemple, Platon a ceci de commun avec Homère qu'il peut être lu *πολλαχῶς* et *παντοδαπῶς*⁶⁴. Du reste, il ne paraît pas

⁵⁹ M. Dixsaut, 2012, p. 31; D. S. Werner, 2012, p. 35. Remarquons toutefois que ces deux interprètes fondent en grande partie le rejet définitif de la méthode allégorique sur l'analyse du *Phèdre* qui, comme on a essayé de le montrer, ne traite pas de cette méthode, mais de la lecture rationaliste.

⁶⁰ C'est ce que propose M. Dixsaut (2012, pp. 32-34), en cherchant, dans d'autres textes, à quels critères l'interprétation doit répondre. Elle indique, en *Timaeus* 71a-72b, la description du processus par lequel le foie est un organe de divination, reflétant les images inscrites en lui par la partie immortelle de l'âme. La méthode correcte d'interprétation des mythes obéirait alors, selon elle, à trois critères: 1) l'interprète doit se connaître lui-même; 2) il doit déterminer de qui parle le mythe; 3) il doit comprendre que le mythe est prescriptif et non cognitif.

⁶¹ C'est le cas de J. Pépin, 1958, p. 120 et de C. Collobert, « The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative Phantasma », in Collobert, C., Destrée, P. et Gonzalez, F. J. (éds), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (Leiden, Brill 2012), p. 104.

⁶² Cf. en ce sens J. Tate, 1929, pp. 149-150, 154.

⁶³ C'est-à-dire en suivant les *τύποι* mis en place par le législateur (*Respublica* II 379a-d; 380d sqq.) et qui sont comme le sens caché du mythe.

⁶⁴ Olympiodorus, *In Platonis Alcibiadem commentarii* II 161, 164. Cf. aussi un texte parallèle dans *Prolegomena philosophiae Platonicae* I 37-49. Voir, sur ce point, R. Hunter (2012, p. 60). Cf. également H. Tarrant (« Literal and Deeper Meanings in Platonic Myths », in Collobert, C., Destrée, P. et Gonzalez, F. J. (éds), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic*

impossible de soustraire les mythes platoniciens à certaines critiques que Platon adresse à la méthode allégorique et, en tout premier lieu, à celle qui dénonce l'ignorance des poètes, puisque ces mythes, à propos desquels certains envisagent de réhabiliter la lecture allégorique, sont des mythes philosophiques, des mythes dans lesquels leur auteur, fictif⁶⁵ ou réel, formule sans doute une pensée qu'il vaut la peine d'interroger et de décrypter.

À dire vrai, chacune des deux parties paraît avoir à la fois tort et raison et le problème semble surtout mal posé. Peut-être tient-il à une forme d'ambiguïté relative à la notion même de méthode allégorique. Car, de fait, si l'on entend par là, de manière un peu vague⁶⁶, une méthode herméneutique qui délivre le sens profond des mythes platoniciens, sans doute est-il assez difficile de nier qu'ils puissent en faire l'objet. Cependant, si l'on en envisage une définition plus stricte, fondée sur des éléments dont Platon lui-même se fait l'écho, à savoir la recherche de l'ὕπονοια du mythologue, alors il semble plus délicat de se soustraire, même dans le cas de mythes philosophiques, aux critiques que Platon formule à l'encontre de cette lecture et dont il est clair qu'elles ne visent pas seulement l'objet sur lequel elle s'exerce habituellement, mais aussi les inconvénients propres à la méthode mise en œuvre, quel qu'en soit l'objet. En effet, on n'échapperait ainsi ni au reproche de servilité à l'égard d'une autorité extérieure, dont on aurait transféré le prestige d'Homère vers Platon, ni à celui de l'arbitraire et de l'incertitude des interprétations

Myths (Leiden, Brill 2012), pp. 47-65 qui montre en quoi la recherche d'un sens profond, chez Jamblique ou Proclus, n'entraînait pas le rejet du sens superficiel du mythe.

⁶⁵ Les mythes, lorsqu'ils ne sont pas tout simplement le produit d'une tradition anonyme, sont souvent présentés comme étant l'œuvre, non pas de Socrate, mais d'un personnage possédant le savoir de ce dont il parle. Le mythe d'Er est ainsi un récit de première main, celui d'un homme censé avoir directement assisté aux scènes qu'il rapporte (*Respublica* X 614b). Le mythe de Theuth remonte aux anciens qui « eux, connaissaient le vrai » (τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασι, *Phaedrus* 274c1-2). C'est de Solon lui-même, l'un des Sept Sages et le plus sage de tous (σοφώτατος, *Timaeus* 20d) que Critias dit tenir le récit de la guerre entre l'Atlantide et l'Athènes ancienne. En *Symposium* 201d, Socrate commence par faire l'éloge de la science de Diotime, avant d'en rapporter les paroles: elle est σοφή (d3) et entretient manifestement un rapport particulier au divin, puisqu'elle a su faire accomplir aux Athéniens des sacrifices qui les ont préservés pendant dix ans de la peste. Dans le *Ménon* (81a) et le *Phédon* (108a), c'est également la σοφία et un lien particulier au divin qui unissent à leurs auteurs les mythes de la réincarnation ou de l'Hadès.

