

Bibliothèque
de
PHILOSOPHIE

Les mythes de Platon

par
KARL REINHARDT

*Traduit de l'allemand et présenté
par Anne-Sophie Reineke*

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque de philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty

KARL REINHARDT

LES MYTHES DE PLATON

Traduit de l'allemand et présenté
par Anne-Sophie Reineke

nrf

GALLIMARD

Titre original :
PLATONS MYTHEN

© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,
Karl Reinhardt : « Platons Mythen », in Vermächtnis
der Antike, Gesammelte Essays zur Philosophie
und Geschichtsschreibung, Göttingen, 2. Auflage,
1989. c+s

© Éditions Gallimard, 2007, pour la traduction
française.

PRÉFACE DE LA TRADUCTRICE

Karl Reinhardt naît à Detmold, en 1886 ¹. Après des études secondaires à Francfort, il se tourne vers l'histoire de l'art et l'archéologie. Une rencontre fulgurante, en 1907, à Berlin, va pourtant décider de son destin et mettre un terme à ses hésitations : fasciné par la personnalité charismatique de Wilamowitz-Mællendorf l'élève choisit désormais l'étude de la culture ancienne et entame sa carrière de grand philologue classique. Il enseigne successivement dans les universités de Marbourg (1916), Hambourg (1918) et Francfort (1923). Quelques années plus tard Reinhardt assiste, impuissant et inquiet, à la montée du national-socialisme. Sa décision sera rapidement prise : il envoie sa lettre de démission au ministère des Cultes. Sa demande est refusée. Il continue à enseigner à l'Université jusqu'en 1942, date à laquelle il est muté à Leipzig. De retour à Francfort en 1946, il y est promu « professeur émérite ». Il meurt le 9 janvier 1958.

Les premières recherches de Reinhardt se concentrent sur les origines de la pensée grecque. En 1910, et sous la direction de Wilamowitz, il présente ainsi sa dissertation latine *De Græcorum theologia capita duo*, exploration de l'allégorèse homérique et de l'œuvre d'Apollodore. Suivent d'autres publications, consacrées elles aussi à l'analyse des textes présocratiques : *Hekataios von Abdera und Demokrit*

(1912) et *Parmenides und der Geschichte der griechischen Philosophie* (1916)². Il apparaît déjà avec suffisamment de clarté et d'évidence que l'explication exclusivement historique demeure insuffisante pour rendre justice aux œuvres de l'Antiquité : la démarche philologique doit pouvoir s'affranchir des présupposés historicistes, ou du moins les dépasser et frayer une nouvelle voie.

La virtuosité de Reinhardt continue à s'affirmer et de grands livres vont alors asseoir sa réputation, bien au-delà du cercle des philologues : *Poseidonios* (1921), *Kosmos und Sympathie, neue Untersuchungen über Poseidonios* (1926), *Platons Mythen* (1927), *Sophokles* (1933). Dans ce dernier, Reinhardt livre l'interprétation la plus pénétrante qui soit du phénomène tragique. Heidegger lui-même rendra hommage à la finesse de l'analyse et qualifiera de « grandiose » l'interprétation d'*Œdipe roi* comme d'une « tragédie de l'apparence³ ».

Dans la dernière période de son œuvre et à l'exception de son *Aischylos*⁴ (1949), Reinhardt ne publie plus de livres, privilégiant plutôt les courts écrits^{4a}. Toutefois, ces conférences, dissertations et études isolées ne se contentent pas d'élargir le champ d'investigation de ses précédents livres. Elles ne sont pas non plus de moindre importance. Bien au contraire, le talent de Reinhardt s'y déploie pleinement et en elles s'élabore une nouvelle manière, audacieuse et rigoureuse, d'interroger les œuvres : la cohérence de la pensée s'allie à la densité de la langue. D'abord dispersés, ces essais et écrits divers seront réunis en 1948, sous le titre *Von Werken und Formen*. En 1960,

ils sont redistribués en deux volumes posthumes, l'un consacré à la prose philosophique et historiographique⁵, l'autre à la poésie⁶. Ces deux volumes rassemblent également des études sur Goethe, Schiller, Kleist, Hölderlin, Nietzsche...

Les mythes de Platon⁷ sont œuvre de transition plus que de rupture. S'y retrouve en effet, plus aiguïée cette fois, et plus affirmative aussi, la méthode ébauchée dans le Parménides et le Poseidonios. Ce n'est pas tant l'objet qui change que la manière de l'envisager et de s'en saisir. Cet essai est le résultat d'une conversion progressive du regard, d'une évolution qui n'a rien de contingent. Dès 1921, Reinhardt avoue en effet son intention de délaisser l'extériorité, la pure rigueur formelle et statique, pour rechercher la « forme interne » (innere Form). Sa déclaration suscite alors de vives contestations dans le monde des experts. Ainsi Max Pohlenz voit-il dans cet aveu une concession faite au « poétisme » du cercle de Georg et qualifie-t-il de « portrait expressionniste » le Poseidonios. En 1927, la volonté de Reinhardt n'a pas véritablement changé : l'interprétation et la « traduction » doivent se réapproprier l'œuvre et prendre le pas sur la reconstruction. Les mythes de Platon constituent de la sorte une saisissante tentative où le philologue affine et précise la méthode. Loin de rompre avec l'étude philologique, il cherche au contraire à en combler les lacunes et à dépasser les présupposés historiques, les sources et les formes primitives de la littérature pour cueillir, au cœur même des dialogues, en leur profondeur abyssale, le sens

occulté. S'écarte-t-il alors de l'exigence scientifique ? Se laisse-t-il envoûter par la « poésie » et le style métaphorique au point de renoncer à toute objectivité ? Certes, comme le rappelle Carl Becker dans sa postface^{7a} le « saut dans l'autre » n'est pas évité et, conscient que la philologie touche ici à des « objets qui la transcendent », Reinhardt semble s'aventurer sur une voie périlleuse. Néanmoins, les sources sont toujours là, le savant porte simplement un nouveau regard sur elles : elles ne sont plus étudiées pour elles-mêmes, mais en vue de la reconquête du sens que des analyses antérieures ont trop longtemps obscurci. Reinhardt éclaire ce que l'explication avait rendu opaque et inerte, il redonne de l'âme à la parole platonicienne et cherche à dévoiler comment l'esprit grec, s'enracinant dans les œuvres précédentes et la tradition, renaît à une vie nouvelle. Ce qui le pousse dans cette voie ? La nécessité d'une mise au jour de la personnalité spirituelle de l'événement. En aucun cas il ne sombre dans l'écueil du mysticisme, par là il réaffirme bien plutôt la tâche de la discipline philologique — tâche infinie —, la rappelant ainsi à sa vocation essentielle. Exemple frappant : son usage de la chronologie des dialogues. La « jeunesse », la « maturité » et la « vieillesse » ne sont pas tant des catégories préformées, fermées sur elles-mêmes et exclusives que des modes de la manifestation, dans le temps, d'un déploiement et d'un approfondissement de l'âme de Platon. Les traductions et les paraphrases laissent également transparaître le ton, la méthode spécifiques : l'art de la transposition.

Le chemin est alors tracé pour des études où se mêleront à la fois l'interprétation des œuvres et leur comparaison avec la tradition.

Le mot de Nietzsche « Nous n'avons pas compris le monde grec⁸ » résonne encore aux oreilles de Reinhardt — et il y résonne à vrai dire comme une convocation ! C'est donc à faire surgir ce qui a été enseveli que s'attache l'analyse. Mais le philologue est conscient à la fois des exigences scientifiques de sa discipline et de ses limites propres. Il le rappelle avec modestie lorsque, dès les premières lignes, il redéfinit et circonscrit le rôle du chercheur : « exhumers les ossements royaux ». Mais quel est donc ce « roi sans couronne » qu'il doit libérer des décombres ? C'est Platon, ou plus exactement son âme, dans la mesure où elle se cache dans le mythe. Il s'agira donc ici d'interroger la forme mythique, forme du « mot vivant », animée par l'esprit de Platon.

À plus d'un égard, Reinhardt adopte une réflexion critique : à quelles conditions le mythe platonicien est-il possible ? La recherche s'engage par là même dans deux directions distinctes, elle questionne à la fois la tradition où le mythe plonge ses racines et le nouvel esprit en lequel il s'éveille. L'entrelacement des deux directions garantit la cohérence du propos et aide à percevoir la manière dont l'ancienne forme se spiritualise et la manière dont la rupture naît au sein même de la continuité.

Oublier d'interroger les sources conduirait à la fois à transformer le mythe de Platon en une « fleur sans racine » — coupée pour ainsi dire de ce qui l'a vu

naître (orphisme, pythagorisme, sophistique, socratisme...) — et à nier la possibilité d'une rupture (Brechung). Toutefois, l'analyse ne doit jamais pétrifier, rigidifier ou occulter la nouveauté du sens et, de ce point de vue, ne voir en Platon qu'un héritier de la pensée mythique ancienne serait méconnaître toute la profondeur des problèmes qui se sont imposés à lui et reviendrait à ne saisir que « l'enveloppe sans le fruit », « le bulbe sans la fleur ». Comme le montre Reinhardt, la rupture est au contraire d'autant plus forte qu'elle s'enracine dans la tradition et qu'elle joue le « jeu » de la continuité. Et cette « ironie » même n'est jamais vaine car, lorsqu'elle joue avec les anciens motifs et les nie, elle élève du même coup, au-dessus d'un sens ancien, un nouveau sens.

La langue de Reinhardt porte en elle les marques de cette double exigence méthodologique : dense, serrée, rigoureuse, pertinente, elle sait aussi s'adapter aux contours de la nouvelle forme mythique et à l'esprit qui l'anime, elle se fait métaphorique, imagée, brachylogique, elliptique, expressive. Le chercheur ne peut guère être suspecté de vouloir imposer son ton propre, au détriment de celui de Platon : il épouse au contraire les subtils mouvements du dialogue, ses détours, ses ramifications diverses, ses rebondissements. Il en révèle toute l'intensité dramatique, tous les jeux. De même que Reinhardt a su manifester la puissance avec laquelle Homère élève à un nouveau degré spirituel les anciens récits, il montre ici, de façon magistrale, la capacité de Platon à refondre dans le cratère de son âme les pensées et les

formes littéraires du v^e siècle.

Le mythe est ici un « mythe de l'âme », un « mythe du monde intérieur ». Il est une prodigieuse image de l'effectivité supérieure vers laquelle tend l'âme de Platon, à la fois copie de l'Idée et effet de sa contemplation. Au-delà de la preuve et du mot, au-delà même de la puissance du logos et de la dialectique, le mythe, attaché à l'âme, spiritualise ce qu'il façonne : l'État, le cosmos, la société et l'homme. Aussi n'est-il plus, comme il l'était encore chez les sophistes, simple jeu arbitraire. Reinhardt en révèle au contraire le caractère nécessaire : le mythe demeure la seule réponse possible au désir de l'âme de contempler l'effectivité archétypique (*urbildliche Wirklichkeit*). La nouvelle voie philologique débusque les interprétations hâtives ou appauvrissantes et donne à penser que la vraisemblance mythique n'est ni un défaut de rigueur, ni un manque de sérieux philosophique. Elle ne provient pas davantage d'une faiblesse du logos. Les deux s'interpénètrent et s'appellent, s'attirent l'un l'autre. Le *muthos* enrichit le *logos*, il approfondit la pensée dialectique et ne signifie nullement son échec. L'âme de Platon elle-même a contemplé l'archétype (*Urbild*), le modèle : voilà la raison essentielle de sa production métaphorique, de son façonnement démiurgique.

Lorsque, onze années plus tard, Reinhardt reprend son texte de 1927 et lui apporte des modifications en vue d'une nouvelle publication, ce n'est donc pas par pur souci de soigner la forme extérieure, ni par coquetterie. Les changements et ajouts sont

révélateurs. Laissant une plus grande place au muthos, ils nous rappellent que cette forme est l'expression d'un refus, omniprésent dans l'œuvre de Platon : le refus du « non-sens » (Sinnlosigkeit). À travers l'image ressemblante, Platon s'assure un règne supérieur et peut ainsi redonner vie et sens au monde, à la réalité sensible (sinnliche Realität). Le mythe, comme méthode de la vraisemblance, est l'unique et nécessaire expression du devoir-être (Sollen) et de la cause originaire (Ursache).

Le chercheur exhume et découvre le trésor recouvert. Mais n'est-il pas allé plus loin qu'il ne le souhaitait au départ ? Lui qui s'avouait incapable de réveiller les forces tapies en l'âme de Platon n'a-t-il pas en effet, d'une certaine façon, transgressé les limites ? Ou bien répète-t-il simplement l'ironie socratique, feignant ainsi la faiblesse pour mieux réaffirmer la supériorité⁹ ? Il est certain que l'âme de Reinhardt contemple l'âme de Platon — une âme nue qui contemple une âme nue — et que ce regard se renverse en production démiurgique.

Anne-Sophie Reineke

¹ Voir son Sophocle, trad. et préf. Emmanuel Martineau, Minuit, coll. « Arguments », 1971 : la préface du traducteur fournit de nombreux éléments biographiques et offre des analyses fort éclairantes.

² Heidegger souligne le talent interprétatif du philologue, qui, à ses yeux, est en effet « le premier à

avoir compris et résolu le problème délicat des deux parties du poème de Parménide » (Sein und Zeit, Tübingen, Niemeyer, 2001, note de la page 223).

[3](#) Heidegger, Introduction à la métaphysique, trad. et préf. Gilbert Kahn, Gallimard, coll. « Tel », 1992.

[4](#) Eschyle, Euripide, trad. et préf. Emmanuel Martineau, Minuit, coll. « Arguments », 1971, puis Gallimard, coll. « Tel », 1991.

[4a](#) Citons notamment un article de 1942, disponible en langue française : « La doctrine héraclitienne du feu », trad. Max Marcuzzi, in Philosophie, 1989 (6), no 24, p. 37-71.

[5](#) Vermächtnis der Antike, gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht.

[6](#) Tradition und Geist, gesammelte Essays zur Dichtung, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht.

[7](#) La présente traduction renvoie à la seconde édition (1966) du recueil Vermächtnis der Antike.

[7a](#) Ibid.

[8](#) Titre d'une conférence prononcée à Bâle, le 18 janvier 1870.

[9](#) Carl Becker le rappelle dans sa postface : si Reinhardt a porté un regard sans complaisance sur son essai de 1927, il n'a pas renoncé pour autant à une nouvelle publication.

Notre intention dans cet essai n'est pas d'analyser les mythes de Platon les uns à la suite des autres. Le déséquilibre n'est pas écarté. Encore le déséquilibre ne serait-il pas le plus fâcheux dont il faudrait s'accommoder : pour être honnête, reste toujours chez Platon une grande part d'obscurité. Des éclaircissements complets ne le sont qu'en eux-mêmes. Quelle est l'ampleur de la part restante chez Platon ? On ne saurait le dire².

1 Auteur d'un ouvrage consacré à Platon, Platon der Gründer Muruch, 1927. (N.d.T.)

2 Cet essai a été publié sous l'impulsion d'invitations à des conférences, il y a des années, pour la Société des arts de Hambourg, il y a peu pour une

manifestation analogue à Francfort — 30 mars 1926.

[Note de l'éditeur allemand : « En 1938 fut projetée une nouvelle édition du livre, qui finalement ne vit pas le jour. Pour elle fut écrite en juillet 1938 la préface suivante : »]

La seconde édition a reçu deux ajouts. Le chapitre sur le Timée et le chapitre de conclusion avaient tout particulièrement besoin d'une élucidation. Dans l'ensemble, on n'a rien pu changer au contexte dans lequel a été rédigé cet essai. Que l'on veuille bien prendre en considération le fait que lorsque ce dernier vit le jour, vers 1920, le muthos de Platon paraissait plutôt désavantagé, en comparaison de son logos.

ÉPOQUE

La conquête du mythe est chez Platon la reconquête du règne perdu de ses pères. Mais l'ancien règne était si bien perdu que Platon n'est pas loin de ressembler à cet homme qui partit pour trouver une ânesse, et gagna un royaume. Le règne une fois obtenu on s'aperçoit que, depuis le commencement, celui qui partit était son roi sans couronne.

Qu'il soit question du développement d'une forme littéraire. Sans supposer pour autant qu'avec les formes en elles-mêmes on obtienne grand-chose. Platon est le premier qui, en une période de littérature balbutiante, a enseigné la forme littéraire supérieure du « mot vivant ». Toujours est-il qu'une telle forme littéraire, correctement comprise, c'est-à-dire comprise comme moyen de compréhension, pour soi et pour d'autres, peut enseigner quelque chose : à quel point nous n'avons pas compris Platon. De forces, voilà de quoi il s'agit ou devrait s'agir. Peut-être pouvons-nous dire où elles doivent se trouver, peut-être pouvons-nous les libérer des décombres, mais nous ne pouvons les réveiller. La chose la plus haute dont soit capable le savant : il demeure celui qui exhume les ossements royaux.

Le mythe grec mourut dans la jeunesse de Platon. L'entendement qui s'éleva sur le monde et les dieux, l'art qui s'éleva sur le culte, l'individu qui s'éleva sur l'État et les lois, tous ont détruit le monde mythique. À

leur tour ces trois changements — dans l'art, la religion et l'État — sont des signes d'une seule et même évolution interne, que l'on qualifie, conformément au primat de l'entendement, de sophistique ou de Lumières, sans par là tout embrasser.