⁶⁶ Peut-être est-ce légitime. Selon N. J. Richardson (1975, p. 67), il n'existe probablement pas, à l'époque de Platon, de définition technique précise de la méthode allégorique, laquelle pourrait donc rassembler toutes les interprétations d'un sens caché qui fût, d'une manière ou d'une autre, différent du sens littéral.

formulées, Platon n'étant pas plus disponible qu'Homère pour les valider ou les infirmer. En somme, l'interprétation allégorique des mythes philosophiques ne serait pas elle-même une pratique de la philosophie.

. L'interprétation comme processus philosophique

Peut-être la structure même des mythes platoniciens permet-elle de se sortir de l'embarras, en déplaçant le centre de gravité de la méthode interprétative qui les vise. Par définition, et en un sens large, toute interprétation allégorique consiste à exhumer, sous la surface d'un discours, un sens profond qui s'en distingue. Dans le cas de l'interprétation des poètes, il s'agit d'une divergence importante, d'un conflit même, entre le sens apparemment immoral ou contradictoire du récit et la pensée qu'il est censé recouvrir. C'est pourquoi, pour résoudre ce conflit, l'interprétation ne peut s'en remettre qu'au poète lui-même et à ses intentions sous-jacentes. Les mythes platoniciens, en revanche, ne présentent pas un tel conflit et la surface, même merveilleuse, du récit n'affirme rien qui contredise ce qu'on peut supposer en être le sens profond. Ces deux niveaux de signification paraissent en continuité plutôt qu'en tension: la saisie de l'un ne provient pas du rejet de l'autre. Aussi n'est-il pas indispensable de s'enquérir de l'intention cachée du mythologue, qui seule permettrait de sauver la surface du récit qui n'en a, en réalité, nul besoin. C'est donc vers un autre terme que l'interprétation peut dorénavant s'orienter, vers un terme qui permette de saisir le sens profond et véridique du mythe, mais qui ne soit plus nécessairement inféodé aux intentions de l'auteur. Certains textes permettent de définir ce terme comme la réalité paradigmatique dont le mythe est l'image.

C'est le cas du prélude au mythe du *Timée* (28b-29d), dans lequel le rapport de copie à modèle du monde sensible aux réalités intelligibles donne lieu à un éclaircissement sur le statut du discours qui va suivre. Tout λόγος, explique Timée, est la copie (εἰκών) de ce dont il parle et doit, à ce titre, lui être apparenté (συγγενής). Les caractéristiques ontologiques de son modèle doivent trouver une transcription épistémologique dans le discours qui en traite⁶⁷. À ce qui stable et intelligible, convient donc un discours qui sera lui-même, dans la mesure du possible, irréfutable (ἀνέλεγκτος) et invincible (ἀνίκητος),

⁶⁷ Voir, sur ce point, l'analyse de L. Brisson (2012), p. 370, 373, 380.

un discours vrai et certain. À l'inverse, à ce qui est la copie de l'être immuable, c'est-à-dire au devenir (γένεσις), ne peut convenir qu'un discours, dans lequel la croyance (πίστις) se substitue à la vérité⁶⁸, un discours vraisemblable (εἰκώς)⁶⁹ donc, en ce qu'il est l'image à la fois de ce devenir et des discours vrais. Aussi ceux qui traiteront du monde et de sa genèse ne pourront-ils pas être autre chose qu'un εἰκὼς λόγος⁷⁰ ou un εἰκὼς μῦθος⁷¹, tous deux adaptés à la nature fluente de leur objet. C'est encore à travers cette notion d'image qu'un nouveau mythe est introduit, dans cet autre préambule que Critias formule au début du mythe de l'Atlantide (*Critias*, 106c-108a). Tous les discours, dit-il, sont comme une imitation (μίμησις, 107b5) et une image (ἀπεικασία, 107b6). C'est pourquoi il en appelle à l'indulgence de ses auditeurs, puisque c'est des hommes qu'il s'apprête à parler, modèles bien mieux connus que l'univers et les dieux dont Timée a traité. Il est vrai que, dans ces deux textes du *Timée* et du *Critias*, la relation d'image à modèle caractérise tout λόγος dans son rapport à son objet⁷². Il n'en demeure pas moins que c'est une image que le mythe constitue dans les deux cas⁷³, tantôt copie, tantôt imitation, image approchante, mais dont la valeur provient de sa ressemblance à son modèle⁷⁴.

Cette ressemblance, naturellement, n'est pas directe. Comment en serait-il autrement puisque le mythe est toujours, même vraisemblable ou ressemblant, le récit de ce

⁶⁸ En en étant l'image (29c3).

⁶⁹ Pour une défense du sens traditionnel de « εἰκώς » dans ce texte, voir L. Brisson, 2012.

⁷⁰ L'expression apparaît en 30b7, 48d2, 53d5-6, 55d5, 56a1, 57d6, et 90e8.

⁷¹ 29d2. L'expression revient également en 59c6 et 68d2. On ne se prononcera pas sur les raisons qui président à la désignation de ce discours tantôt comme un mythe, tantôt comme un λόγος. Cf., par exemple, E. Grasso (2012), pp. 357-361 pour une discussion de ce point et une synthèse du débat. Sur les attributs proprement mythiques de ce μῦθος, voir L. Brisson (2012, pp. 374-379).

⁷² Peu importe, en l'occurrence, que le statut d'image ne soit pas propre au discours mythique, puisque ce n'est pas la position de l'auteur du mythe qu'on cherche à interroger, mais celle de son lecteur. Notre propos n'est pas de déterminer pourquoi Platon écrit des mythes, plutôt que d'avoir recours à une autre forme de discours, mais comment il s'attend à ce qu'on les interprète.

⁷³ C'est également comme une image que Socrate (*Phaedrus* 246a) décrit le mythe de l'âme qu'il s'apprête à formuler, image qui ne dira pas la forme (ἰδέα) de l'âme, ce qui dépasse de loin les capacités humaines, mais ce dont elle a l'air, ce à quoi elle ressemble.

⁷⁴ Cf. E. Grasso (2012, pp. 347-348) qui montre que le caractère εἰκὼς du mythe n'est pas seulement la conséquence systématique de ce que ce mythe porte sur le sensible, mais qu'il désigne aussi une exigence de ressemblance que ce mythe doit remplir, ce que confirme clairement le *Critias* qui insiste sur l'ὁμοιότης (107d5) du discours.

qui, comme tel, ne s'est pas produit. Le mythe représente en déformant, en transposant son objet dans un cadre sensible qui lui est étranger⁷⁵. Il demeure que cette μίμησις, à condition qu'elle repose sur une certaine connaissance de son objet, peut parfois valoir la peine d'être interrogée. Dans le *Timée* (19b-20c), Socrate esquisse une distinction entre plusieurs sortes d'imitations et plusieurs genres d'imitateurs. Pour voir vivre et lutter les citoyens de la cité qu'il vient de décrire dans la *République*, ce n'est ni vers les poètes, ni vers les sophistes qu'il se tourne, deux espèces d'imitateurs trop ignorants des choses de la politique comme de la philosophie, mais vers Timée, Critias et Hermocrate, tous trois versés dans ces matières et donc suffisamment informés du modèle. Le peuple des imitateurs (τὸ μιμητικὸν ἔθνος, 19d6) semble donc compter un autre genre (γένος) que celui des poètes et des sophistes, un genre d'imitateurs compétents en vertu de la connaissance qu'ils ont de leur modèle⁷⁶. Ce serait donc la connaissance (et non pas l'ignorance ou l'opinion) qui relierait cette image du mythe philosophique à son modèle. En tant qu'elle s'accompagne de science, cette technique de l'illusion produit une imitation instructive.

Dans ces conditions, c'est sous un jour nouveau que l'interprétation des mythes platoniciens peut se présenter, sous un jour qui permet de la définir comme la recherche du sens véritable et profond du mythe, sans tomber pour autant sous le coup des critiques qui visent l'exégèse allégorique. Car, de fait, si le mythe platonicien est une image, c'est alors à un processus interprétatif différent qu'il peut se prêter et dont l'objectif ne serait plus la

⁷⁵ L. Brisson (1994, p. 129) parle d'une imitation redoublée qui se rapporte à son modèle par la médiation d'un autre. C'est aussi ce que veut exprimer C. Collobert (2012, pp. 91-97) qui, à partir du *Sophiste*, propose de définir cette œuvre mimétique qu'est le mythe platonicien comme un art de l'illusion (φανταστική τέχνη) qui, à l'inverse de la τέχνη εἰκαστική, qui produit des images fidèles, respectueuses des proportions du modèle, reproduit son objet selon une perspective particulière. À ce titre, comme en *Respublica X*, ce serait toujours de deux degrés que la μίμησις serait éloignée du réel.