On considère la sophistique comme une époque de rationalisme ou d'analyse et l'on voit alors en Platon l'émergence d'une éthique, d'une religion et d'une mystique nouvelles. Certes, de telles dénominations s'appliquent aussi à Platon et à la sophistique, mais à bien d'autres encore. Que se passa-t-il ?

Ce que nous nommons sophistique doit sa spécificité et sa grandeur à la fois à la disconvenance et à la tension entre fin et moyen, et à l'hétérogénéité entre ceux qui, dans ce mouvement, enseignent, et ceux qui apprennent d'eux. Les deux s'attirent violemment et se heurtent pourtant, se comprennent mutuellement et pensent pourtant, chacun pour soi, à autre chose. La sophistique équivaut à l'invasion d'une armée peu nombreuse d'esprits éclairés et instruits, d'existences déracinées, de docteurs de sagesse soucieux de leur office dans la jeune génération des classes supérieures de citoyens. On marche sur un front large et peu profond, une aile légèrement armée et une autre lourdement équipée. Sur l'une, on vise la conversation, on soumet les exigences du savoir et du trait d'esprit et l'on combat ses adversaires depuis une position de théâtre, de joute et de jeu avec les mots et les pensées. Sur l'autre aile, on effectue une conversion vers la praxis, on renverse ce que l'on trouve en guise

de préparation et d'éducation à la vie et, avec pour mot d'ordre la puissance de l'esprit supérieur et instruit, on lance une attaque, en dépassant toutes les résistances. On éduque et l'on joue. Les choses avec lesquelles on joue sont variées : des discours, des fables, des sonorités de mots, des paraboles, des commentaires, des allégories... Mais on aime surtout jouer avec des doutes, des attitudes sceptiques et insouciantes. La nature distinguée prend plaisir à un tel jeu. Et s'il n'était pas dangereux, on ne préférerait pas jouer avec le feu. On éduque grâce au savoir et on attend le salut d'une chose, louée comme technè ou epistèmè. Tous les sophistes s'entendent pour croire en la prodigieuse puissance de la technè, si divers que puissent être, dans le détail, les arts qu'ils exercent. En son concept sophistique, la technè n'est ni science, ni philosophie, ni art — au sens des artes liberales — mais c'est un système d'artifices de l'entendement qui doit achever, produire ou surpasser ce qui jusqu'ici fut le fruit merveilleux d'une croissance organique. La technè, en ce sens, devient l'essence de tous les rapports humains. La virtuosité d'Euripide y prend sa source. L'artifice conscient, qui se met lui-même en scène dans l'art, est le symptôme d'une inversion dans le rapport entre forces régulatrices et forces créatrices, tout comme l'artifice qui cherche à amener au jour l'homme idéal. Cet artifice au moyen duquel on croit maîtriser tout vivant aperçoit son reflet dans le miroir du passé. Le tyran Critias enseigne depuis la scène, sous le masque de Sisyphe : au commencement était la guerre de tous contre tous ;

l'institution des lois supprima les forfaits publics mais, contre les forfaits secrets, on resta impuissant ; alors un homme avisé et à l'esprit puissant inventa la croyance aux dieux comme moyen d'effrayer les méchants, et cela même dans leurs paroles, leurs œuvres et leurs pensées secrètes. Et encore maintenant, l'esprit supérieur a le pouvoir de dominer les représentations et par là simultanément de donner figure à la réalité de la vie et de l'État, tout comme il l'avait en des temps archaïques, selon Critias. En effet, il n'existe aucune réalité en dehors des représentations (Protagoras, dans le Théétète de Platon, 167 c). C'est à partir de cette interprétation de l'éducation, de l'action, de l'enseignement comme d'un système d'artifices, que s'explique l'histoire des origines de la sophistique, histoire en laquelle se complaît Protagoras dans le dialogue de Platon. La sophistique, laisse-t-il entendre, est immémoriale. La chose a constamment existé, seul le nom a manqué. Homère, Hésiode, Simonide, les orphiques furent des sophistes déguisés ; plus récemment, le célèbre musicien Agathocle fut un grand sophiste. Avec son école, il passa pour le père de toutes les distinctions et de toutes les catégories applicables, en pratique, à la musique éducative. Il en est de même du pédotribe Herodikos de Selymbre, père de la gymnastique médicinale, inventeur d'un ingénieux système d'artifices qui prétendaient réussir là où la nature seule avait ou non réussi. Et quand Platon lui-même, dans le Gorgias, compare la sophistique à l'art de s'embellir (ou cosmétique) et par comparaison l'oppose, en tant

qu'espèce dérivée, à l'art véritable de la formation du corps, la gymnastique, il a cherché il est vrai à la rabaisser, mais en même temps il a défini son essence dans le même sens.

D'un point de vue éthique, la sophistique est indifférente, dans la mesure où elle ne produit ni ne réprouve d'idéaux. (Les débuts d'une « éthique individuelle », chez Démocrite et Antiphon, n'appartiennent pas à proprement parler au programme sophistique.) Sa technè, c'est l'éducation, au sens mentionné plus haut; que ce soit en vue du virtuoso, de la personnalité couronnée de succès ou de la « vertu », de la δεινότης ou de l'ἀρετή, du grand homme d'État, de l'orateur triomphant ou du citoyen irréprochable, comme il faut, elle accueille l'héritage de la tradition ou bien s'adapte à ce qui est nouveau, opportun. Elle fait volontiers profession de la morale en vigueur. Mais son sens est-il de démolir cette morale ? Voici la réponse à cette question : l'autocratie de l'artifice et la rationalisation du vivant sont à leur tour des symptômes d'un processus bien plus vaste. Rationalisation du vivant : ainsi se présente le processus du côté de celui qui enseigne et en théorie ; du côté du vivant, de celui qui apprend, apparaît le phénomène en vertu duquel les forces isolées se détachent de la totalité avec une parfaite conscience, que cette totalité soit l'État ou l'homme, et que la force soit avidité ou froideur, calcul ou passion.

Tout est établi sur l'emprise de l'entendement : il existe sur chaque chose un « double discours »,

partout un pro et un contra, partout un « c'est ainsi » et un « c'est autrement ». Si n'existait qu'un discours sur chaque chose, l'artifice de l'entendement deviendrait caduc. Cependant, dans ce même pro et contra qui ouvre toutes grandes les portes à l'emprise de l'esprit, l'individu se reconnaît le droit de ne plus se lier à aucun pro ni contra. Le primat de la « nature » (de la pulsion, de la passion) sur la « convention » (c'est-à-dire sur tout ce qui a trait à l'État, à la coutume, aux liens sociaux), Antiphon le sophiste l'enseigne de manière théorique, en prenant plaisir au jeu des pensées. Et Critias et Alcibiade le mettent en pratique, avec la démonie.

Même le jeu de la sophistique, ou ce qui en elle se donne pour philosophie, est fondé sur cet article de foi. L'artifice peut tout — il peut même démontrer que seul le non-étant est. La rhétorique et l'éristique ne sont que des applications isolées, bien que particulièrement accusées, de ce concept général de la science. La vérité absolue abdique, non parce qu'un intellect songe-creux la détrônerait, mais parce que la toute-puissance de ce concept de la science ne la tolère pas. Et suit en retour le jeu opposé : ce qui est technè chez les enseignants, à savoir pouvoir souverain des manœuvres et des moyens dégagés sur toute vérité objective, se manifeste chez ceux qui apprennent comme souveraineté de la grande et géniale nature. Une proposition comme celle de Protagoras : l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas, une telle proposition présente un visage de Janus.

Elle signifie la souveraineté de la puissance humaine d'un côté, de l'autre le caractère douteux de la mesure. Non pas que Protagoras ait cherché à déchaîner les esprits qu'il invoquait, mais il lui échappa que son propre maniement des procédés de l'esprit, face à l'exigence de vérité, était tout aussi préoccupant que chez les élèves et les natures géniales la prétention à un pouvoir souverain, face à la coutume. Il se montra capable d'une insouciance spirituelle. Mais derrière ses mots se tient aux aguets, imperceptiblement, et sous un apparent plaisir pris à l'esprit, une insouciance de la volonté. Finalement, même la proposition « Le droit est ce qui profite au plus fort » est, en tant que théorie, une rationalisation du vivant. La proposition devient quant à elle puissance, à travers le déchaînement des passions qui s'expriment en son objectivité. Quand des adversaires nés, quand esprit et instinct concluent un pacte, c'est au détriment des deux. La froideur qui se mue en ardeur, l'ardeur qui se mue en froideur : la fièvre unifie praxis et théorie.

La froideur dans l'ardeur et l'ardeur dans la froideur : voilà les symptômes d'une époque fébrile. Thucydide comprime son âme dans la dure rigueur de l'intellect, il façonne sa passion en objectivité, épanche son feu descriptif dans les rigides ornements oratoires et, à partir des froids rapports de forces que son entendement reconnaît comme seuls rapports efficaces, il façonne le monument en mémoire de l'ultime héroïsme et de la souffrance du genre humain.

Ce qui chez Thucydide se contracte vers l'intérieur, chez Euripide se brise vers l'extérieur. Il s'échauffe au contact du froid, suppute et déborde, enflamme sa démesure à la victoire de l'utile et, jetant un regard sur le monde sans dieu, devenu froid, épanche son for intérieur dans les passions de ses drames. Sans cette fièvre, la sophistique n'aurait jamais la signification qui est la sienne. Dès l'instant où elle cesse de servir de froid réceptacle pour le brasier de la vie, sa mission est remplie. Elle vit aux dépens d'autrui et ne s'épanouit que là où les forces, croissant jusqu'ici au sein de la totalité, commencent à se dresser contre elle. Comme sont piètres tous ces docteurs de sagesse, face à ce que ces forces saisissent ! Comme est faible la déclamation d'un Antiphon à propos de la nature et du droit, du nomos et de la phusis, comme est faible même ce qu'il y a de plus fort, la proposition protagoréenne de l'homo-mensura, sortie de la bouche d'un sophiste, face au Dialogue avec les Méliens de Thucydide, face aux Troyennes d'Euripide, ou en comparaison d'un de ces hommes d'État chez qui la formule se fait sang, comme par exemple chez Calliclès, dans le Gorgias de Platon !

Une fois passé le déchaînement des forces — politiquement, la guerre du Péloponnèse — la sophistique s'effondre sur elle-même. Son pouvoir, elle ne le puise pas en elle-même mais elle le trouve dans ce qui se détache de la totalité et se saisit des moyens de la sophistique pour se légitimer en l'esprit. Abstraction faite de ses diverses impulsions, elle lègue durablement aux siècles à venir un certain nombre

d'utiles habiletés : grammaire, poétique, économie, mnémotechnique... et surtout rhétorique. L'artifice de l'entendement, puisqu'il ne retenait plus la vie ni l'esprit, s'élance avec succès dans les domaines qui sont à sa mesure.

Les sophistes croient en la puissance de la technè, ou epistèmè, pour amener au jour l'homme idéal et, chez Socrate, cette croyance s'élève au rang de postulat éthique. Ses formules : la possibilité d'enseigner la vertu ainsi que le caractère non intentionnel de tout manquement. Le savoir ne peut conduire à la vertu que si l'homme est de part en part régi par le savoir et la raison, s'il ne se soustrait en rien à sa « reddition de compte » ; et l'homme n'a le droit d'être gouverné que par le savoir et la raison puisque, de fait, la vertu est un savoir. La technè reste le paradigme d'un savoir authentique. Même les moyens artificiels et les prises de lutteur sont pour la plupart identiques à ceux de la sophistique, maniés simplement avec un charme plus instantané, plus personnel, au service par ailleurs d'une vie nouvelle, et dirigés sur une fin nouvelle. Ils servent désormais l'idéal d'une vertu-savoir autonome et immanente, libérée de toutes les attaches extérieures et qui dans la vie, dans l'effectivité, dans un examen de soi incessant, se manifeste comme reconnaissance du « non-savoir » ; ils sont dirigés sur une fin précise : l'utile et le bien absolus, méconnus dans tous les autres efforts, accessibles uniquement au moyen d'un savoir véritable. Jusqu'où s'étendent chaque fois les moyens ?

Voilà qui est sans importance, pourvu qu'ils mènent jusqu'à la fin ! Il suffit que les hommes présentent des prétentions et que leurs objectifs soient sans issue, le moyen proprement dit demeure le caractère irrépessible du postulat qui, incarné dans la personnalité, résonne partout dans le vide, à titre d'examen de conscience.

À travers l'autonomie socratique de la vertu-savoir, la rupture avec l'État et le monde des dieux est consommée. Les sophistes firent halte dans la polémique ou dans le doute ; les grands insoucients se dissocièrent des lois, s'en dispensèrent, les méprisèrent. Mais Socrate, dans son obéissance aux lois, grimpe sur l'échelle de son savoir supérieur : celui de la vertu-savoir. Il passe outre toutes les attaches. Son dialogue avec les lois, dans le reflet du Criton qui établit le décompte des lois, est l'ultime expression de cette ultime solution. Autrefois il y avait la transgression, qui nécessitait des raisons et une justification, maintenant, en lieu et place, il y a l'obéissance.

Une supériorité jamais encore atteinte par l'homme sous une apparence d'infériorité, l'art de diriger en s'adaptant, l'« ironie » dans la vocation, la grâce dans le « mordant », la certitude dans le « non-savoir », la victoire dans l'obéissance et la noblesse dans le visage d'un Silène : le cœur du Socrate de Platon est en même temps le cœur incontestable de son destin. Raison pour laquelle l'État le met au ban et, en même temps, raison pour laquelle Platon, sa vie durant, ne peut se passer de lui.

On peut bien objecter que Socrate ne se tiendrait pas à l'écart de l'État, si ce dernier n'était pas dégénéré. Poursuivre son propre chemin, là où la force est encore dans la totalité, c'est vouloir n'en faire qu'à sa tête. Mais que serait Socrate, s'il ne poursuivait pas son chemin ? Socrate, une loi propre, une loi indépendante au sein de l'État, distincte des lois de l'État, pas seulement de celles alors en vigueur, dénaturées, mais distincte de la nature de ces lois : une loi à un degré nouveau. Dans la mesure où, par son « examen », Socrate s'active dans et pour l'État sans pour autant se soumettre à la norme en vigueur du peuple et de l'État, dans la mesure où il éduque à une « vertu » qui ne se résout plus en un idéal social : il fait éclater, en son principe, la structure de la communauté politique. De facto, sa mort fit sortir l'État de ses gonds. Si Socrate ne s'était pas tenu à l'écart de l'État, Platon n'aurait pas eu à fonder son État dans le règne de l'esprit (Platon, Lettre VII, 325 b et suiv.). Alors, est-ce que l'on ne pourrait pas dire également que si Socrate ne se tenait pas à l'écart de l'État, l'État ne serait pas dégénéré ? Ou bien est-ce seulement l'État qui est dégénéré ? Cet examen, ce taraudage du savoir, ce sentiment éprouvé dans la conscience ne sont-ils pas eux-mêmes des symptômes de dégénérescence ? En vérité, l'ancien État s'est scindé, l'une de ses descendance passe dans le règne de l'esprit, par Socrate jusqu'à Platon (Socrate, l'unique véritable pilier de l'État : Gorgias, 521 d), l'autre passe par les épigones de la Cité, sur le chemin qui va d'Alcibiade à la démocratie patriotique du siècle

rhétorique de l'Attique. Laquelle de ces descendance est la plus authentique, la plus effective ? Cela restera l'un des points disputés dans l'éternel combat entre les amis des Idées et les fils de la Terre.

Platon accueille en lui deux courants, la sophistique et le socratisme. Les deux s'accordent dans leur tendance à s'éloigner de l'État, des dieux et du mythe. L'idéal socratique de la vertu-savoir d'un côté, l'idéal sophistique de la technè et du pouvoir de l'autre, sont les indices d'une dédivinisation telle que de plus funeste il ne s'en est guère abattu une seconde fois sur le monde. Le ciel et les profondeurs terrestres pleines de figures régnautes et d'où venait, comme à flot, tout salut, tout ce qu'il y avait d'élévé, toute jubilation, tout frémissement, toute « nourriture de l'âme » : dénudés et froids. L'époque primitive, jusqu'ici prodigieux temenos avec son bois de statues formé d'originaux, de modèles et de garanties pour le présent : semblable à la surface de la terre (« sonder avec exactitude le passé plus lointain fut impossible, à cause de son éloignement dans le temps, mais d'après les témoignages auxquels il faut que je me rapporte, après la recherche la plus pénétrante, je ne puis pas croire qu'il fût grand, ni dans ses guerres, ni dans le reste », ainsi commence l'archéologie de Thucydide). Même le cosmos, qu'Héraclite tenait autrefois pour le grand ordre d'où provenait tout ordre humain, gît renversé, et sur les décombres triomphe le cercle propre au problème de la théorie de la connaissance : les choses sont telles qu'elles apparaissent.

L'« homme » s'est achevé en « mesure de toute chose » — naît alors une nouvelle mesure, exigence bien supérieure à tout ce qui a cours, exigence néanmoins détonante, intransigeante, impossible à satisfaire, une conscience pénétrante, non un « don accordé par les dieux » ¹.