⁷⁶ T. K. Johansen (« Truth, Lies and History in Plato's *Timaeus* » (*Histos* vol. 2, 1998), pp. 199-201) souligne l'opposition que le texte développe peut-être entre l'ἔθνος des imitateurs et les différents γένη qui le constituent, laissant ainsi la place à l'existence d'un γένος philosophique. Ce passage paraît témoigner, en tout cas, en faveur de l'hypothèse de C. Collobert qui, à partir du *Sophiste* (267a-e), propose de ranger le mythe philosophique dans la catégorie de la μίμησις ἱστορικὴ (267e2-3), c'est-à-dire d'une imitation fondée sur la science (μετ' ἐπιστήμης, 267e2) de son modèle, par opposition à la technique δοξομιμητική (267e1), à laquelle les sophistes – et les poètes sans doute – appartiennent. Dans une certaine mesure, C. Collobert rejoint ici les analyses de P. Vicaire (1960, p. 231) qui rapporte la poésie belle et inspirée à cette μίμησις qui présuppose la science.

pensée cachée de son auteur, mais le modèle qu'il imite, dont il tire son existence et vers lequel il fait signe. De la sorte, ce ne serait plus à l'arbitraire que cette interprétation serait condamnée, en ce qu'elle s'évertuerait à établir un dialogue impossible avec un auteur qui n'est plus là pour répondre ni pour valider les hypothèses que son discours suscite. Ce ne serait plus non plus sous l'autorité extérieure et illégitime du poète qu'elle conduirait à se ranger. Parce que l'interprétation du mythe philosophique consiste, dans ce cas, à savoir percevoir le modèle dont le mythe est l'image⁷⁷, c'est en réalité à un processus de connaissance qu'elle peut dorénavant s'apparenter, processus personnel et proprement philosophique, dans lequel l'exégète s'engage par lui-même et en propre dans un parcours de connaissance qui doit le mener jusqu'à la réalité paradigmatique à laquelle le mythe donne accès.

Le cas des mythes historiques

Demeure pourtant le problème que soulève cette étrange réapparition de la méthode rationaliste à l'occasion de deux mythes: celui du *Politique* (268e-274e) et celui de l'Atlantide, dans le *Timée* (20d-25e) et le *Critias* (108a-121c)⁷⁸. On s'est beaucoup interrogé sur les raisons qui conduisent Platon, dans ces textes, à présenter sa réflexion et ses mythes comme le récit historique d'événements passés. Signe, selon les uns⁷⁹, d'un goût tardif pour l'histoire, selon les autres⁸⁰, au contraire, de l'impossibilité du discours historique, auquel le mythe, en fin de compte, se substitue, cette approche du mythe ne pose pas seulement la question du statut du discours historique, mais aussi celle du statut

⁷⁷ Puisque cette image, selon C. Collobert (2012, p. 106), s'apparente à un trompe-l'œil, qui représente son modèle en prenant sur lui un point de vue qui lui est extérieur, cette interprétation pourrait présenter une vertu philosophique supplémentaire, en ce qu'elle consisterait à apprécier la déformation que le mythe a fait subir à son modèle et ainsi à se défaire des images sensibles à travers lesquelles elle le représente, préparant ainsi le regard à une autre vision.

⁷⁸ Il existe un quatrième texte qui présente une perspective identique: celui du récit de la formation des cités (*Leges* III 677a *sqq.*). Le schéma historique y est le même, ainsi que l'approche du mythe, que l'Étranger d'Athènes présente comme le souvenir des événements du passé. Cependant, le caractère mythique du passage n'est pas avéré et c'est pourquoi nous n'en traiterons pas directement.

⁷⁹ *Inter alios* R. Weil (1977), p. 299; A. W. Nightingale (1999), pp. 300-301;

⁸⁰ K. Morgan (2012), pp. 241-248.

du mythe lui-même et engage ainsi à s'interroger sur les raisons qui incitent Platon à aborder le mythe au moyen d'un prisme qu'il semble avoir rejeté dans le *Phèdre*.

. Résurgence de la perspective rationaliste et sa singularité

En dépit de leurs spécificités, ces textes ont en commun d'inscrire leur réflexion dans un cadre historique identique: celui des catastrophes qui bouleversent périodiquement la vie de l'humanité, la ramènent à un état de dénuement et lui font perdre presque totalement la mémoire du passé⁸¹. C'est ce schéma qui autorise la perspective rationaliste et historique que Platon adopte alors au sujet du mythe. À dire vrai, c'est même d'une perspective redoublée qu'il s'agit. En premier lieu, en effet, ce sont les mythes platoniciens eux-mêmes que Platon présente, non pas comme des fictions, mais comme des récits historiques d'événements presque totalement oubliés. Le mythe de l'Atlantide en offre une illustration des plus nettes⁸², puisque Critias en expose, dans l'introduction, qui a pu apparaître comme un pastiche de traité historique, quand et comment il s'est transmis du prêtre de Saïs jusqu'à Solon, puis de ce dernier à Critias, par l'intermédiaire de son aïeul⁸³. Toutes les sources du récit se trouvent ainsi explicitées en détail et donnent au propos une crédibilité historique. Du reste, Critias et Socrate insistent lourdement sur la véracité du récit, le premier en invoquant Mnémosynè⁸⁴, le second en soulignant en guise de conclusion que le récit qu'il vient d'entendre n'est pas une histoire inventée (τὸ πλασθέντα μῦθον), mais un discours vrai (ἀληθινὸν λόγον)⁸⁵.

⁸¹ Ce schéma présente des variantes: dans le *Politique* (269c-270d; 273e-274d), c'est l'inversion du cours du monde, lorsqu'il n'est plus conduit par le dieu mais livré à lui-même, qui entraîne la destruction d'une grande partie du genre humain; en revanche, dans le *Timée* (22c-23a), le *Critias* (109d-110a; 111a), ainsi que dans les *Lois* (677a), ces catastrophes sont présentées comme des phénomènes naturels (déluges, épidémies...).

⁸² C'est pourquoi le statut (historique ou mythique) du passage a souvent été interrogé par les interprètes. Cf. sur ce point la présentation du débat et sa discussion par C. Gill, 1977. On n'ignore pas la complexité propre du mythe de l'Atlantide, dont le rapport à l'histoire et l'entrelacement entre le discours mythique et le discours historique obéissent sans doute à des motivations discursives qui lui sont spécifiques (cf. l'étude de K. Morgan (1998). Il demeure que la perspective historicisante que Platon adopte dans ce mythe se retrouve également dans le *Politique* ou dans les *Lois*, III. C'est dans cet aspect commun qu'on l'envisage ici.

⁸³ *Timaeus* 20e-21a.

⁸⁴ *Critias* 108d.

⁸⁵ *Timaeus* 26e6.

En second lieu, ce sont d'autres mythes qui peuvent être envisagés à travers le prisme de l'histoire, des mythes non plus platoniciens, mais traditionnels, que le narrateur du mythe platonicien mentionne à titre d'exemple et de preuve de ce que des catastrophes entrecoupent bel et bien l'existence des hommes. Les mythes sont alors présentés comme l'un des rares vestiges⁸⁶ des temps anciens, qui conservent, en la déformant, la mémoire des catastrophes⁸⁷ ou des faits qui les ont précédées. Les anciens récits (οἱ παλαιοὶ λόγοι) comportent une vérité⁸⁸. C'est pourquoi, dans le *Politique* (269a-b), ceux concernant le règne de Cronos, ainsi que le mythe de l'inversion du cours des astres par Zeus, au cours de la querelle entre Atrée et Thyeste⁸⁹, sont dits conserver le souvenir affaibli des bouleversements qui ont suivi l'abandon du monde par le dieu. Il en va de même dans le *Timée* (22c-e), où l'on trouve une interprétation rationaliste du mythe de Phaéton, qui transmettrait, en réalité, le souvenir de ce grand embrasement qui a fait périr les hommes à la suite d'une variation dans le mouvement céleste⁹⁰.

C'est en somme l'interprétation rationaliste, qu'il rejette pourtant dans le *Phèdre*, que Platon applique ici aux mythes de la tradition, comme aux siens, en en recherchant les sources historiques ou préhistoriques dans les événements du passé, dont les mythes sont censés garder la trace. Il faut avouer, cependant, que cette méthode interprétative, telle que Platon la pratique ici, présente un visage singulier. Comme le montre K. Morgan⁹¹, cette lecture rationaliste du mythe ne le rationalise guère et, bien qu'elle recherche en lui les événements réels qu'il exprime, ceux-ci paraissent aussi merveilleux que ceux que la fable relate. Platon semble ici se réapproprier cette méthode, en en supprimant le critère de

⁸⁶ Avec les noms des grands hommes du passé, que les survivants des catastrophes continuent de donner à leurs enfants, sans savoir cependant à quels hauts faits ils sont liés (*Critias* 109d *sqq.*).

⁸⁷ Ou, tout au moins, de la dernière, selon *Timaeus* 23b.

⁸⁸ *Leges* III 677a1-2.

⁸⁹ C'est également pourquoi, en *Leges* III 682a, l'Athénien explique qu'on peut trouver chez Homère la description du troisième mode d'organisation politique que les hommes ont connu.

⁹⁰ On pourrait trouver mince la différence qui sépare cette interprétation, qu'on qualifie ici de rationaliste, d'une interprétation allégorique physique. L'exégèse que Platon, par exemple, propose de la chaîne d'or (*Theaetetus* 153d-e) consiste elle aussi à établir un rapprochement entre le mythe et les phénomènes célestes. Pourtant, l'objectif de ces deux interprétations n'est pas le même: dans ce dernier cas, c'est la pensée, même cosmologique, d'Homère qu'on révèle; dans le *Timée*, c'est un événement réel – et non une théorie – qu'on exhume.

⁹¹ K. Morgan, 2012, p. 232.

l'εἰκός et, par suite, l'un des inconvénients qu'elle présentait en encourageant à la méfiance et à l'incrédulité. En vérité, c'est tout l'inverse qu'elle obtient ici et peut-être est-ce au moins l'une des raisons de cette crédibilité historique que Platon cherche à accorder au mythe.