En même temps que la vertu-savoir socratique, Platon accueille le concept sophistique de technè, ou epistèmè. Ses dialogues de jeunesse regorgent de telles réflexions : en quel sens la vertu est savoir, technè ou epistèmè. Chaque fois qu'il prouve ou réfute en partant des arts, il circule sur les rails de la sophistique ou du socratisme. Et pourtant il a reconquis l'État et le mythe depuis le même lieu. Son « savoir » serait-il donc un autre savoir ? Certes, la différence semble d'abord minime, pourtant elle devient incommensurable : tout savoir, qu'il soit bon ou mauvais, pénètre dans l'âme ! Il traverse l'âme, comme le remède ou le poison traverse le corps. « Sais-tu même ce que tu fais ? » demande le Socrate de Platon au jeune ami qui brûle du désir de se rendre à la leçon de Protagoras. « Le sais-tu ou ne le sais-tu point, que tu donnes le soin de ton âme à un homme qui est, comme tu dis, un sophiste ? Mais un sophiste, cela m'étonnerait que tu saches ce que c'est. Et pourtant, si tu ne sais pas cela, tu ne sais pas non plus à qui tu confies ton âme, ni si c'est un bien ou un mal... Le sophiste n'est-il pas un commerçant ou un boutiquier qui négocie des marchandises dont vit l'âme ? Et de quoi vit l'âme ? De sciences bien sûr. Que le sophiste qui fait l'article de ses marchandises ne

nous trompe pas comme le font les commerçants et les boutiquiers qui négocient la nourriture de notre corps ! » Qu'est-ce que cette âme ? Son essence se réduit-elle au rôle de réceptacle et d'instrument pour la vertu-savoir enseignée par Socrate ? Ou bien l'âme est-elle davantage ? Qu'indique ce pathos par lequel elle s'annonce ? Elle est ce quelque chose qui a crû et doit croître, ce quelque chose qui a ses forces, ses vertus, qui comporte ses dangers, qui a besoin, comme le corps, du médecin et du maître de gymnase et non de boutiquiers ignorants. Qu'est-ce que cette âme ? Elle ne coïncide avec aucune science, avec aucune exigence de vertu, ce n'est pas un concept psychologique, théologique, ou métaphysique : elle est ce pour quoi l'on se dispute, ce pour quoi la totalité du combat s'embrase. Elle a ses anciennes destinées et ses jeunes peines, en elle sommeillent des souverainetés à peine soupçonnées et elle menace de se perdre ; de grandes choses, elle en a jadis contemplé, mais de grandes peurs, elle en a aussi derrière elle. Qu'est-ce que cette âme ? Quelque chose qui provient de Socrate et qui se réveille pour la première fois en Platon, quelque chose qui ne prend conscience de soi qu'en tâtonnant, qui se trouve ensuite en monde étranger, se referme, croît et s'étend jusqu'à devenir État et cosmos, sacerdoce et divination, contemplation des Idées et monde des mythes : c'est l'ancienne âme de l'hellénisme qui vient de renaître en l'esprit. L'ancienne âme, nouvellement éveillée, est aussi la mère des mythes platoniciens. À partir de l'âme et en elle mûrit et croît le monde

mythique. Et bien que cette âme semble d'abord s'attacher à d'autres choses, abandonnée pour un temps aux attraits d'un monde extérieur bigarré, en toutes sortes de tentatives, de discussions, de négations, d'états amoureux propres à l'esprit juvénile, elle est dès le départ définie par son rôle de mère à l'égard des mythes, en même temps que par sa contemplation des Idées. Les mythes de Platon sont des mythes de l'« âme », c'est-à-dire des mythes d'un monde intérieur et non plus d'un monde extérieur ni divisé. C'est pourquoi, pauvres en figures, ils ne drapent cependant pas la doctrine de l'âme ou la théorie d'un voile transparent. Leur origine : l'« âme » même, qui « se meut par soi ». Leur finalité : se former eux-mêmes dans le monde intérieur pour pénétrer de nouveau, au moyen du monde intérieur, dans le monde extérieur devenu sans âme.

1 Tout ce qui règle la vie ou lui donne de la valeur est, selon l'intuition grecque familière, don des dieux ; cela s'exprime en un si grand nombre d'étiologies, d'histoires de découverte, de cultes, de mythes, d'institutions, etc., qu'il est inutile de perdre un mot à ce sujet. Tant de choses valent comme dons des dieux que le critique Xénophane peut établir le paradoxe suivant : avec le temps toutefois, même les hommes trouveraient quelque chose (Fr. 18 Diels). Voir par ailleurs Leisegang, *Die Platondeutung der Gegenwart*, 1929, p. 148.

SOCIÉTÉ

Tout comme l'ancien monde des dieux, l'Olympe et l'Hadès, tout comme l'État et les lois, la société grecque vient également de naître en l'âme. Bien plus, ce que nous savons de plus profond sur l'esprit de cette société, nous le savons grâce à Platon. Ses dialogues, pour une part non négligeable, sont la spiritualisation de cette société même. De l'âme s'élève continuellement, en gros ou en particulier, de manière grave ou enjouée, quelque chose qui ne s'offre pas immédiatement à notre regard mais qui s'introduit et fait ses preuves dans le cercle d'une société inspirée. Il en va ainsi des mythes. Et pour les mythes aussi cela a des conséquences, pas seulement pour la présentation de la dialectique.

Eu égard à sa sociabilité, Platon, qui écrit ses dialogues au IV^e siècle, est l'enfant tardif du V^e siècle. En lui vit la tradition d'un ancien régime. On ne peut pas le comprendre si l'on ne conçoit pas ce que sont les manières d'une ancienne aristocratie, d'un petit cercle. La charis de cette société, il l'accueille dans son royaume spirituel, en même temps que son sens du comique et, avec eux, le besoin d'ironie. La décadence aristocratique ressortit en quelque sorte au principe féminin de sa genèse, tout comme le côté socratique et plébéien ressortit à son principe masculin.

Le mythe lui-même est, pour une part, notamment en ses premières tentatives, l'une des formes du jeu

gracieux, de la charis ; une sorte de travestissement et de jeu de cache-cache qui survient dans l'entretien, en particulier lorsque l'âme de Platon ou le Socrate platonicien adresse la parole à un beau jeune homme. En voici un exemple :

La scène : dans la palestres de Taureas. Le jeune Charmide fait son entrée, suivi d'un groupe d'admirateurs. Tous sont éblouis, même les plus jeunes. Chéréphon (l'amant) : Que dis-tu du jeune homme, Socrate ? N'a-t-il pas un beau visage ? — C'est incroyable ! — Pourtant, si seulement il se déshabillait, il te semblerait ne plus avoir aucun visage. Acquiescement général. Et moi : Forcément, personne ne peut se comparer à lui, si ne lui manque pas encore un petit quelque chose ! Critias : À savoir ? — Si, en ce qui regarde l'âme, il est également bien né. Cependant il est issu de votre maison, Critias... Que ne dévêtons et n'observons-nous cela en lui, au lieu de sa mine ? Mais à son âge, il ne verra sans doute pas d'inconvénient à discuter ?... Critias : Esclave ! Appelle Charmide et dis-lui qu'en raison de ses récentes lourdeurs de tête, je veux le présenter à un médecin. En effet, depuis peu — continua-t-il, tourné vers moi — il dit souffrir de vertiges, le matin, au lever. Parfait ! Tu peux prétendre que tu connais un quelconque remède contre le mal de tête... Charmide arrive, il s'assoit entre Socrate et Critias. Et je le vis donc, ami, dans mon embarras ! Et toute la hardiesse dont je disposais encore à l'instant fut pour moi comme battue en brèche. Insensé, moi qui ne croyais rien de plus facile que de conduire une discussion avec lui ! Et, ma foi,

lorsque Critias lui dit que j'étais celui qui connaissait le remède, lorsqu'il me regarda dans les yeux avec un regard désarmant, qu'il se mit à me questionner et que tous ceux de la palestre se pressèrent en cercle autour de nous, cher ami, mon regard tomba alors à l'intérieur de son vêtement, je pris feu et ne me possédai plus... Renseignement à propos du remède qui n'agit que joint à une incantation et à propos du traitement de la partie à partir du tout. Et moi, comme il abondait en mon sens, je repris courage, je commençai à rassembler de nouveau mon audace, mes forces commencèrent à se réveiller, et je parlai : Mon Charmide, il en est à peu près de même de l'incantation. Je l'appris sur un champ de bataille, d'un Thrace, médecin de la guilde de Zamolxis, dont on dit qu'elle avait même le pouvoir de rendre un homme immortel. Il me dit qu'il se pouvait que l'opinion des Hellènes — à propos précisément de ce dont je viens de parler — fût vraie, mais que Zamolxis, notre roi — et de surcroît un dieu ! —, que Zamolxis déclarait : De même qu'il ne faut pas chercher à guérir les yeux sans guérir la tête, la tête sans la totalité du corps, il ne faut pas non plus chercher à guérir le corps sans guérir l'âme. En outre, il disait que c'était pour cela que les médecins grecs ne savaient pas comment se débrouiller avec de si nombreuses maladies : ils ne voient pas le tout, tout dont la bonne santé conditionne celle de la partie. En effet, dit-il, toute chose, qu'elle soit bonne ou mauvaise, pour le corps comme pour l'homme en son entier, toute chose provient de l'âme et s'écoule de l'âme, à la manière du flux qui s'écoule

de la tête pour descendre dans les yeux. Par conséquent, si l'on veut soigner les yeux et le corps, on doit guérir l'âme. Et l'âme, mon vénéré, est guérie par des incantations. Et les incantations sont les bons mots et les bonnes pensées (λόγοι), lesquels produisent en l'âme la sôphrosunè ; si cette dernière réussit ainsi à pénétrer et à rester en l'âme, c'est alors chose facile de rendre sains également la tête et l'ensemble du corps. Tandis qu'il m'enseignait de la sorte le remède accompagné de la formule, il me mit en garde : Que personne, si riche et si beau soit-il, ne te persuade jamais de guérir sa tête par ce moyen, à moins qu'il ne soumette d'abord son âme à l'incantation... Je ne peux faire autrement, j'ai prêté serment, je dois tenir ce serment : c'est à la seule condition que tu veuilles livrer ton âme à l'enchantement thrace, conformément à la prescription de l'étranger, que j'entends te donner aussi le moyen de lutter contre le mal de tête — sinon, je ne saurais rien de ce qu'il conviendrait de faire, cher Charmide.

Ainsi éclate et se brise souvent par jeu, chez Platon, un surcroît de bonté, d'amour et de délicatesse, son âme déborde en taquineries, dans de tendres fictions, fables, futilités qui, sans avoir besoin d'être de l'ironie, transportent néanmoins aisément jusqu'à elle et alors, à égale distance du mythique et du fabuleux, rappellent ce chatolement et ce flottement qui rendent supportables, d'une manière toute spécifique, de tels lieux. Certes, il ne s'agit pas encore d'un mythe et pourtant, dans la forme, cela ne diffère pas de l'appel plus tardif aux enseignements de Diotime, dans le

Banquet. Là non plus ce n'est pas un hasard si le bel Agathon, s'ajustant à de tels détours, initie Socrate aux secrets d'Erôs. Agathon : Je ne peux pas te contredire, Socrate. — C'est la vérité que tu ne peux contredire, devrais-tu plutôt dire, cher Agathon. Contredire Socrate n'est pas difficile. Mais cessons. Au lieu de cela j'aimerais vous raconter ce que Diotime m'enseigna jadis à propos d'Erôs, Diotime, la femme sage de Mantinée qui obtint jadis pour les Athéniens, par l'effet de son sacrifice, que leur peste soit retardée de dix ans. J'avais voulu dire exactement la même chose qu'Agathon maintenant : qu'Erôs était un grand dieu, quelque chose de merveilleux. Elle me réfuta alors avec les mêmes arguments que ceux avec lesquels je viens de réfuter Agathon, etc. Cela signifie que la forme plus tardive du travestissement mythique est déjà présente dans l'œuvre précoce, si ce n'est qu'elle y reste dans la nuance, tandis que l'œuvre plus tardive remplit de son sens propre la forme préalablement estampillée. Les rudiments des mythes croissent eux aussi en de nombreux endroits, tels les germes que l'on ne reconnaît pas, si ce n'est à partir des plantes ayant terminé leur croissance.

Le même esprit social — par là nous n'entendons pas la société attique en soi, mais la société telle qu'elle se présente en et par Platon — fait autorité, aussi bien pour la puissance de liaison de la charis que pour la puissance de désunion du geloïon. Le geloïon, traduit littéralement : le « risible », le « comique ». Mais il s'agit d'un concept essentiellement social, là où notre mot allemand nous porte à penser une propriété

individuelle. Nommons-le de préférence geloïon. Le geloïon, il convient en toutes circonstances non pas certes de l'écartier, mais de le maîtriser. C'est le tragique de la facétie que de croire commander, là où c'est elle qui est commandée. Mais non moins dangereux est le contraire : un sérieux bien trop grand (σπουδαῖον) qui se rend maître. On admet deux passions : la passion pour l'érotisme distingué et la passion pour la haute politique. (Le cercle des aristocrates dont est issu Platon croît d'autant plus en la liaison, jadis puissante, entre l'État et Erôs que la réalité politique lui correspond de moins en moins.) Tout le reste est aimable jeu. Le ton exige, pour ce qui est surtout des choses de l'esprit, l'art, la philosophie et la science, qu'on les tienne pour « mi-sérieuses, mi-ludiques », en particulier si l'on a une secrète tendance à les prendre au sérieux. Chez Platon l'élément archaïque, et rien que le ton de la prose ancienne, agit souvent, du fait de son sérieux par trop intact, de manière comique.

Chez ceux qui se tiennent en dehors et que l'on consulte, les sophistes — mais n'avons-nous pas à le craindre, même chez Socrate ? —, on s'en accommode. Mais un membre de la société saisi d'un sérieux véritable est digne de pitié.

Dès lors, des deux côtés, Socrate fut placé de manière aussi inconfortable que possible : comme plébéien, sous les aristocrates ; affublé d'un visage de Silène et en outre d'un sérieux et de manières impossibles... tant et si bien qu'il restait dans la rue lorsqu'il méditait. Socrate serait impossible, s'il n'était

pas le grand ironique, l'eirôn.

Que signifie l'ironie ? Et quel rapport l'ironie socratique entretient-elle avec l'ironie qui est comme l'aile portant les mythes de Platon ? Au lieu de parler d'humour platonicien, tenons-nous-en de préférence aux concepts grecs. Il y a d'un côté le geloïon accompagné des activités qui le posent en tant que tel (le σκώπτειν, etc.), de l'autre côté l'eirôneia. Il y a une ironie rhétorique, vulgaire, mauvaise (« dire autre chose que ce que l'on pense », définissent les rhéteurs), et en outre l'ironie sociale, humaine. Qu'il ne soit question que de celle-là. Nous avons coutume d'opposer ce qui est ironique et ce qu'il faut prendre au sérieux, et Platon fait de même. Mais ce qu'il faut prendre au sérieux doit venir à notre rencontre à titre de prétention, comme quelque chose qui exige que nous lui soumettions notre esprit. La sphère de celui qui a des prétentions est variée, elle change selon le niveau spirituel. De ce fait, qui a des prétentions spirituelles joue volontiers les ironiques. Mais le véritable ironique cherche à se débrouiller, par lui-même ou par les autres. Et par les autres en s'éloignant ou en se rapprochant, en déconcertant ou en séduisant, voire en éduquant. Peut-être cherche-t-il aussi tout en une seule chose. L'ironie signifie, entre autres, l'instauration d'une supériorité sous une apparence — donc par la mimique et le jeu — d'infériorité. En outre, l'infériorité peut tout aussi bien consister à trouver comique qu'à prendre au tragique. La supériorité consistera chaque fois en son contraire. Or l'instauration de la supériorité peut s'étendre soit

aux autres, soit à moi-même ; soit par là indirectement aussi aux autres, soit pas même cela. Et puisque dans les cas où il y a supériorité, il est toujours aussi question d'un forum : devant le forum d'une société effective, ou devant celui d'une société imaginée, devant le forum d'une partie de mon âme, ou devant celui d'une communauté de deux âmes. Toutefois l'ironie présuppose toujours que l'on ait plus d'un niveau d'âme à disposition. La supériorité sur moi-même est instaurée lorsque, par exemple, je supprime et maîtrise mon infériorité par l'apparence et la mimique d'une infériorité encore en deçà de mon infériorité. Grâce à quoi mon infériorité peut, à nouveau, n'avoir été qu'apparence, etc. En somme, il existe une ironie dans la façon dont on traite les proches comme dans la façon dont on se traite soi-même, une ironie directe et une ironie indirecte. Les deux jouent la plupart du temps l'une dans l'autre.