. La crédibilité de l'histoire

Ces textes, en effet, traitent tous d'un thème identique: celui de l'organisation politique, bonne ou mauvaise, que les hommes du passé avaient adoptée⁹². Ils le font également dans une même optique, afin que la description du passé livre un enseignement sur ce qu'il conviendrait de faire à l'avenir. Le mythe permet, dans les deux cas, de forger ou d'affiner un outil conceptuel par lequel on puisse engager ou compléter une réflexion sur les constitutions. C'est le cas dans le *Politique*, où le mythe doit permettre de réorienter la définition du politique antérieurement élaborée, en faisant comprendre qu'on a désormais changé d'ère (274e) ; c'est aussi le cas du mythe de l'Atlantide qui donne une illustration vivante de la cité que Socrate a décrite dans la *République*. Ces deux caractéristiques communes expliquent sans doute, au moins partiellement, le crédit historique que Platon confère à ces deux mythes. À un premier niveau, en effet, c'est l'utilité conceptuelle de ces mythes qui paraît indexée sur leur crédibilité. Car, de fait, pourquoi fonder sa réflexion politique sur un mythe qu'on sait être une fiction ? Pourquoi croire qu'une histoire inventée de toutes pièces pourrait constituer un indice qui guide la recherche ou une preuve qui la conforte ? Le caractère prétendument historique de ces deux mythes paraît pallier cette difficulté, en donnant au récit la force de persuasion du réel, soit de manière directe, comme dans le cas du *Politique*, en fondant le rejet de la définition du politique comme pasteur d'hommes non pas sur une hypothèse, mais sur la réalité elle-même ; soit indirectement, dans le cas du mythe de l'Atlantide qui, parce qu'il n'est pas une fiction mais un discours vrai, convainc du bien-fondé du μῦθος qu'il est censé illustrer, c'est-à-dire de la *Kallipolis* telle que Socrate vient de la définir dans la

⁹² Soit avant l'ère présente, dans les mythes du *Politique* et de l'Atlantide, soit au début de cette ère, en retraçant l'évolution des communautés humaines qui ont survécu au dernier déluge, dans les *Lois* III.

République, laquelle se trouve posséder les mêmes lois que l'ancienne Athènes⁹³. Revêtu des habits de l'histoire, le mythe peut alors conférer à l'hypothèse une certaine réalité et la force de conviction qui l'accompagne.

À un second niveau, c'est le mythe lui-même et le message qu'il véhicule qui paraissent recouvrer ainsi un pouvoir de persuasion que leur objet pourrait leur faire perdre. Critias se fait l'écho du problème, puisque, au moment de poursuivre son récit, il souligne la difficulté qu'il y a à imiter des modèles dont chacun a une certaine expérience, non pas en ce que cette expérience serait un obstacle à l'imitation – ce serait bien plutôt le contraire –, mais en ce qu'elle serait un obstacle au crédit qu'on pourrait lui accorder⁹⁴. De fait, même sans naïveté excessive, on peut accepter de se laisser porter par ces mythes qui traitent de ce que, après tout, on ne connaît pas: le lieu hypercéleste, la destinée de l'âme dans l'Hadès ou la naissance du monde et des dieux visibles. Si le mythe, en revanche, prétend décrire ces réalités qu'on a si facilement sous les yeux, il semble alors que ce ne soit qu'à la condition de croire à la véracité historique de ce qu'il représente, qu'on pourra l'accueillir sans incrédulité et ainsi se rendre disponible au message qu'il délivre⁹⁵. La chose est particulièrement évidente, dans le cas du mythe de l'Atlantide, qui enjoint tantôt à réaliser, d'autant plus qu'on les croit possibles, ces lois supérieures que le mythe montre être avoir réellement été celles de l'ancienne Athènes, tantôt, au contraire, à considérer avec une inquiétude accrue ce qui, dans l'état présent des choses, peut présenter une certaine similitude avec la corruption de l'Atlantide. La fiction historique, en somme, recrée les conditions de la naïveté et permet ainsi au mythe de retrouver la force de persuasion et le pouvoir de modification des comportements qu'il pouvait perdre en traitant d'un objet auquel il semble qu'on puisse se rapporter de manière plus directe et plus véridique que le mythe ne semble le permettre. En d'autres termes, le statut historique permet à ces mythes politiques de constituer ce que la *République* (II 382c-d) définit comme un noble et utile mensonge et qui désigne notamment ces mythes, faux, mais

⁹³ *Timaeus* 26c-d. Le récit de la guerre entre l'Athènes ancienne et l'Atlantide se présente ainsi comme l'interprétation rationaliste du mythe de la *République*. Voir sur ce point T. K. Johansen, 1998, p. 202.

⁹⁴ *Critias* 107a-e.

⁹⁵ Voir, sur ce point, C. Gill (1977, p. 299) qui souligne, au sujet du mythe de l'Atlantide, que cela peut inciter le lecteur à considérer plus attentivement les implications des descriptions de l'ancienne Athènes et de l'île de l'Atlantide, au regard de la situation de l'Athènes réelle.

auxquels on est contraint de recourir et de croire, en raison de l'ignorance dans laquelle on est des choses du passé (διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπη τὰληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, 382d1-2).