Mais, de même qu'il existe un développement qui conduit du corps à l'âme et un développement à partir de l'État, un développement conduit de la société dans l'âme, du monde extérieur dans le monde intérieur. Si dans la société l'ironie a déjà le sens d'un combat pour la supériorité et si, au lieu d'un combat par le pathos, le sérieux et le charisma, il s'agit d'un combat par le jeu et la mimique de ce sérieux dans le geloïon ou inversement, si au lieu d'un combat par une présentation dans l'esprit du geloïon, c'est un combat par la mimique et le jeu de ce geloïon dans le sérieux de la passion : quelles possibilités chatoyantes, quels états flottants de l'esprit en découleront lorsque,

partant du jeu social, un jeu des forces adviendra dans l'âme ! Nous renonçons à distinguer l'ironie socratique de l'ironie platonicienne par certains degrés, mais pour nous l'ironie socratique se cache dans l'ironie platonicienne. Néanmoins, il faut certainement percevoir dans l'édifice entier du socratisme platonicien le progrès de l'ironie sociale jusqu'à l'ironie des forces de l'âme et il ne fait aucun doute que l'ironie au sein du mythique forme le sommet de l'édifice ironique. L'ironie de l'auto-affirmation engendre une ironie de la démesure. Ce retrait que la société interdit devient désormais l'enthousiasme qui menace d'entraîner l'âme entière et auquel font face par exemple, en leur qualité de forces contraires, l'entendement de la logique et le mépris envers le mot écrit, l'esprit d'insatisfaction et la peur vis-à-vis de l'extériorisation, la crainte de l'abandon et la conscience de l'insaisissable, l'aversion pour ce qui est extrême et ultime et la puissance artistique de l'âme. « En un mot, on peut en cela reconnaître que là où l'on tombe sur des écrits d'un auteur, qu'il s'agisse d'un législateur dans des affaires de législation ou qu'il s'agisse d'un autre domaine, ce ne fut pas là pour lui tout à fait sérieux, si tant est qu'il faille lui-même le prendre au sérieux ; le sérieux, il se pourrait qu'il le détienne en un lieu qui est le plus beau de son domaine » (Lettre VII, 344 c). Même les forces de l'âme, en supposant qu'elles puissent menacer de déchirer le cosmos par leur discorde, conservent dans l'ironie la supériorité de la civilité. Aussi les forces en lutte, quand elles se fixent au vol de l'âme, sont-elles toujours en partie —

et souvent pas seulement en partie — entraînées, à la manière d'un tourbillon qui soulève à la fois ce qui est lourd et ce qui est léger. Nous voyons comment tantôt le mythe joue la logique, tantôt comment à son tour la logique, démontrant à partir du mythe, joue le mythe, et comment les deux se mettent à flotter. Là l'exaltation, ici le jeu et le geloïon et l'ironie au milieu. Comme tous les trois ressortissent aux forces fondamentales du dialogue, ils se développent en hauteur, jusqu'à leur plus haut sommet.

Le vrai tragique est aussi le vrai comique : voilà ce qu'enseigne Socrate à la fin du Banquet.

PERCÉE

1. Protagoras

Le Protagoras se tient au début ou presque de la carrière littéraire de Platon. Et le sophiste y brille par un muthos. Le sophiste Protagoras connaît déjà une double espèce d'instruction, par le logos et par le muthos. Mais muthos signifie chez lui, comme il est vrai plus tard encore chez Platon, « fable » ou « conte ». La première, la hauteur de vue de Platon, à travers les contenus qu'elle place ultérieurement dans le conte, prête au mot l'éminente signification qui lui est désormais et pour toujours attachée. Chez Platon émerge du logos, en tant qu'idéal méthodique, le constant accomplissement, dans le progrès de la dialectique, de la faculté innée de connaître — en tant que puissance de l'âme, le dialogue. De même émerge finalement du muthos, en tant que méthode, une forme de métaphore, de copie d'un modèle dans la « vrai-semblance » — en tant que puissance de l'âme, un discours sur les choses situées au-delà du mot et de la preuve. Logos et muthos, jadis dans une coexistence pacifique et sans grande portée, se séparent et s'attirent réciproquement avec une prodigieuse tension. Les deux pôles s'opposent et cette opposition, dans Platon lui-même, augmente progressivement. Si à travers le développement de Platon on cherchait à suivre, d'après la chronologie des dialogues, le rapport du logos et du muthos, on en viendrait à observer que, d'un pas semblable à

l'élaboration progressive de la méthode de la dialectique, la spécificité du mythe ressort et triomphe avec toujours plus de force. Ses éléments, initialement dispersés, ignorant d'eux-mêmes, se rejoignent en cosmos mythiques.

Le sophiste Protagoras laisse le choix entre logos et muthos ; pour lui, muthos signifie « travestissement ». Pour Platon, il n'y a plus de choix possible. Et pourtant, l'ébauche extérieure du mythe des sophistes, sa forme littéraire est aussi, pour une part non négligeable, la forme de Platon. Un élément extérieur est de nouveau intériorisé. De même que l'ironie saisit d'abord ce qui est antagoniste, ce qu'il faut nier, caricaturer, ce qu'il faut surmonter et ce qui est surmonté, avant de se retrouver dans le propre règne de l'âme, de même Platon nous propose d'abord un modèle du mythe des sophistes, là encore il fait jouer l'ironie au dehors, jusqu'à ce que l'âme soit assez forte pour transpercer les murs, remplir des formes et continuer de jouer — désormais à son propre goût et à son propre gré, avec ses propres forces — le jeu de la rivalité avec des forces étrangères et antagonistes. Mais rétrospectivement on s'aperçoit, il est vrai, que dans le mythe du sophiste le propre désir de Platon est déjà solidaire du mythe.

« Autrefois n'existaient que les dieux, aucune race mortelle. Or quand arriva aussi pour elles le jour du destin où elles devaient venir au monde, les dieux les formèrent dans les entrailles de la terre et les composèrent à partir de la terre et du feu, et d'un

mélange de terre et de feu. Comme ils se proposaient de les conduire à la lumière, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée de pourvoir chacune et de lui octroyer des forces de la manière qui convient. Mais Épiméthée voulut amener Prométhée à lui laisser le soin du partage. Laisse-moi faire le partage, dit-il, tu pourras contrôler. Ainsi le persuada-t-il et fit-il la répartition. Alors il donna à l'un la force sans la vélocité, fit à son tour de la vélocité l'équipement du plus faible. À celui-ci il donna des armes, pour celui-là, qu'il laissait désarmé, il songea à d'autres moyens de conservation. Celui qu'il habillait en petite taille, il lui fit don de la fuite ailée ou d'un habitat souterrain ; celui dont il augmentait la taille, il le sauvegarda du même coup. Ainsi fit-il le partage et équilibra-t-il les dons... » Suit la description des différents moyens de défense des bêtes, description soutenue dans un style à la mode, et adaptée au ton de la fable. « Mais parce que la sagesse d'Épiméthée n'était pas très étendue, il ne remarqua pas qu'il avait déjà épuisé les forces et que ne lui restait finalement que l'homme, dépourvu de toute aide. Il ne savait que faire. Prométhée arriva alors pour examiner la répartition ; il vit combien tous les autres étaient parfaitement pourvus et que seul l'homme était nu, sans chaussures, sans couverture et sans arme. Et approchait déjà le jour, fixé à l'avance, où l'homme devait lui aussi sortir de terre pour aller à la lumière. Dans une telle nécessité, et parce qu'il ne savait aucune autre aide pour les hommes, Prométhée vola le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna ainsi que le feu — car sans le feu on ne pouvait ni le

détenir, ni s'en servir — et il en fit don aux hommes... Bien qu'elle leur fût utile pour assurer leur subsistance, grâce à l'art des artisans, cette aide ne suffit pourtant pas dans la guerre contre les bêtes : il leur manquait l'art de l'État, dont fait partie l'art de la guerre. Sans doute cherchèrent-ils à se rassembler, à se sauver en fondant des cités mais, chaque fois qu'ils le tentaient, ils commettaient des injustices les uns envers les autres, recommençaient à se disperser et déclinaient. Zeus commença alors à craindre pour la pérennité de notre race et il envoya Hermès aux hommes, pour qu'il leur apporte la vergogne et la justice et que s'instaurent entre eux l'organisation des cités et des liens d'amitié. Hermès demanda à Zeus : Comment dois-je partager la justice ? De la même manière que les arts ? Un médecin suffit pour un grand nombre et les autres artisans pareillement. Est-ce également de cette façon qu'il faut donner aux hommes la vergogne et la justice ? Ou bien dois-je leur donner de la même façon à tous ? — De la même façon, répondit Zeus, tous doivent en avoir. Car il est impossible que naisse une Cité, si celle-ci n'est la propriété que d'un petit nombre, comme cela se produit pour les autres arts. Et donne-leur en mon nom cette loi : si un homme manque à la vergogne et à la justice, en tant que fléau de l'État il doit mourir. »

Le sens du mythe est le suivant : en soi, l'homme est faible. La culture qui assure sa conservation est double : en premier lieu les artisans, servant son existence physique, en second lieu la justice et l'État,

moyens de sa conservation supérieure, sociale. Les deux sont de natures distinctes, de niveaux distincts et c'est aussi la raison pour laquelle le partage des deux ne se fait pas de manière identique. Le problème que recèle le mythe résulte du concept proprement sophistique de technè. Son vêtement est transparent. Protagoras aurait pu tout aussi bien analyser cela en un logos. Au lieu du muthos, nous lirions alors une considération sociologique ou ayant trait à l'histoire des civilisations. Que produit donc le muthos ? Le goût du travestissement, de la délicatesse, du badinage, rien toutefois au sujet de l'âme. Que l'on veuille rechercher l'âme, on la découvre plutôt dans la négation, c'est-à-dire dans le jeu avec ce qui est nié. Il est clair en effet que le sophiste, puisqu'il est une création de Platon, est inclus dans l'âme de ce dernier.

À l'époque où Platon écrivit ce mythe, il n'avait sans doute pas imaginé que lui-même mettrait bientôt son cœur dans un muthos. Pour ce faire, il fallait en effet une conversion, une transformation de soi.

2. Gorgias

Pour qui veut reconnaître l'entéléchie dans le devenir, il est souvent plus instructif d'expliquer l'époque ancienne à partir de l'époque récente que l'époque récente à partir de l'époque ancienne. De cette âme qui, croissant, mûrit en enfantements mythiques, naît au départ le dialogue socratique, lequel n'est jamais un simple portrait de la vie. L'âme se cherche un adversaire, d'abord dans un monde

extérieur, puis dans un monde intérieur; quel que soit l'élément qui retient prisonnier, attire et séduit, que ce soit l'éducation, la formation, l'art, et quelque forme du spirituel que ce soit, elle s'attaque à tout, elle s'empporte contre tout, pour ramener ensuite à nouveau à elle tout ce qui peut lui servir en matière de sciences et de séductions du mot : elle reconnaît désormais les Idées, s'approche de la vue qu'elles offrent, elle se saisit elle-même, s'élance au-delà, dans le mythe, s'ordonne à l'État et s'étend au cosmos.

Le combat contre les ennemis extérieurs, la défense, l'allégeance et la proclamation du nouveau héros¹ doivent précéder le règne propre. Toutefois, le harcèlement de l'ennemi se développe déjà en un conflit homogène, le conflit en un combat de deux puissances de l'âme : de l'Apologie résulte le Gorgias, à partir de la joute de deux discours advient, à un plan supérieur, une lutte de deux âmes, comme dans le prologue du Protagoras, qui dépasse cette lutte, et comme de nouveau dans la seconde partie du Gorgias, qui annonce le niveau conduisant du premier livre de la République aux suivants. Plus forte est la puissance adverse, mieux elle est venue ; cependant la force de l'adversaire croît aussi avec la force propre. En même temps naît une lutte, telle celle de l'amant à l'encontre de la puissance qui voudrait ravir l'être aimé, ou tel un combat entre frères, comme entre Zéthos et Amphion (Gorgias, 485 e). « Si tu me donnes raison dans ce que croit mon âme, alors je sais que cela est vrai. Qui doit en effet devenir juste pierre de touche pour l'âme, afin de savoir si sa vie est fausse ou véritable, doit

posséder trois choses que tu réunis en toi : le savoir, la bienveillance et la franchise » (Gorgias, 486 e). Dans le Gorgias, en même temps que change l'adversaire, un second niveau s'élève au-dessus d'un premier. De manière analogue, dans l'œuvre plus imposante de la Politeia la finalité du changement et l'entéléchie dans le devenir redeviennent visibles à partir de la disposition des agônes. C'est l'âme qui, de plus en plus, devient la « pierre de touche » (Gorgias, 486 d) au contact de laquelle on doit éprouver ce qui est censé avoir de la valeur. « N'y a-t-il pas un mauvais état du corps ? Faiblesse, maladie, infirmité ? Ne crois-tu pas qu'il existe également un mauvais état de l'âme ?... L'injustice, le dérèglement et le mauvais état de l'âme, quel qu'il soit, ne sont-ils pas les plus grands de tous les maux ? » (Gorgias, 477 b et suiv.) « Qu'est-ce que la rhétorique ? Elle est à l'âme ce que l'art culinaire, au lieu de l'art médical, est au corps », « Qu'est-ce que la sophistique ? Elle est à l'âme ce que la cosmétique, au lieu de la gymnastique, est au corps » (464 b; 501 b).

Le nomos — la loi — se réveille lui aussi de son engourdissement, tandis que l'âme le pénètre à nouveau de son souffle. Et ceci recommence avec le Gorgias, qui contient à son tour, en germe, ce qui se développera dans l'œuvre de la maturité. « Une maison et un navire où règnent règle et ordre, est-ce une bonne maison, est-ce un bon navire ? Et n'en est-il pas de même de notre corps ? Et de notre âme... ? » (504 a). « Le nom attribué à l'ordre du corps est "hygiène" ; elle produit la santé et les vertus du corps. Le nom attribué à l'ordre de l'âme est "conformité à la

loi" et "loi" ; elles produisent en nous la conformité à la loi et l'ordre interne, c'est-à-dire la justice et la sôphrosunè » (504 c). L'érôs pour la philosophie commence aussi dans le même temps à saisir l'âme, jalousement, exigeant un dévouement aveugle, et encore avant le même érôs se forme dans le mythe. « J'aime le fils de Clinias et la philosophie, tu aimes le dèmos d'Athènes et le fils de Pyrilampe. Nous devons tous deux empêcher nos bien-aimés d'ouvrir la bouche ou bien dire ce qui leur fait plaisir » (481 d et suiv.).

C'est finalement cette âme qui chasse les adversaires et qui, partant de sa force propre, va constamment chercher en même temps la force adverse ; c'est elle qui se précipite dans les arguments, qui fait irruption de tous côtés et qui alors, se rappelant à elle-même, se présente en une doctrine de l'âme. Là où se forme la force naît le mythe ; là où l'âme cherche à s'éclairer elle-même naît la spéculation psychologique et théologique — s'il nous est permis d'utiliser ces concepts. Au stade en effet où l'âme même pénètre dans une spéculation sur l'âme — et ceci ne fait jamais tout à fait défaut chez Platon — la spéculation sur l'âme se fait en soi mythe des âmes. Ce n'est pas à la question « Platon a-t-il effectivement tenu cela pour vrai ? » de décider si quelque chose doit être considéré comme une doctrine ou bien comme un mythe. Mais la seule question qui permette de trancher est la suivante : « Jusqu'où s'étend la forme et jusqu'où s'étend le moyen pour l'âme d'y prendre figure et de s'y reconnaître comme en une copie ? »

Dans la mesure où en lui la nouvelle âme déploie

pour la première fois sa puissance, le Gorgias se tient également au seuil du nouveau mythe. Ce qui là encore ne peut se comprendre qu'à partir du mouvement de l'âme dans l'entretien. Grimpons à son dernier échelon ! Dans les formulations du dialogue s'élançe en fin de compte la passion du nouvel idéal, ce qui semble n'être que réunion est essentiellement traversée de l'âme et dans le jeu de questions du dialecticien se mêlent, à peine plus retenus, les discours d'exhortation et d'expiation du prophète sur l'essence de la justice, en tant qu'assemblage, ordre, harmonie, en tant que « cosmos » en l'âme. « Si sage sois-tu, tu ne sais pas cela : la puissance de la proportion géométrique est grande chez les dieux et les hommes » (508 a). « Qui cherche à être heureux doit servir et suivre la sôphrosunè (tempérance et discernement) mais fuir l'intempérance de toute la vitesse de ses jambes et, surtout, faire en sorte de ne pas avoir besoin de punition ; mais si malgré tout on en a besoin, soi-même ou un ami, particulier ou Cité entière, alors, qu'on les livre à la justice et à la punition pour qu'ils soient heureux ! » (507 d). Ce dont il commence alors à être question, c'est de l'esprit de l'ancien « cosmos », tel qu'il s'est incarné dans le pythagorisme, mais pas seulement. L'ancienne puissance pénètre le nouveau Socrate « devenu jeune » — comme il s'est transformé ! Cette renaissance — qu'il ne faut pas comparer à l'ombre que le pythagorisme a jetée sur la science avec ses derniers descendants, Archytas et Philolaos — est plus exactement, d'une façon générale, la première

naissance, en l'âme, de l'ancien agencement de la polis, du pythagorisme, de l'orphisme, etc., c'est-à-dire leur apparition non plus au sein de l'organisation extérieure, au sein de l'État et de la phratrie, du culte et de la communauté, mais leur apparition en l'âme même, puisée en l'âme, mise à l'écart et rejetée de l'organisation extérieure et de ses symboles et désormais approfondie, radieuse, éveillée à une vie nouvelle. Pour la première fois, cette nouvelle naissance de l'ancienne âme, cette première et prodigieusement douloureuse naissance dans un monde intérieur, amène également le nouveau mythe à se déployer avec la nouvelle âme.

Voici qui explique les motifs de l'ancien pythagorisme et de l'orphisme — migration des âmes et au-delà — dans les mythes de Platon : en dérivant de l'au-delà la pureté ou l'ordre qui leur incombe ici-bas, il est vrai que l'orphisme et le pythagorisme ne produisent pas encore un monde proprement intérieur, mais ils n'en produisent pas moins un monde secret, révélé et aussi fermé, du fait de son organisation externe. Ont pour eux une consistance les représentations qui, chez Platon, deviennent des formes de l'auto-configuration de l'âme. Quelqu'un comme Empédocle, dans son office de prêtre, entouré de fidèles, est à lui seul une présentation de sa doctrine de la rédemption, objet cultuel en même temps que sujet cultuel. Les dieux de l'orphisme se tiennent entre les anciens dieux et les dieux de Platon, pour ainsi dire au milieu.

Certes, le Gorgias n'est qu'une première éruption et protestation. Et le mythe aussi reste en lui une

protestation : celle d'un appel à témoin des condamnés et des défunts, appel lancé à l'au-delà. L'âme qui s'aperçoit qu'elle et elle seule est l'ambassadrice de la véritable norme et de la véritable idée d'État, qui reconnaît que dans l'État subsistant il n'y a plus aucun espace pour elle et qui se voit seule dans cet État, dans la minorité des particuliers contre la majorité de la collectivité, cette âme appelle pour la première fois à se manifester un règne d'organisations judiciaires, règne de l'au-delà, ainsi que des lois éternelles. Il manque encore le règne des Idées, d'où la réfraction dans l'amère ironie : pour que l'expression ne soit pas obligée de provoquer en champ clos, il faut que l'ancien conte soit lesté d'un nouveau poids. Même si le monde intérieur est en même temps le monde métaphysique, sa forme n'est pas encore fermement établie. Toutefois, la catégorie de l'au-delà — et, n'importe comment, presque tout ce qui est mythique chez Platon constitue un au-delà — est atteinte. Il faut distinguer, à titre de catégories aussi bien du mythe que du dialogue, l'extérieur et l'intérieur, le « corps » et l'« âme », l'« habillement » et la « nudité », l'apparence et l'être.

Extérieurement, sans doute le mythe a-t-il encore tout à fait les traits d'une fable ou d'une instructive légende étiologique, telle qu'en exposèrent aussi les sophistes, selon ce schéma : jadis, sous Kronos ou Prométhée, il en allait à l'inverse, Zeus a alors établi les choses telles qu'elles sont et par là elles possèdent un fondement correct. Cela signifie que la forme extérieure est encore la même que dans le « mythe »

de Protagoras. L'âme n'a pas encore pu, comme elle le fera plus tard, pénétrer aussi à travers la forme du récit mythique. Fable et fabula docet se tiennent à distance.

« Aussi prête donc l'oreille à une "belle nouvelle", qui te paraît peut-être être un conte, mais que je tiens pour une histoire vraie — ce que je vais te dire est vraiment sérieux. Jadis, raconte Homère, Zeus, Poséidon et Pluton se partagèrent le règne de leur père. Or sous Kronos, une loi avait valu pour les hommes qui, de tout temps comme aujourd'hui, vaut également parmi les dieux : celui d'entre les hommes qui avait vécu de manière juste et pieuse arrivait sur l'île des Bienheureux ; là même lui était accordée une existence d'une félicité sans trouble. Qui avait vécu de manière injuste et impie arrivait dans le cachot de la justice et de l'expiation, alors appelé Tartare. Mais sous Kronos et au début du règne de Zeus, des vivants siégeaient comme juges des vivants et les jugements se tenaient le jour de la mort. D'où la chicane. Aussi Pluton et les epimélèteis des îles des Bienheureux vinrent-ils à Zeus et annoncèrent-ils qu'on envoyait des deux côtés des hommes qui ne devaient pas s'y trouver. Zeus déclara : Aussi y mettrai-je fin. Si la justice est mal rendue, c'est qu'ils ont des vêtements lorsqu'ils sont jugés — ils sont vivants. Beaucoup ont de mauvaises âmes mais affichent de beaux corps, de belles ascendances et de beaux pouvoirs. Quand arrive le jugement, d'innombrables témoins s'avancent pour déclarer que leur vie a été juste. Les juges s'inclinent, d'autant qu'ils sont vêtus des mêmes effets : l'âme

voilée par les yeux, par les oreilles et le corps entier. Tout cela leur devient un obstacle, les propres voiles comme ceux des accusés.

D'abord, cette situation doit cesser — le fait qu'ils connaissent par avance leur mort. Mais Prométhée est déjà chargé d'abroger cela. Ensuite, il faut qu'ils soient nus et sans voile lorsqu'ils sont jugés : c'est un jugement des morts. Et le juge lui-même doit être nu, un mort qui, par sa simple âme, considère une simple âme, telle que la mort l'a surprise dans la vie. Cependant, l'âme ne doit pas recevoir d'aide extérieure et, pour que le jugement soit juste, il faut qu'elle laisse toutes ses parures sur la terre. Mais puisque je ne vous ai pas attendus pour reconnaître tout cela, j'ai désigné trois de mes fils comme juges, deux d'Asie, Minos et Rhadamante, et un d'Europe, Éaque. Sitôt morts, ils entreront en fonction dans la prairie, au carrefour où à droite le chemin conduit à l'île des Bienheureux, à gauche, au Tartare. Rhadamante doit juger les Asiates, Éaque les Européens et à Minos je réserve le privilège de la décision, lorsqu'un cas n'est pas clair. Ainsi le jugement qui décide du chemin des hommes ne manquera-t-il pas de justice. »

Le règne de la mort s'ouvre à la fin de l'Apologie, du Criton, du Gorgias et de la République. Dans l'Apologie, l'ombre de la mort au-dessus de celui qui est héroïsé et le « véritable » jugement, au-dessus du jugement apparent ; dans le Criton, l'accomplissement du devoir de justice, dans la pensée du monde souterrain ; dans le Gorgias, le dépouillement de l'âme et l'âme nue

livrée à son juge de l'au-delà ; dans la République, le fuseau d'Anankè : dans le cosmos clos, destin de l'État et destin de l'homme se meuvent circulairement.

Le muthos s'arrête d'abord un moment, flottant au-dessus des dialogues de Platon, avant de se poser sur leurs sommets. Dans le Gorgias, et pour la première fois, il est entré en contact avec le logos.

1 Entendu ici au bon sens grec, et non comme un mot à la mode ; l'héroïcisation de Socrate commence dès l'Apologie et elle se poursuit jusque dans le Phédon.

LE BANQUET

Dès l'instant où l'Idée est contemplée, la forme mythique est achevée. Ce sont alors trois puissances de l'âme qui, s'élevant jusqu'à l'Idée, ramènent le mythe du ciel à la terre : Érôs, Thanatos et Dikè. À travers elles, l'éclat mythique se répand de tous côtés, il court sur le dialogue et se recueille en mondes propres. Même la figure de Socrate, dans la mesure où le reflet de l'Idée commence à se poser sur elle, devient un mythe. Son intensification s'accomplit dans le Phédon et dans le Banquet : Socrate, élevé au-dessus de la mort, élevé au-dessus de la suprême plénitude de la vie. « A nul autre homme pareil » (Banquet, 221 c), énigmatique dans le discours, la démarche et l'attitude, humainement si proche, divinement si étranger. L'eirôn, plein d'une illumination supra-terrestre, accorde les initiations de Thanatos et d'Erôs.

L'œuvre de cette période de maturité, c'est le Banquet, qui dans son ensemble se présente très clairement comme un mythe. D'une façon générale, il ne connaît guère la séparation en logos et muthos. Dans le Phédon et dans la République la relation demeure plus opaque, même si là encore le muthos présuppose le logos, et inversement. La nouvelle vérité de Platon ne va pas sans une quête du mythe : à cette époque, le mythe devient sa forme primaire. La dialectique devient percée ironique à travers cette forme mythique et le mythe, lui, devient percée

ironique à travers la dialectique. Mais le mythe est le principe formateur, tandis que la dialectique est le principe méthodique et de dissolution des formes. Ainsi la nouvelle vérité se forme-t-elle d'abord dans le mythe. Qu'elle veuille se présenter, se manifester, s'appliquer, se justifier d'une autre façon, il faut d'abord qu'elle traverse le mythe.

Parlons du mythe du Banquet, non de son apparition et de sa solennité mythiques mais de son apparence instructive, ainsi que du caractère mythique de l'élément théorique, dans les sept discours sur Érôs.

Le premier discours, celui de Phèdre, est un accord sonore mais qui, précisément pour cette raison, ne dépasse pas le ton élogieux et glorificateur des beaux chants de ronde. Il s'élève jusqu'aux héros, telle une scolie de fête. Les quatre discours suivants conduisent au-delà de ce cercle étroit, il est vrai chacun en particulier dans une direction différente, mais de telle sorte qu'ils fusionnent deux à deux, en une paire contrastée. Le discours de Phèdre ressemble à un prologue auquel succèdent par deux fois, dans l'agôn des discours, deux adversaires. Le discours de Socrate, le sixième selon le nombre, conduit quant à lui au-delà de ce plus large cercle, il se tient dans la vérité, au-delà de l'agôn (comme cela est manifeste en 199 a-b).

Ce que l'amant d'Agathon, Pausanias, annonce en sa qualité de second discoureur, c'est l'idéal de vieille noblesse fondé et appuyé sur une théorie dans l'esprit de la sophistique. Son discours peut dans cette mesure être comparé à la théorie de Calliclès dans le Gorgias.

Le partage se fait entre l'Érôs Pandemos, commun et vulgaire, et l'Érôs Uranios de la noble amitié virile, comme il se fait entre le « grand nombre » et les « nobles », par Calliclès. Est discriminant non pas le « quoi » mais le « comment », non pas de savoir si l'on est aimé mais qui est celui qui aime et de quelle manière il aime. En Élide et chez les Béotiens, les natures sont grossières, elles manquent d'esprit et de « conviction », elles ne présupposent pas l'Érôs distingué. Chez les Ioniens et les Barbares, la domination étrangère et la tyrannie ont opprimé la noble disposition d'esprit de l'Érôs viril. Les gouvernants font la coutume. Calliclès définit alors la justice, entendue comme nomos : un statut variant selon les besoins des dirigeants. D'où, ici, la diversité des coutumes, ou nomoi érotiques. Voilà pourquoi l'Élide et les Béotiens ne connaissent aucune honte à l'inversion sexuelle et qu'à l'inverse l'Ionie la prohibe en bloc. Dans un cas c'est la stupidité des législateurs qui est en faute, dans l'autre, c'est leur corruption : l'égoïsme chez les gouvernants, la lâcheté chez les sujets. La disposition d'esprit des Athéniens a d'autant plus de grandeur. Cependant, pour comprendre cela, il faut passer par une interprétation de la coutume. Le concept de nomos donne lieu à la construction d'un conflit et rend possible sa résolution à partir de la volonté dominante du législateur athénien. D'un côté l'étroite surveillance des adolescents de haut rang, les concepts d'honneur des parents et de la jeunesse elle-même, de l'autre, l'empressement à admirer la grande passion avouée : deux éléments qui, compris comme

nomos, c'est-à-dire comme volonté d'un statut établi de manière délibérée, sembleraient devoir se contredire, s'il ne se trouvait pas justement que la volonté du législateur fût de ne tolérer Érôs que sous sa forme la plus noble et la plus haute. L'apparente confusion dans l'application des concepts éthiques de beauté et de laideur à l'érotisme attique se résout, dès l'instant où l'on comprend que le nomos attique vise une rencontre singulière : rencontre d'une grande passion pour l'âme (non pour le corps) chez l'amant et du désir d'éducation, d'intelligence, d'« amour de la sagesse », de philosophia chez l'aimé. Voilà ce que désigne l'« Érôs céleste », fils de Vénus Urania. Ce qui peut être en vogue en d'autres lieux est vulgaire et relève d'Érôs Pandemos.

À la considération sociologique succède la considération physiologique, après l'aristocrate c'est le médecin qui prend la parole, c'est-à-dire l'homme de science, si l'on se réfère au concept de science de l'époque. Le cosmos présocratique avait jadis accueilli en lui des forces ; à l'époque de Platon, c'était encore la médecine — une médecine qui théorisait énergiquement — qui avait le mieux conservé ce qu'il en restait. Éryximaque offre l'exemple du physiologue consciencieux et sûr de soi qui se met à la philosophie. Commenant par sa spécialité, la médecine, il voyage à travers tous les règnes de la nature, à travers toutes les sciences, il embrasse le macrocosme et le microcosme, il s'efforce à l'exhaustivité et montre partout les effets d'Érôs, en tant que puissance d'harmonie, d'accord, de désir pour le semblable. Il se

laisse porter par un esprit qui fut grand autrefois. Le résultat : l'esprit d'autrefois devient généralisation. Ces pensées sont toujours belles, seulement il n'en sortira plus rien, nous les sentons se liquéfier... Mais comment la science, puisqu'elle guérit si méthodiquement le hoquet, et même le grand hoquet d'Aristophane, comment la science ne pourrait-elle pas croire qu'elle s'y entend en matière d'Érôs ?

Nomos et phusis, législateur et nature ont parlé, maintenant vient le tour des artistes. Le comique et le tragique forment encore une paire. Pourtant, une fois de plus, leur liaison et leur opposition doivent aussi être saisies de l'intérieur.

Aristophane commence par une « révélation », un hieros logos du comique. À l'origine Érôs n'existait point, l'homme était complet, rond et puissant, il avait quatre bras, quatre jambes et une tête de Janus. Il marchait sur quatre membres, quand faisant la roue il ne courait pas sur huit. Au lieu de deux sexes, il y en avait trois : le masculin, le féminin et l'androgyné ; le premier engendré par le Soleil, le deuxième par la Terre, le troisième par la Lune (cela signifie que le ciel est le principe masculin de l'engendrement cosmique, la Terre son principe féminin — en effet d'après les pythagoriciens la Lune est une « Terre céleste » — et en même temps que le premier est le plus précieux, le troisième étant de seconde qualité). Mais l'homme était un révolté. Le souvenir de son acte d'insubordination survit dans la légende des géants Otos et Éphialte. Lorsque Zeus ne put plus se défendre de l'impudence des bêtes sphériques, il décida de les

diviser en deux. Il les coupa par le milieu, comme des fruits que l'on confit, et il laissa l'art d'Apollon tourner les moitiés de tête vers l'intérieur, ramener la peau tout autour du ventre, comme pour une bourse, et tout réparer et aplanir de nouveau. Alors les moitiés commencèrent à se languir l'une de l'autre, une moitié d'un être d'homme du complément masculin, une moitié d'un être de femme du complément féminin et une moitié d'un être androgyne de la partie opposée. Ils s'enlacèrent, se passèrent les bras autour du cou, voulurent par là se confondre à nouveau. Ils oublièrent le travail et moururent de faim. Zeus eut alors pitié et retourna leurs organes sexuels sur le devant. Or cela leur fut profitable, ils purent se trouver mutuellement, procréer les uns avec les autres, apaiser leur aspiration et retourner au travail. Ainsi naquit Érôs : le réunificateur de notre ancienne totalité, le guérisseur de notre double nature. Nous sommes en effet une moitié de chaque élément, d'un homme originel, d'une femme originelle, ou d'un être à deux sexes. Mais les plus nobles sont les moitiés d'un être originel masculin. Si de tels êtres s'intéressent moins à la procréation, d'eux proviennent néanmoins les choses les plus méritoires dans l'État. Eux seuls s'unissent à leur âme pour la vie entière. Ce qu'ils cherchent ? Pour eux-mêmes c'est une énigme — ce n'est pas la satisfaction d'une pulsion. Mais si Héphestos les tenait dans ses fers et qu'il leur demandait : Alors, que voulez-vous ? Et si en ce cas, frappés d'étonnement, ils se taisaient et qu'Héphestos leur demandait encore une fois : Votre souhait n'est-il pas d'être réunis aussi solidement

que possible et de ne pas être séparés, la nuit comme le jour ? Eh bien, je vais vous river ensemble et vous fondre, de telle sorte que vous serez un au lieu de deux, dans la vie et dans la mort ! Ils croiraient entendre ce à quoi ils avaient sans cesse aspiré. Car notre nature originelle fut totale et Érôs est désir de totalité. Le dieu nous a scindés, pour notre faute. Qu'il ne nous scinde pas encore davantage, sinon un de ces jours l'homme sautera à cloche-pied, tout comme nous sautons maintenant sur deux jambes !

La forme extérieure du mythe est encore celle de la légende étiologique, semblable à celle des mythes du Protagoras et du Gorgias. Dans le Protagoras aussi, le déclin de l'humanité originelle menace, puisqu'elle ne connaît pas la justice, tout comme ici elle ne connaît pas l'usage d'Érôs. Là aussi, Zeus a peur et songe à une délivrance. Là comme ici, l'état originel apparaît comme un retournement de situation : si l'homme, considéré comme amoureux, est désormais une moitié, c'est qu'il fut autrefois une totalité, etc. Il en est de même dans le Gorgias : si le jugement des âmes est désormais jugement des morts, c'est qu'il fut autrefois jugement des vivants... Mais qu'on jette seulement un coup d'œil à la forme interne, et quelle transformation ! Ce mythe est déjà un jet et, même si c'est un premier jet intentionnellement manqué — le mythe d'un comique —, il vise déjà le but qu'atteindra le mythe de Diotime. Ce mythe connaît déjà Érôs, en tant que souvenir et attente de la figure originelle, en tant qu'indigent et désireux, mais ici il est privé de la totalité humaine, au lieu de la beauté divine. Il ne

manque pas l'essentiel, il manque seulement le règne spirituel. L'effort en vue de la totalité est ici aspiration à la figure originelle, dans une fabuleuse forme sphérique du corps. Il n'est ni ascension ni élévation, ni commencement ni fin, ni chemin allant du corps à l'esprit ni degrés ascendants qui conduisent de la beauté terrestre jusqu'à l'Idée (205 c) : le pouvoir du dieu est puissamment et corporellement enchaîné. Comment serait-il possible de voler ?