Dans le contexte de ce passage de la *République*, ce ne sont pas les hommes que décrivent les mythes dont il est question, mais les dieux, les héros, les démons et les morts (*République* III 392a). En revanche, c'est bien des hommes qu'il s'agit dans le mythe des races qui donne un exemple de ce en quoi pourrait consister un noble mensonge à leur sujet (*République* III 414b-415c). À la question que pose Socrate à l'issue de ce mythe, et qui porte sur les moyens d'en persuader chacun (415c), Glaucon, répond de laisser le temps faire son œuvre. Aucun des hommes d'aujourd'hui ne le croira, mais leurs descendants pourront y croire (415d). Cette réponse peut souligner la force de persuasion qui est celle de la tradition. Elle peut aussi suggérer, comme le propose T. K. Johansen⁹⁶, que la fable, pour être crue, doit être placée dans un passé suffisamment reculé pour que les dissemblances avec le temps présent n'incitent pas son public à la méfiance. Or, si ces mythes politiques – et celui de l'Atlantide tout particulièrement, compte tenu du rapport évident qui l'unit aux développements de la *République*⁹⁷ –, peuvent rentrer dans cette catégorie du noble mensonge, on comprend alors mieux encore qu'ils fassent l'objet d'une présentation historique qui, à tout point de vue, leur confère une force de persuasion non seulement en ce qu'elle convainc du caractère *historique*, c'est-à-dire réel et non pas fictif, des faits qu'ils relatent, mais en ce qu'elle les inscrit également dans une époque *historique* suffisamment éloignée pour les rendre crédibles. C'est ainsi à un curieux renversement qu'on assiste et qui fait du statut prétendument historique de ces récits non pas ce par quoi ils pourraient s'extraire de la catégorie du mythe, mais ce par quoi, au contraire, ils lui appartiennent d'autant mieux.

. L'occasion d'un retour sur soi

Le statut historique de ces récits participe ainsi à la construction de cette image qu'est le mythe, en lui conférant la crédibilité qui pourrait lui manquer. Peut-être aussi y

⁹⁶ T. K. Johansen, 1998, pp. 212-212.

⁹⁷ Voir, en ce sens, C. Gill (1993, p. 65), T. K. Johansen (1998, p. 211) ou K. Morgan (1998, pp. 104, 107), par exemple.

participe-t-il, en constituant le miroir approprié, à la fois fidèle et déformant, sur lequel peuvent se refléter les hommes et la cité. Il semble en tout cas en être un élément indispensable, dans le cas du mythe de l'Atlantide, dont on souligne souvent qu'il est une image déformée de l'Athènes réelle, de celle qui fut victorieuse des Perses, comme de celle, impérialiste, qui s'est ensuite engagée dans la guerre du Péloponnèse⁹⁸. L'histoire (fausse) devient ainsi le miroir de l'histoire (vraie). Dans tous les cas, l'interprétation du mythe ne paraît pas échapper à ce processus qu'on a évoqué plus haut et qui conduit à se défaire progressivement de l'image pour en envisager le modèle. Comprendre et interpréter le mythe consistera dans le cas des mythes historiques, non moins que dans tous les autres, à savoir progresser vers ce réel auquel l'imitation mythique donne un certain accès.

Cependant, parce que, dans le cas de ces mythes historiques plus que dans tout autre, l'image est au passé et le réel au présent, c'est donc par un processus d'actualisation qu'on pourra découvrir ce modèle dont le mythe est l'image. Interpréter le mythe consistera, dans ce cas, à rapprocher le passé fictif de la réalité présente, à savoir retrouver, dans l'état présent des choses, ces réalités que la fiction historique représente en les transférant dans un autre cadre et une autre époque. Pour le dire autrement, c'est à un retour sur soi que cette interprétation semble particulièrement propice, en vertu même du biais historique par lequel ces mythes se présentent.

Naturellement, en un sens, c'est toujours soi-même que les mythes platoniciens invitent à connaître. Cependant, dès lors que l'aspect de la nature humaine que le mythe vise à traduire n'est plus l'immortalité de son âme ou sa parenté au divin, ce par quoi l'homme, en somme, échappe au temps et à la corporéité, mais au contraire ce par quoi il s'y inscrit pleinement à travers l'existence politique qu'il est appelé à mener, on comprend alors que la fiction de l'histoire constitue sans doute le miroir le mieux approprié à susciter la connaissance de soi, c'est-à-dire la connaissance de sa propre situation politique, en donnant à voir, par l'intermédiaire du récit, la nature humaine à l'œuvre dans la cité et les forces psychiques, bonnes ou mauvaises, intellectuelles ou apparentées au corps, qui la traversent. On perçoit ainsi, à nouveau, que l'approche rationaliste, dont Platon fait ici usage, en présentant le mythe comme le souvenir de faits réels et historiques, fait l'objet

⁹⁸ Comme l'a montré P. Vidal-Naquet, 1964, pp. 429-433. Selon K. Morgan, 1998, p. 115, c'est aussi l'Athènes du IV^e s. qui se trouve dépeinte dans le mythe.

d'une réappropriation singulière, qui lui permet de se soustraire aux principaux reproches qui lui sont adressés dans le *Phèdre*, en sachant désormais non seulement renforcer le pouvoir de conviction du mythe, mais aussi favoriser la connaissance de soi.