Voilà pourquoi le cinquième discoureur rattrape la beauté manquée. Mais quelle beauté ! Si le discours d'Aristophane ressemblait à une racine, ou plus exactement à un bulbe sans fleurs, le discours d'Agathon ressemble à une fleur sans racine. Agathon, favori et fêté du jour, est celui qui embellit avec le plus d'enthousiasme, qui embellit à tout prix, que ce soit le dieu, le mot ou sa propre personne. Le moyen dont il se sert : la personnification consciente, la transposition systématique des effets à la figure, en d'autres termes la dégénérescence artistique d'une scène mythique. Pourtant, même de l'effet, il ne voit dans la figure que ce qu'il y a de très beau. La débauche de beauté le rend aveugle. Les forces du passé sont reniées, y compris celles des anciennes poésies, toutes les racines sont coupées et il ne reste rien que les allures de virtuose, déracinées et triomphant dans la perfection de la forme. Agathon annonce également le destin de l'art grec — et pas seulement de l'art du mot : nous nous sentons rappelés au souvenir de la langueur des images, sur les vases de style tardif, avec leur prédilection pour les Aphrodite et les Érôs, avec le

blanc de l'incarnat qui y est appliqué, avec les ornements dorés... Agathon lui-même est un « mythe ».

« Érôs est le plus beau des dieux. Car d'abord il est le plus jeune. Érôs hait et fuit la vieillesse. La vieillesse est rapide, Érôs l'est plus encore. Aussi n'est-il point, comme le déclarent les poètes, plus vieux que les Titans, mais il est le plus jeune de tous les dieux. Dans un lointain passé régnait Anankè ; à l'âge de la paix et de la concorde, Érôs règne sur les dieux. Il s'avance et séjourne dans ce qu'il y a de plus délicat : dans les âmes et les cœurs des dieux et des hommes. Devant les cœurs durs, il se détourne. Aussi est-il le plus jeune, le plus délicat, le plus souple des dieux. Ni dans la passion ni dans l'action la violence ne convient à Érôs. C'est pourquoi il est toujours juste... Celui qu'il touche se change en poète ; par conséquent Érôs est aussi un poète en tout genre... En somme il est celui qui donne tout ce qu'il y a de bon et de beau pour les dieux et les hommes... Il nous délivre de l'étrangeté (antipathie), il nous emplit de familiarité (sympathie), lui, l'organisateur de toutes les réunions, notre guide dans les fêtes, les chœurs et les sacrifices... Voilà mon discours. Qu'il soit comme mon offrande dans le sanctuaire du dieu. »

Une fois qu'Agathon a fini, tous applaudissent bruyamment pour ce discours digne du dieu et de lui-même.

Le fait qu'ils discourent tous à la suite, suivant l'ordre dans lequel ils sont étendus, de même que, dans la composition, le motif auxiliaire du hoquet qui arrête

d'abord Aristophane — lequel devait parler après Pausanias, de telle sorte qu'Éryximaque obtient la préséance —, tout cela contribue pour sa part à présenter l'ordre pleinement intentionnel comme quelque chose de fortuit et de non fortuit à la fois. On ne joue avec un plan que si on le possède au préalable.

La connaissance de cet ordre n'est pas tout à fait dénuée d'importance. Si je prends deux fois deux propositions contraires, je veux une totalité. Quand Héraclite déclare : « La guerre est mère de toutes choses, de toutes choses elle est reine ; elle a fait des uns des dieux, des autres des hommes ; des uns des êtres libres, des autres des esclaves », il a tout simplement en vue la totalité de tous les ordres. Il en est ainsi de Platon qui, d'une manière générale, a en vue la totalité de tous les effets, de toutes les figures et possibilités d'Érôs. En fait, avec ces cinq discours, le thème semble épuisé. L'Érôn Socrate convient de la difficulté, voire de l'impossibilité d'ajouter quelque chose. Voilà donc, à ce moment-là, la réserve des forces que découvre le message socratique, heure de naissance de la nouvelle communauté. Il ne manque qu'une seule chose : la vérité !

Cinq jets précédent, le sixième atteint son but. Si le sixième discours n'était pas l'unité du symbole, unité qui comprît en soi ce qui se déployait en érotisme dans les cinq premiers, s'il n'était pas l'unité qui, partant d'une profondeur insoupçonnée, élevât à la lumière l'élément dérivé qui y était enfermé, si le sixième discours n'était pas la clé et la porte du sanctuaire

toujours fermé de l'âme, il ne resterait rien comme pièce principale du Banquet qu'une suite de six discours, parmi lesquels le dernier serait, par hasard, le plus beau. Il convient d'évaluer négativement les cinq premiers, dans la mesure où chaque degré, du fait de sa limitation, demeure quelque chose de négatif. Et en ce qui concerne l'ironie : sans elle, comment ce qui est plus haut et plus profond pourrait-il faire contrepoids ? Comment pourrait-il y avoir une totalité chez Platon ? Où trouver une ironie qui ne soit en même temps force formatrice et positive ? Le discours de Diotime remporte la victoire, c'est-à-dire que les convives eux-mêmes, interrogés, devraient en convenir : l'Érôs dont nous voulions parler, auquel nous ne sommes pas parvenus, ici est apparu ! Si ce n'est justement que cette compréhension ne peut pas avoir lieu, de même en effet qu'un dialogue où l'on combat une puissance adverse ne peut jamais être compris de cette façon. Une conversion serait déplacée.

Un monde se présente dans les cinq premiers discours : il se change en monde contraire dès l'instant où débute l'annonce socratique, le monde intérieur. Comme il a fallu que Platon commence, en sa qualité de négateur, il faut aussi que Socrate commence, en sa qualité de négateur même, dans l'éclat du Banquet.

« Je faisais sans doute erreur, vous étiez convenus que chacun d'entre vous donnerait seulement l'"apparence" de faire l'éloge d'Érôs. Je suis toutefois bien incapable de prendre part à une telle rivalité. À moins que vous ne vouliez la "vérité". Aussi vais-je discourir, non pour me comparer à vos discours — je

me rendrais bien ridicule — mais à ma manière. » Bondit alors la dialectique. La nouvelle vérité commence par un dégrisement. Êrôs n'appartient-il pas à une espèce qui s'applique à un objet ? N'en a-t-il pas le désir ? N'a-t-il pas également besoin de ce dont il a le désir ? N'aime-t-il pas éternellement ce qu'éternellement il ne possède point ? La beauté que lui-même n'a pas ? Etc. Dans l'échappée du mythe hors de la dialectique se répète l'échappée du mythe hors de l'âme de Platon. Mais, alors même que joue la dialectique, l'entretien se dérobe. Au lieu de Socrate et d'Agathon discourent maintenant Socrate et Diotime. Flottons-nous ? Encore à l'instant on nous enseignait qu'entre des propositions contraires il y avait un intermédiaire, ainsi entre le beau et le laid, entre le savoir et le non-savoir, également entre le mortel et le divin. Et nous voilà au milieu d'une doctrine du « démonique » ! Où sommes-nous ? Sans le remarquer, partant du règne de la dialectique nous avons pénétré dans le règne de l'âme : le mythe est prêt à nous recevoir.

Désormais la prêtresse dirige. Elle initie, mais en faisant des remontrances, avec une brusquerie et une supercherie singulières. Le mythe est flottement. Dans les initiations s'élançait l'ironie. Comment le sérieux pourrait-il d'ailleurs s'exposer ? « Et pourtant, tous disent qu'Êrôs est un grand dieu ! — Tous ? — Oui, tous. Alors elle se mit à rire : Comment donc peuvent-ils dire cela, eux qui, dans l'ensemble, ne le tiennent pas pour un dieu ? — Qui, eux ? — D'abord toi, ensuite moi... »

Même s'il n'existe pas de cosmos spatial dans lequel l'âme prendrait figure, comme dans le Phèdre, le Phédon ou la République, pas de haut ni de bas, de ciel, de monde souterrain ni de terre, il y a néanmoins une connexion et un univers de puissances : dieux, hommes et démons. Avec le démonique, on accède à ce qui saisit l'âme de façon magique : l'« irrationnel ». Le démonique se tient dans l'intervalle entre dieu et homme, interprétant et transmettant pour les dieux ce qui vient des hommes, pour les hommes ce qui vient des dieux : prière et sacrifice des hommes, prescription et faveur des dieux. Tandis qu'il s'avance entre les deux, ces derniers forment une unique totalité et l'univers est relié à lui-même. Quels que soient la mantique, le savoir du sacrifice, l'initiation, l'ensorcellement, tous ils courent leur chemin à travers le démonique. Car le dieu n'est pas commun aux hommes... Seul celui qui s'y entend en démonique est un homme « démonique » (un grand homme, un homme hors norme), dans tous les autres arts le savoir ne produit que des hommes vulgaires. Il existe beaucoup de démons de cette sorte, l'un d'entre eux est Érôs.

Qu'est-ce que le démonique ? Si chez Homère les dénominations de « dieu » et de « démon » s'appliquent aux mêmes êtres, sans distinction, cela ne signifie pas pour autant qu'on ne dispose d'aucune distinction, mais plus exactement que deux anciennes espèces se fondent en une seule. Le champ de signification des deux termes ressemble à deux cercles qui se chevaucheraient sans pour cela se superposer.

Il en est ainsi des adjectifs « divin » et « démonique ». Homère lui-même ne pourra plus jamais substituer l'un à l'autre. Le premier désigne toujours le divin en tant qu'il est souverain, le second en tant qu'il est efficient, le premier désigne toujours ce qui est formé, le second ce qui est informe, insaisissable, dans les nuances et les degrés les plus divers, jusque dans les discours. Si une démonologie faite dans les règles n'apparaît que dans le Banquet, avant l'époque de Platon il a bien dû y avoir quand même pareille chose, au moins sous la forme de rudiments, ne serait-ce que les eschatologies de l'orphisme. Il existe un savoir particulier du démonique, manifestement secret, autrement Platon ne pourrait pas l'interpréter et l'animer. Seul celui qui possède ce savoir peut réussir à faire des sacrifices, à pratiquer des ensorcellements, etc. En effet, le savoir des esprits est pouvoir sur les esprits. Ainsi la fin du poème d'Empédocle fait-elle référence à un tel savoir, lorsque la magie fait irruption dans l'explication de la nature. Et les ancêtres des esprits élémentaires plus tardifs ne s'y cachent-ils pas aussi déjà ? Diotime elle-même détient un tel savoir et, grâce à lui, elle a obtenu pour les Athéniens que la peste soit retardée. Toutefois, c'est seulement grâce à Platon que la magie se fait mythe et la doctrine expression : une autre magie s'échappe de l'âme, qui se livre à son jeu avec la magie traditionnelle.

À côté de la tension entre le mortel et l'éternel s'avance une autre tension : entre l'exaltation et l'indigence, entre Abondance (expédient) et Pauvreté. Au milieu du Banquet comme du discours de Diotime

se tient une légende sur la naissance d'Érôs — un « mythe », si l'on se réfère à sa forme littéraire — qui ressemble à l'histoire instructive du sophiste Prodicos à propos d'Héraclès à la croisée des chemins. Et pourtant, quel changement ! L'aspect instructif a disparu. Apparaît une fois encore la manière dont la nouvelle âme, partant du conte-mythe, se fabrique son propre mythe.

« Mais qui est le père d'Érôs, qui est sa mère ? »
« Le jour de la naissance d'Aphrodite les dieux firent tous une grande fête. Il y avait également le fils de Métis, Abondance. Quand les dieux eurent pris leur repas, Pauvreté arriva en mendiant — on s'en donnait en effet à cœur joie — et parvint à la porte. Abondance, ivre de nectar — car alors il n'y avait pas de vin —, alla dans le jardin de Zeus et sombra dans un profond sommeil. Aussi Pauvreté, dépourvue qu'elle était, se proposa-t-elle d'employer la ruse pour concevoir un enfant avec Abondance. Elle s'allongea à ses côtés et conçut Érôs. C'est la raison pour laquelle Érôs est le serviteur et le suivant d'Aphrodite, engendré lors de la fête de sa naissance, et c'est pourquoi, dès sa naissance, il est amoureux du Beau, en proportion de la beauté d'Aphrodite. En tant qu'enfant d'Abondance et de Pauvreté, il a néanmoins ce destin : il est toujours pauvre et nullement, comme le croient la plupart, délicat et beau ; il est hirsute et rude, c'est un va-nu-pieds sans toit, un dormeur à la belle étoile sans lit, qui couche sur des chemins et devant des portes. Toujours enfant de sa mère : le manque ne cède point de son côté. Mais fils de son

père, il songe et aspire au Beau, au Bien, il est courageux, résolu, ardent, puissant chasseur, plein de coups et de ruses, il est soif et source de discernement, ami dévoué pour la vie à la sagesse — c'est un dangereux séducteur, ensorceleur et sophiste. Et il n'est ni mortel ni immortel : tantôt il est en fleur et vit, lorsqu'il est dans l'abondance, tantôt il meurt le même jour pour s'éveiller encore à une vie nouvelle grâce à la force de la partie paternelle qu'il recèle. Mais toute l'abondance qui se déverse en lui s'écoule constamment. Érôs n'est ni pauvre ni riche : entre savoir et non-savoir, il demeure au milieu. Ainsi donc, aucun dieu, aucun sage ne philosophe, car il possède la sagesse ; aucun insensé ne philosophe, car il croit la posséder. Mais où demeurent en ce cas les philosophes ? Tour d'adresse : ils se tiennent entre les deux, au milieu, comme Érôs, justement. Si rien n'est plus beau que la sagesse et si Érôs est amour du Beau, il faut bien pourtant qu'il soit aussi philosophe et qu'à ce titre il tienne le milieu entre sages et insensés. »

Revient un jeu de la dialectique, pour continuer à jouer le mythe dans des concepts. Car l'ultime intensification est encore à venir : la révélation proprement dite s'amorce avec la progression des états d'Érôs jusqu'à leurs effets, naissance et engendrement. On parcourt de nouveau une totalité : pulsion et esprit, nature et homme, vie et arts, âme et État, mortel et éternel. Ce que Phèdre et Éryximaque, Pausanias, Agathon et Aristophane, saisirent, ce fut l'enveloppe. Ici apparaît le cœur : Érôs comme force créatrice qui agit en traversant toute chose. Mais, une

fois de plus, il convient de prendre cela davantage pour une expression, que pour une doctrine.

Érôs — cela apparaît à présent — n'était absolument pas amour du Beau, mais amour de la naissance et de l'engendrement dans la beauté. Il est même effort vers le Bien. Et pourquoi la naissance ? Parce qu'elle seule est l'éternel, l'immortel, alors que le mortel est en partage. Le corps et l'âme de l'homme sont gros en effet et, lorsqu'elle arrive à terme, la nature aspire à accoucher. Mais accoucher, elle ne le peut que dans la beauté, pas dans la laideur. Et cela a quelque chose de divin, dans les mortels il y a quelque chose d'immortel : la naissance et l'engendrement. Toutes les créatures accouchent dans la douleur, dans une attente pleine de tourments. Sacrifice et don de soi que la naissance ! Sacrifice que d'élever sa progéniture ! C'est ce qui fait que le mortel s'efforce à l'immortalité, mais dans un renouvellement et une naissance. Et il en est du corps comme de l'âme : toute pensée et tout effort, toute invention et toute composition poétique, tout ce à quoi l'esprit aspire est à son tour un éternel dépouillement, une éternelle perte. C'est de cette façon seulement que le mortel a part à l'immortel. Cependant, ceux qui portent le fruit avec leur corps se tournent plutôt vers les femmes et servent ainsi Érôs pour s'assurer, à travers des enfants, l'immortalité, la renommée et une félicité éternelle. À ceux qui portent le fruit avec leur âme — car il existe aussi des êtres ainsi faits que leur âme, plus que leur corps donc, est grosse de ce qu'il revient à l'âme d'enfanter et de porter — que leur revient-il ?

L'intelligence et la vertu, quelle qu'elle soit. Des porteurs de cette espèce, tous les poètes, tous les inventeurs le sont, mais l'intelligence réside au plus haut point dans l'agencement des États et des cités et cette intelligence prend alors pour nom sôphrosunè et dikaiosunè. Quand l'un de ces hommes est gros dès sa jeunesse et que, selon l'âme, il est un « être divin », quand, l'âge venu, il aspire à la naissance et à l'engendrement, assurément il cherche partout une belle chose en laquelle engendrer, car en une chose laide il ne le pourrait jamais. Les beaux corps lui sont plus chers que les laids et malgré cela, s'il rencontre une belle âme, une âme bien faite, sa joie des deux est grande. Afflue alors en lui la parole sur la vertu, les manières et la vocation de l'homme noble : il prétend éduquer. Car la communauté et le contact avec la beauté amènent enfin à maturité le fruit dont il était gros depuis longtemps ; de près comme de loin, il garde le souvenir de l'ami et, de concert avec lui, il élève l'être engendré. Leur communauté est beaucoup plus étroite, leur amitié beaucoup plus forte qu'entre un homme et une femme, puisque leurs enfants sont bien plus beaux et immortels.

Mais l'ultime initiation conduit encore plus haut. Qui prétend l'atteindre doit il est vrai commencer par le beau corps, il doit se consacrer entièrement à un unique beau corps, pour engendrer avec l'âme ; il ne faut pourtant pas qu'il en reste là, il doit progresser jusqu'à l'essence uniforme, il faut qu'il trouve le Beau lui-même dans tout ce qui est beau, ensuite il lui faut reconnaître que la beauté de l'âme est davantage que

la beauté du corps, il doit apprendre à aimer une âme noble, même dans un corps dont la fleur est chétive, et il doit lui être dévoué afin d'engendrer avec elle des pensées qui ennoblissent les jeunes hommes ; s'élevant de degré en degré, il lui faut alors reconnaître tout ce qu'il y a de beau dans les coutumes et les lois, puis contempler le Beau dans les sciences — un nouvel et prodigieux océan de beauté limpide — pour finalement s'élancer vers la source originelle de toute beauté, vers l'Idée.

Ils ont tous loué le dieu, lorsque la porte de la cour vibre sous des coups bruyants, dus semble-t-il à une bande de bambocheurs. On ouvre et au milieu d'un kommos, Alcibiade entre brusquement, ivre et soutenu par une joueuse de flûte. Il vient pour couronner des bandelettes de sa tête la tête d'Agathon. Alors il aperçoit Socrate, le couronne également et, au lieu d'un discours sur Érôs, tient maintenant un discours sur Socrate — par « vengeance », à cause de sa « jalousie » — un « éloge pour rire » — ce rire à la suite duquel commence le sérieux et qui égale un incipit *tragoedia* dissimulé. Désormais les discours se font acte, Érôs se fait drame et Socrate et Alcibiade deviennent les deux pontes de ce drame. La puissance de l'élément démonique dont est issu Érôs prend possession des lieux. Le démonique parcourt encore une fois tous les degrés, mais désormais dans le contact des deux âmes elles-mêmes, par la magie de l'attraction et de la répulsion, en trouvant, en cherchant et en saisissant, mais sans pouvoir retenir.

« Socrate que voici n'est-il pas un Silène ? Un Marsyas au nez camus ? Combien m'ensorcelle son jeu de flûte ! Combien me séduit sa parole ! Combien me déconcerte et m'ébranle son discours preneur d'âmes ! Le cœur me bat, les larmes me coulent, plus violemment en effet que dans la danse des Corybantes. Ce que Périclès lui-même ne peut sur moi, ce Marsyas le peut ! Que de fois j'ai fui le chant des sirènes — si je lui prêtais oreille, ma vie me semblerait vaine. Et jamais je ne pourrais résister. Ce que personne ne croira de moi : devant lui j'ai honte. Alors je l'évite, je cherche à lui échapper et je souhaite souvent qu'il soit mort... Si ce joueur de flûte peut vous sembler faire la chasse aux beaux jeunes gens, aucun d'entre vous ne le connaît, moi seul j'ai vu à l'intérieur de lui : il est plein de morgue, plein de dédain pour tout ce que l'on tient en haute estime, beauté, jeunesse, honneur, toute sa chasse de ces choses n'est qu'ironie. Comme dans les statuettes de Silènes qui recèlent des images de dieux, en lui tout est divin, doré et merveilleux. Dès l'instant où je reconnus cela, je le suivis, je cherchai à me l'approprier, à le suborner. De telle sorte que je congédiais mon pédagogue lorsque je parlais avec lui, je restais souvent seul avec lui, le conviais fréquemment à des banquets, luttais avec lui, le poursuivais de mes assiduités, comme si j'étais l'amant, lui l'aimé... »

Après les discours sur Érôs, c'est Érôs en personne qui prend la parole, le fils d'Abondance et de Pauvreté. Pourtant l'Érôs héroïque que Phèdre avait au départ loué commence à parler : De même que l'aimé sauve

l'amant dans le combat et soigne le blessé, de même qu'Achille sauve et soigne Patrocle — comme sur la coupe de Sosias, à Berlin — de même Socrate et Alcibiade se combattent et se sauvent l'un l'autre. La fin se courbe vers le commencement. Mais Socrate surpasse encore Achille, il n'est comparable à personne, si ce n'est à Marsyas et au Silène...

Le discours d'Alcibiade est le dernier. Moqueries à propos de la nouvelle jalousie d'Alcibiade, dans le coup d'œil qu'Agathon jette du côté de Socrate... Arrivée d'un essaim de nouveaux convives... Début d'une beuverie sauvage... La seule chose dont se souvienne encore le narrateur : lorsqu'il s'éveille au petit matin, tout semble endormi alentour, seuls Agathon, Socrate et Aristophane s'entretiennent. Voici pourtant tout ce qu'il est capable de saisir : Socrate démontre que le véritable tragique est aussi le véritable comique, et inversement.

Les rôles d'amant et d'aimé ont été intervertis. Alcibiade, couronné, saoul, aux prises avec le démon de l'ivresse, titubant dans la surabondance : l'indigent. Socrate, l'énigmatique preneur d'âmes, le poursuivant et l'ensorceleur démonique de la jeunesse, l'étrange jaloux : l'inébranlable intermédiaire, l'être qui exauce divinement et qui est béni d'Érôs. Pourtant son double Érôs reste un combat, celui de deux puissances qui s'attirent éternellement et éternellement se séparent : là la puissance démonique de la vie possédée d'elle-même, dans la beauté de sa prodigalité passionnée, affamée de possessions, ici la discipline salvatrice de l'esprit, pour l'amour de l'éternellement bon, dans la

beauté de sa rigueur. Mais n'est-ce que de la rigueur ? Ou bien est-ce également la démonie de l'esprit, la sirène esprit contre la démonie de la vie ? En Socrate foisonnent les deux : il est à lui seul l'échelle de valeurs en entier !

Si Agathon est un mythe, combien plus encore l'est Alcibiade ! Là encore nous donnons la préférence à l'interprétation mythique plutôt qu'à l'interprétation psychologique. Alcibiade, à savoir : l'unique être essentiel, l'unique égal qui subsiste à côté de Socrate. Seuls eux deux, uniques « êtres démoniques », se pressentent l'un l'autre — la force saisit la force — et se perdent l'un l'autre à travers cette reconnaissance même. Ce qui est saisissant en Alcibiade, ce n'est pas tant l'expérience de ce que l'homme veut le Bien et fait le Mal, ce n'est pas tant le spectacle quotidien de la défaillance, que bien plutôt le jeu contraire de la séparation et de la réunion, le tragique de l'infranchissable qui est inné à Érôs, au démon, et qui se développe ici dans la lutte de deux âmes — lutte qui entretient le même rapport à la légende de la naissance que les scènes de combat des métopes à la naissance des dieux, sur le tympan.

Le Banquet est la glorification dionysienne, en même temps que le kommos et que le pressentiment de la tragédie d'Érôs, ce fils de Pauvreté et d'Abondance qui jamais ne trouve satisfaction, jamais ne s'apaisera ni dans une beauté prochaine, ni dans une très haute beauté, parce que — nous dirions que l'infini ne se dissout pas dans le fini —, comme le déclare le Grec, il reste l'éternel intermédiaire entre les dieux et les

hommes.

ESCHATOLOGIES DE LA MATURITÉ

Le mythe apparaît dans le plus poétique accomplissement de sa possibilité de forme, là où le dialecticien, l'être suprasensible qui cherche la vérité dans les formes pures, s'engage en ce qu'il y a de toujours plus haut, plus pur, plus éloigné des sens, pour soudain s'échapper de la voie étroite et escarpée, dans de nouveaux mondes d'une coloration merveilleuse et d'une spatialité insoupçonnée, là où espace et temps se font images de l'éternel, là où le dialecticien se change en fabricant d'images du monde. Comme le démiurge dans le mythe de la création du monde du *Timée*, dans Platon lui-même le « démiurge » produit des mondes mythiques, d'après le modèle éternel. Contemplation et production s'équilibrent. Cependant, le démiurge ne peut engendrer que dans la matière, dans le sensible, c'est-à-dire dans ce qui est imagé.

Nous allons comparer les mythes eschatologiques de trois dialogues, nés chez Platon dans la période de maturité, au sommet de son œuvre — les mythes du *Phèdre*, du *Phédon* et de la *République* —, afin de nous questionner sur la puissance formatrice qui approvisionne en mythes chacune de ces œuvres.

1. *Phèdre*

Le même rythme que dans la succession des discours du Banquet se répète dans la première partie du Phèdre, seulement plus brusque, plus saccadé. Les forces qui se rencontrent sont pour une bonne part devenues plus intraitables. À cet égard, le Phèdre est œuvre plus tardive.

Si le Phèdre est également une glorification d'Érôs, combien pourtant les mythes sont différents ! Et pas seulement les mythes : chaque mythe jaillit d'un saisissement qui lui est spécifique. L'Érôs du Banquet se résolvait en un acte d'engendrement. Le symbole de l'engendrement se tenait en son milieu, annoncé dans le mythe d'Aristophane, venant en couronnement dans la légende de la naissance d'Érôs, et à titre d'interprétation et de révélation de tous les règnes dans les initiations de Diotime. L'engendrement du Banquet a la même signification que l'aile du Phèdre. Le transport est autre, comme l'heure est autre : le transport du « délire divin » dans la chaleur de midi, à l'endroit des Nymphes.

Toutefois, là encore on aurait du mal à comprendre le mythe du Phèdre si l'on avançait en lui sans être préparé. Et quelle préparation cela nécessite, avant que d'être aussi avancé ! Combien d'échelons du mythique ne faut-il pas là encore gravir !

Le Phèdre aussi est une joute entre paires de discours et le muthos désigne la pièce d'apparat du discours, par laquelle Socrate l'emporte sur Lysias. Bien plus, le discours même est pourvu d'une introduction et d'un habillement qui détournent cette œuvre entière — qui a deux visages et joue double

jeu, et dont la rivalité est feinte et volontaire — de ce qui se passe entre deux âmes, sur la première scène : il devient jeu dans le jeu, ou combat dans lequel assiste, en guise de spectateur, le combat des âmes elles-mêmes. L'habillement (pour employer ce mot) stylise ce qui suit comme partie d'une narration érotique. Que l'on compare :

Dans la ville de Thespis en Béotie vivait jadis un jeune garçon, nommé Narcisse, qui était beau au-delà de toute mesure. Bon nombre de prétendants l'aimaient, et qui pourtant était un contempteur d'Érôs et des amants. Alors que tous les autres prétendants abandonnaient leur demande, seul Ameinias ne renonça pas à ses prières. Et lorsque le jeune garçon continua de le repousser et lui envoya un glaive, il l'utilisa pour se tuer, implorant le dieu de le venger.
Conon via Photius

Il était une fois un jeune garçon, plus exactement un jeune homme, qui était beau au-delà de toute mesure. Bon nombre de prétendants l'aimaient, toutefois l'un d'entre eux possédait le don de la parole insinuante. S'il l'aimait, certes, comme tout un chacun, il sollicita le jeune garçon de manière pressante en lui déclarant qu'il ne l'aimait pas. Et un jour, alors qu'il le priait de l'exaucer, il chercha ainsi à le persuader que la préférence revenait de droit à celui qui n'aime pas, plutôt qu'à celui qui aime.

Platon - Phèdre

Le muthos est là encore une forme de ce qui est indirect, une forme des grâces de l'Érôs platonicien. L'appel aux Muses du début rappelle celui que l'on trouve dans la poésie. Mais l'art oratoire, dans le style de l'époque, le calcul psychologique en vue du blasphème d'Érôs s'intensifient toujours plus sévèrement ; on est conduit de plus en plus loin des Muses, dans l'impasse des raisons présomptueuses, la disposition de l'amant pour l'amour se fait disposition des loups pour les brebis. Plus d'une fois, le maître demande à pouvoir s'interrompre mais, par magie, le jeune homme reste suspendu à la bouche dissimulée. L'ironie aussi est une force ; la force supérieure rejette d'abord hors de soi la négation et le « blasphème », avant de commencer elle-même à parler. Le tronc tendu doit être courbé de plus en plus fortement, jusqu'à ce qu'il se détende avec puissance ; les eaux doivent d'abord être contenues, avant de rompre les digues — les digues du style, de la convention, du plaisant trait d'esprit et finalement la digue la plus forte : la propre crainte de montrer ce qui se presse à l'intérieur. Pour que l'hymne retentisse, il faut d'abord que le blasphème soit prononcé.

La gloire du chant de gloire aime se chanter elle-même, tout comme ici le « délire divin ». De grandes choses, on n'en dit que dans un tel délire. Le divin doit venir de lui-même, il n'y a rien qui puisse le faire venir. Seuls l'heure de midi et le blasphème excusent ce qui désormais se déchaîne — ce qui se déchaîne dans la

langue de la prose développée, au milieu de l'Athènes sans mythe du IV^e siècle, au milieu de la littérature dont Lysias et Isocrate sont les souverains : une nouvelle forme d'hymne !

Pourtant, l'ironie ne veut toujours pas céder et même, c'est seulement maintenant que l'opposition des deux pôles — de l'âme et du mot, du sérieux et du jeu, de celui qui est transporté et de celui qui reste conscient — s'intensifie jusqu'à sa suprême tension. Les étymologies en sont le signe. Il y a bien un discours étymologique qui se prend au sérieux, mais pas chez Platon. Le saisissement discourt d'abord en une sorte de non-sens fleuri. Littérairement, considéré de l'extérieur, l'invocation des anciens logothètes est à peu près semblable et se trouve en introduction à peu près à la même place que, dans la bouche de Protagoras, la déduction à partir d'un lointain passé d'une sophistique cachée. Mais ce qui là était étranger — ou apparaissait comme étranger — ici se fait propre : nouvelle manière de rompre. Car en elle-même, la prose soutenue est déjà une sorte de rupture. Rien d'étonnant à ce que là où elle apparaît pour la première fois, c'est-à-dire là où elle apparaît comme le signe d'une nouvelle puissance mythique — qui transperce les barrières d'une première et nouvelle prose du monde, propre au siècle classico-prosaïque de l'Attique —, rien d'étonnant à ce qu'elle y adopte la forme d'un combat. Ce combat ne peut être comparé à rien, si ce n'est à la résistance de l'homme contre le dieu qui commence à parler à travers lui. L'ironie du trait d'esprit devient ironie de l'âme : elle se fait

réceptacle de l'enthousiasmos.

«... Et si nous voulions parler de la Sibylle et de tous les autres qui, pleins d'un délire divin, ont prédit beaucoup de choses à beaucoup de gens et ont conduit sur le droit chemin, nous nous attarderions à ce qui est bien trop évident. Voici pourtant qui pourrait témoigner en notre faveur : les anciens logothètes eux-mêmes ne virent dans le délire ni un outrage, ni un déshonneur. Sinon comment auraient-ils pu nommer le plus noble des arts, la connaissance de l'avenir, en le mêlant à ce même mot, manikè ? À partir du moment où il est attribué par la faveur des dieux, ils devaient sans doute, pour le nommer ainsi, y trouver quelque chose de bien. Seulement, les hommes de cette époque-ci, dépourvus de goût qu'ils sont, ont formé le mot mantikè en insérant un t. Mais les Anciens n'ont-ils pas également nommé oïonoistikè la susdite connaissance de l'avenir, pratiquée au moyen des oiseaux et autres signes, puisque à travers l'opinion humaine (oièsis) elle génère du sens (nous) et fournit des informations ? Ce qu'à leur tour les Modernes, faisant étalage de l'oméga, nomment oiônistikè. Pourtant, si l'on compare le mot au mot et ainsi l'effet à l'effet, la mantique surpasse d'autant, en force et en dignité, l'interprétation du vol des oiseaux ; si l'on en croit le témoignage des Anciens, il en va de même du délire, qui surpasse le bon sens : ce qui vient du dieu surpasse ce qui vient des hommes. »

Au prologue chatoyant succède — nous ne savons pas s'il s'agit encore de chatoiement, ni même s'il s'agit d'un chatoiement en de plus pures couleurs — la

preuve de l'éternité de l'âme : « une preuve incroyable aux yeux des personnes sensées, mais vraisemblable aux yeux des sages ». Ici déjà, le mythe s'étend au cosmos ; bien qu'il ne séjourne pas dans la totalité du monde, le ton en lequel il retentit est néanmoins cosmique. C'est en effet sur ce même ton que les cosmologistes anciens, issus de l'époque d'Anaximandre, avaient parlé du « commencement » (archè) et de la fin (teleutè) des choses, de l'absence de commencement du commencement, de l'éternité du mouvement, de l'immortalité de l'illimité et du lien entre devenir et dépérissement. Dans la traduction l'expression se fait à maintes reprises regretter ; l'absence d'article, le manque de copule, la forme prédicative des propositions, finalement la forme démonstrative dans son ensemble, tout cela est trop peu visible dans la spécificité du style. Certaines propositions de Mélissos peuvent néanmoins illustrer cet ancien ton. En effet, ce ton semble à tel point donné conjointement au problème du diakosmos que l'Éléate tardif lui-même, quelle que soit la manière dont Anaximandre et ses successeurs avaient parlé du « commencement », s'y raccroche.

Platon

Tout ce qui est âme est	Mélissos
immortel. Car ce qui	
éternellement est en	Éternellement fut ce qui
mouvement est immortel.	fut, et éternellement il
Mais pour ce qui meut sera.	Car s'il est

autre chose ou est mû par autre chose, avec la cessation du mouvement advient la cessation de la vie. C'est pourquoi seul ce qui se meut par soi sans jamais s'abandonner soi-même continue toujours à se mouvoir, et de tout autre mouvement il est même la source et le commencement.