Fabienne Baghdassarian
Chercheur postdoctoral
LabEx RESMED / Centre Léon Robin, Université Paris-Sorbonne

Bibliographie

- BERTELLI, L. (1998) « Des généalogies mythiques à la naissance de l'histoire: le cas d'Hécate ». *Études de lettres* : 13-31.
- BRISSON, L. (1994). *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Éditions la Découverte rééd.
- BRISSON, L. (2012). «Why is the *Timaeus* called an *Eikōs Muthos* and an *Eikōs Logos*». in Collobert, C., Destrée, P. et Gonzalez, F. J. (éds). *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill:369-391.
- BUFFIÈRE, F. (1956). *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Belles Lettres.
- COLLOBERT, C. (2012). «The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative *Phantasma*». in Collobert, C., Destrée, P. et Gonzalez, F. J. (éds). *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill:87-108.
- DIXSAUT, M. (2012). « Myth and Interpretation ». in Collobert, C., Destrée, P. et Gonzalez, F. J. (éds). *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill: 25-46.
- FORNARA, C. W. (1983) *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- GILL, C. (1977). « The Genre of the Atlantis Story ». *Classical Philology* 72: 287-304.
- GILL, C. (1993). « Plato on Falsehood – not Fiction ». in Gill, C. et Wiseman, T. P. éds, *Lies and Fictions in the Ancient World*. Exeter: University of Exeter Press: 38-87.
- GRASSO, E. (2012). « Myth, Image and Likeness in Plato's *Timaeus* ». in Collobert, C., Destrée, P. et Gonzalez, F. J. (éds). *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill: 343-367.
- HALLIWELL, S. (2000). « The Subjection of *Muthos* to *Logos*: Plato's Criticism of the Poets ». *The Classical Quarterly* 50: 94-112.
- HUNTER, R. (2012). *Plato and the Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHANSEN, T. K. (1998). « Truth, Lies and History in Plato's *Timaeus* ». *Histos* 2: 192-215.

- MANSFELD, J. (1990). *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum 1990.
- MÉRIDIÉ, L. (1931) *Platon. Ion, Ménexène, Euthydème*. Texte établi et traduit, Paris: Belles Lettres
- MORGAN, K. (1998). «Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology». *The Journal of Hellenic Studies* 118: 101-118.
- MORGAN, K. (2000). *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORGAN, K., (2012). « Plato and the Stability of History ». in Marincola, J., Llewellyn-Jones, L. et Maciver, C. A. (éds). *Greek Notions of the Past in the Archaic and Classical Eras: History without Historians*. Edinburgh: Edinburgh University Press: 227-252.
- NIGHTINGALE, A. W. (1999). « Historiography and Cosmology in Plato's *Laws* ». *Ancient Philosophy* 19: 299-326.
- PÉPIN, J. (1958). *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris: Aubier-Montaigne.
- RAMELLI, I., & LUCCHETTA, G. (2004). *Allegoria I. L'età classica*. Milan: Vita e Pensiero.
- RICHARDSON, N. J. (1975). « Homeric Professors in the Age of the Sophists ». *Proceedings of the Cambridge Philological Society*: 65-81.
- ROBIN, L. 1985). *Platon. Phèdre*. Notice de Léon Robin , texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire. Paris: Belles Lettres rééd.
- ROSE, H. J. (1940). « Some Herodotean Rationalisms ». *The Classical Quarterly*. 34: 78-84.
- SMITH, J. E. (1986). « Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man ». *Phoenix* 40: 20-34.
- SNELL, B. (1944). «Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie und Literaturgeschichte». *Philologus* 96: 170-182.
- TARRANT, H. (1931). «Literal and Deeper Meanings in Platonic Myths». in Collobert, C., Destrée, P. et Gonzalez, F. J. (éds). *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill: 47-65.
- TATE, J. (1929). « Plato and Allegorical Interpretation ». *The Classical Quarterly* 23: 142-154.
- VICAIRE, P. (1960) *Platon, critique littéraire*. Paris: Klincksieck.
- VIDAL-NAQUET, P. (1964). « Athènes et l'Atlantide ». *Revue des études grecques* 77: 420-444.
- WEIL, R. (1959) *L'archéologie de Platon*. Paris: Klincksieck.
- WERNER, D. S. (2012). *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.