Mais le commencement est inengendré. En effet, à partir du commencement doit nécessairement advenir tout ce qui alors advient : seul le commencement lui-même n'advient à partir d'aucune autre chose. Car si le commencement advenait à partir d'autre chose, cette autre chose n'advierait pas à partir du commencement. Or comme le commencement est inengendré, il faut

engendré, nécessairement il ne fut rien, avant de devenir... Or puisqu'il n'est pas engendré, il est, il fut et sera dans l'éternité, et n'a ni commencement ni fin... Car s'il était engendré, il aurait un commencement : il aurait un jour commencé avec le devenir ; et une fin : il aurait un jour cessé avec le devenir. Mais puisqu'il n'a ni commencé ni fini et que toujours il fut et sera : il n'a ni commencement ni fin. En effet, jamais ne peut être éternel ce qui n'est pas entièrement être (= existence)... Ainsi est-il éternel, infini, unique et absolument semblable à soi. Et il ne peut pas dépérir, devenir plus grand ou se modifier... Car s'il se modifiait l'étant ne pourrait jamais plus être semblable, il faudrait

également qu'il soit que dépérísse l'étant
impérissable. En effet si précédent et qu'advienne
le commencement le non-étant.
dépérit, lui-même
n'advient pas à partir
d'autre chose et cette
autre chose n'advient pas
à partir de lui-même :
aussi vrai qu'à partir du
commencement tout doit
advenir. Ainsi est
commencement (principe)
du mouvement ce qui se
meut par soi. Et ceci ne
peut ni dépérir, ni venir à
l'être, ou bien la totalité
du monde, la totalité du
devenir s'effondrerait et
s'arrêterait et n'aurait ni
de quoi revenir à la vie, ni
de mouvement.

La preuve rattache l'éternité de l'âme à l'éternité du
cosmos ; la sublimité de l'essence du monde s'y est
entremêlée. Mais la « comparaison » ne fait que
révéler davantage la manière dont cette liaison
s'exerce, en l'âme même, à titre d'effort et d'élévation
: « C'est assez sur l'immortalité de l'âme ; mais sur sa
forme, voici ce qu'il faut dire : de quelle nature elle est
en vérité, cela exige une longue, voire une divine

explication ; cependant à quoi elle ressemble, cela peut se dire plus brièvement et d'une manière humaine. » L'âme ressemble à un tout homogène qui se présente comme un attelage ailé à deux chevaux, accompagné d'un cocher. Les attelages des dieux sont de sang tout à fait noble, les autres sont mélangés : le cocher tient les rênes mais l'un de ses chevaux est bon, l'autre mauvais. Ainsi donc notre commandement est-il pénible et difficile (les catégories du pur et du mélangé, catégories de l'âme et du mythe, reviennent dans les mythes du Politique, du Critias et du Timée). Voici pourtant quelle est la différence entre le vivant divin et le vivant mortel : l'âme entière prend tout ce qui est inanimé sous sa garde, elle a vie et mouvement dans le cosmos entier mais ses formes particulières varient. Lorsqu'elle possède la force parfaite de l'aile, elle tournoie dans le ciel en ordonnant le monde, tel un astre. Lorsqu'elle perd son plumage, elle s'effondre et chute, jusqu'à ce qu'elle saisisse quelque chose de ferme en lequel elle trouve refuge, un corps de terre ; grâce à la force de l'âme, ce dernier semble alors se mouvoir par soi. La totalité que forme l'âme et le corps se nomme désormais être vivant, doté de l'attribut de mortalité.

L'âme du monde du Timée semble s'annoncer, bien que son expression soit autre : chute et vol, flottement et paralysie... Qui n'est pas convaincu par le mythe (en tant que c'est un mythe), qui ne reconnaît pas d'emblée que c'est l'âme, que c'est ce qui alors s'élance et s'effondre, peut faire ce qu'il veut d'une théorie sur l'âme, théorie qu'il pourra extraire du

mythe.

Suit l'histoire de la chute des âmes, du ciel sur la terre : l'explication du désir de l'âme, attachée à un corps, pour l'origine.

« La force et l'essence de l'aile sont de rendre léger ce qui est pesant et de l'élever jusqu'au lieu où vivent les dieux. Parmi tout ce qui est corporel, c'est elle qui s'approche le plus du divin. Or le divin est beau, sage, bon et toute chose semblable. De lui émanent avant tout la nourriture et la force qui profitent au plumage de l'âme ; de l'opposé, laid et lourd, émanent le dépérissement et la mort. Mais voici celui qui, grand roi du ciel sur son attelage ailé, ordonnateur et gouverneur de toute chose, conduit le cortège : Zeus. Le suit l'armée des dieux et des démons, divisée en onze sections. Seule Hestia (en langage non mythique : la Terre) reste dans la demeure des dieux. Quant aux autres, tous ces dieux chefs de file — au nombre de douze — auxquels l'ordre en a été donné, chacun commande depuis le lieu qui lui a été assigné. Lorsque la race des dieux s'éloigne, pleine de majesté, on voit alors bon nombre de routes bienheureuses, on assiste alors à de multiples scènes bienheureuses dans le ciel. Chacun s'acquitte de sa tâche et celui qui toujours le veut et le peut est autorisé à suivre. L'envie reste en effet exclue de la ronde des dieux. Ils reviennent cependant pour festoyer et s'alimenter, en grimpant jusqu'à la dernière hauteur, sous la voûte du ciel : alors les chevaux des dieux progressent bien, avec facilité, dans le sûr équilibre d'une marche aisée à conduire. Les autres ont de la peine car le cheval du

mal, pesant jusqu'à terre, tire vers le bas celui des cochers qui a négligé son éducation. L'âme doit alors endurer une grave détresse et une rude lutte. Les âmes dites immortelles, quand elles atteignent la limite du ciel, la traversent et tiennent sur le dos du ciel. Et dans cette position même, pirouettant avec la voûte, elles contemplent ce qui est au-delà du ciel. Mais louer comme il convient ce lieu supracéleste, aucun poète sur la terre ne s'y est élevé ni ne s'y élèvera. Voici pourtant ce qui en est — car ce qui est vrai, il faut oser le dire, surtout là où il en va de la vérité : l'essence dénuée de couleur et de forme, intangible, l'essence que seul le pilote, l'esprit, peut contempler l'essence qui déploie là véritablement son être, enveloppée d'un savoir vrai, c'est elle qui habite en ce lieu. Mais l'esprit divin, qui se nourrit de savoir pur et de raison, ou celle des âmes qui toujours est apte et prête à recevoir ce dont les âmes ont besoin, après avoir encore contemplé un moment l'essence, se réjouit, se nourrit de la contemplation de la vérité et en jouit jusqu'à ce que la révolution accomplisse son cycle. Pendant ce temps elle voit la justice en soi, la prudence, la connaissance, non pas celle qui est entachée de devenir ou qui change quand elle s'applique à ce qui change — comme ce que nous nommons l'étant —, mais la connaissance au sein de l'essence qui déploie son être. Et lorsque l'âme a contemplé ceci et tout étant au sein de l'essentiel, lorsqu'elle s'en est rassasiée, elle plonge de nouveau sous le ciel et rentre chez elle ; le cocher conduit les chevaux à la mangeoire, il leur jette de l'ambrosie et abreuve l'âme

de nectar. Telle est la vie des dieux. Mais celle des autres âmes qui suit le dieu et lui ressemble de la manière la plus pure est capable, il est vrai, avec la tête du cocher, de s'élever dans l'espace au-delà, de sorte qu'elle tournoie, soulevée avec la révolution circulaire ; pourtant, poussée par les chevaux, elle distingue à peine, et avec difficulté, l'essence. D'autres, tantôt plongent vers le ciel, tantôt tombent de nouveau à la renverse et par intermittence, entraînées par les chevaux, tantôt parviennent à contempler, tantôt n'y parviennent plus. Les autres aussi se talonnent bien toutes, mais dénuées de force, semblables aux noyés sous la surface, elles vagabondent, se foulent aux pieds et se bousculent, chacune cherchant à obtenir la préséance. C'est alors un intense tumulte, un combat et de la sueur, beaucoup de sabots boiteux par la faute des cochers, beaucoup d'ailes brisées. Blessées et souffrantes, frustrées de leur contemplation de l'être, elles rentrent chez elles et se nourrissent de la pâture de l'opinion. Telle est cependant la raison pour laquelle elles se pressent toutes en direction du champ de la vérité : la nourriture appropriée à ce qu'il y a de meilleur en l'âme vient de ce pâturage ; ce qui élève l'âme, l'aile en a besoin comme nourriture... »

Le mythe de la chute des âmes se drape dorénavant dans l'ancien vêtement orphique de la doctrine de la migration des âmes. Dans des périodes de dix mille ans, les âmes viennent au même lieu de l'origine afin de recommencer un voyage de dix mille ans, à travers un corps animal et humain. Mais dans le mythe lui-même, Platon n'a pas simplement enseigné la

migration des âmes. L'essentiel n'est pas le voyage, mais la chute et l'ascension ; l'essentiel n'est pas le rang hiérarchique des genres de vie en raison de la pureté religieuse, mais leur gradation en raison de la force de l'aile ou du pesant cortège. Le jeu avec l'aile serpente à travers le monde orphique. Il retient le mythe dans le flottement d'une ironie indispensable à l'enthousiasme. L'« oubli », à la fois platonicien et orphique, lèthè, est aussi perte de l'aile. Lorsque l'âme n'est plus capable de suivre le cortège des dieux, lorsqu'elle admet l'oubli et le mal et que son poids devient trop lourd, lorsque, déplumée, elle tombe à terre : lors de sa première naissance corporelle, et chaque fois en raison de ce qu'elle a contemplé de supraterrrestre elle devient alors un ami de la sagesse (un philosophe), des Muses ou d'Érôs, en deuxième position un roi, un chef d'armée et un juste homme d'État, en troisième lieu un politique, un administrateur ou un homme d'affaires, quatrième un homme de gymnase, athlète ou médecin, cinquième un voyant ou un prêtre d'initiations, sixième un poète ou autre artiste imitateur, septième un artisan, huitième un sophiste ou un démagogue, neuvième un tyran. Mais, ailée, elle ne l'est plus avant que dix mille ans se soient écoulés. Seuls les véritables philosophes et les sectateurs philosophiques d'Érôs brisent cette loi du temps. Après chaque vie terrestre, un tribunal rend son jugement : ceux qui n'ont pas soutenu l'épreuve vont sous la terre, ceux qui ont fait leur preuve montent en flottant, soulevés par Dikè, en un lieu déterminé du ciel. Dans les nouveaux

choix et répartitions des êtres sans vie, l'âme d'un homme tantôt va dans un corps de bête, tantôt va de nouveau d'un corps de bête dans la vie d'un homme. Mais ne vient jamais dans un corps humain ce qui n'a pas un jour contemplé la vérité, car l'homme a pour tâche de connaître l'Idée : « réminiscence » de ce que l'âme a vu, durant sa course avec le dieu. Pour cette raison, seul l'esprit du philosophe est véritablement « ailé » : il s'attarde toujours autant que faire se peut à la « réminiscence », là-haut. Un scandale pour la foule, qui ne saisit pas qu'il est un initié et qu'il est plein du dieu.

L'au-delà orphique, avant même que Platon n'écrive le Phèdre, s'était déjà répandu dans les grands mythes eschatologiques qui venaient en conclusion du Phédon et de la République. Ici ce monde orphique, d'un monde de la mort devient un monde de la vie suprême : la figure de l'espace et de l'éternité de l'enthousiasme. Du même coup, l'élément orphique se déplace de la fin au milieu. D'une eschatologie au sens strict, il ne peut plus guère être question. La croissance de l'aile, dans l'âme emplie du délire divin, est un développement de cette même force originelle qui avait autrefois appartenu à l'âme, tandis qu'elle tournoyait dans la ronde des dieux. L'au-delà orphique est là pour donner figure, dans le mythe, à la catégorie originelle. Comparé au Banquet, le mythe est devenu d'un degré plus agité, plus riche, plus spatial et à la fois plus déroutant, plus dense et plus décalé. Il a pour ainsi dire atteint sa forme baroque.

Trois espèces de délire divin furent distinguées : les

délires de la mantique, ou apolliniens, les délires cathartiques, ou dionysiaques, et les délires poétiques, ou musicaux. Or on trouve aussi l'explication de la quatrième espèce, le délire divin d'Èrôs : « Quand un homme aperçoit ici-bas la beauté et que des ailes lui poussent au souvenir de la beauté véritable ; quand il aimerait monter et, tel un oiseau au sol qui ne peut voler, contemple le ciel et dédaigne la terre, on l'accuse volontiers de n'avoir pas toute sa raison, alors même que son délire est de toutes les inspirations divines la plus noble et la meilleure, pour celui qu'elle saisit, comme pour l'aimé qui est pris en elle. Seul un tel amant mérite le nom de véritable "amoureux du Beau"... Qu'un tel être nouvellement initié et plein d'une ancienne vision voie un visage semblable aux dieux, l'image persistante et bien faite de la beauté ou la forme d'un corps, il commence alors par frissonner, il est comme traversé d'une ancienne frayeur ; il doit contempler et prier comme on contemple et prie un dieu et, si ne le retenait point la crainte de paraître complètement insensé, il sacrifierait devant son bien-aimé comme devant une idole, comme devant un dieu. Mais tandis qu'il contemple, sa contemplation se mue brusquement en sueur et en chaleur inaccoutumée. L'émanation de la beauté, rosée pour la croissance de l'aile, pénètre en effet en lui par les yeux, la chaleur qu'engendre cette intrusion fait fondre et ramollit la substance nourricière des ailes, le durcissement qui empêchait la germination et obstruait se rompt, les pousses et les tuyaux de toutes les plumes partent de la racine pour croître autour de l'âme entière — car

jadis aussi elle était tout emplumée... »

Les images se pressent et voguent les unes dans les autres, comme cela n'arrivera jamais plus. On s'est imaginé déceler des oppositions et on crut les expliquer par la répétition d'images déjà forgées. On trouva alors les images de l'aurige (logos) et des chevaux de l'âme (désir et courage), préalablement formées dans la République et différentes selon les lieux mais, là encore, il s'agit bien plus du déploiement du style mythique que d'un emprunt de motifs. C'est le style mythique qui ajuste déjà les images au sein de chaque proposition et qui, au total, produit ces glissement, mouvement circulaire et jeu de nuances chatoyants : de l'attelage à deux chevaux de l'âme à la ronde divine, de la ronde divine à la métempsychose, de la chute des âmes à la croissance des ailes et, de nouveau, de la croissance des ailes à l'attelage de l'âme... Le mouvement même du délire divin prend finalement la forme d'un glissement, d'un flottement, d'une ascension, d'un redressement. Ce n'est pas le mythe qui enseigne le délire, c'est le délire qui enseigne le mythe.

2. Phédon

Le mythe du Phédon est également une mise en espace du mouvement de l'âme. Entre le Phédon et le Phèdre on retrouve les mêmes différences qu'entre leur mythe respectif. Dans le Phédon, logos et muthos, en tant que forces expressives, pôles opposés, constituent encore une unité scindée. Les mythes

s'enracinent bien dans la même âme mais l'âme de Platon, tout en restant identique, expérimente sa divinité sous des formes originelles différentes : dans la démesure et dans la clarification — ce sont les formes originelles de l'expérience grecque en général. Ce qu'elle a de suprasensible est en elle délié, aussi bien dans le « délire divin » que dans la mort consacrée. Du fait de cette opposition, le Banquet, le Phèdre et le Phédon forment aussi un groupe.

Dans le Phédon, le mythe croît encore à partir du dialogue, comme, inversement, le dialogue ne peut croître que parce qu'il plonge ses racines dans le mythe. Un mot et un concept, de tout temps familier des rites apolliniens et des initiations orphiques, clarifié et rehaussé dans le domaine de l'âme — domaine platonicien — au même titre que l'au-delà antique en général, nous fait surtout comprendre, dans le Phédon, de quelle façon se rencontrent la pensée et la preuve pressentie et certaine, le chemin de l'âme et le chemin du logos : c'est la katharsis. La philosophie est « purification » de l'âme, clarification, désincarnation, dissolution de toutes les imperfections, de tous les appétits douloureux ; elle est proximité avec la mort, aspiration à la mort.

La croyance platonicienne en l'au-delà ne doit pas être confondue avec la croyance chrétienne. Cette dernière, abstraction faite de ses formes inférieures, est une expression — transposée dans l'espace et dans le temps, dans le monde et dans l'éternité — du sentiment de grâce et de disgrâce, de proximité avec Dieu et d'éloignement de Dieu. La croyance

platonicienne en l'au-delà, dans la preuve et dans le mythe, est une donation d'espace et une production de forme pour une conscience d'une autre nature : une donation d'espace pour les mouvements et les aspirations de l'âme, donation qui prend son départ dans l'imperfection, l'empêchement, l'approximation, dans ce hasard et cet à-peu-près continuel au sein desquels l'existence terrestre croupit et reste enfoncée comme en un air trop lourd qui autour de nous déroberait aux choses la couleur, aux yeux la clarté. La mort signifie katharsis. L'indifférence de Socrate, jadis mourant, ainsi que la lumière de midi se mélangent et se colorent, comme un ciel vespéral, de la clarté tardive et profonde du mystère platonicien de la mort. À partir d'une compréhension personnelle, à partir de la propre âme de Platon chante et parle, comme en une ultime lueur, l'âme touchée et consacrée par le souffle de l'héroïsme et par l'éclat fantomatique d'un autre monde, l'âme semblable au cygne mourant, à l'oiseau sacré d'Apollon. Et cela toujours dans la simplicité du maître. Une douce persuasion, un doux effort de volonté, grâce à des preuves, des syllogismes et, bien plus, grâce à la puissance d'un esprit proche de la mort : tel est le mouvement sourd et pressant, le cours de l'âme dans l'entretien. Pas de sentiment d'étrangeté face à la mort, nulle crainte et nul dépassement de celle-ci, mais le pressentiment d'un devenir plus léger — aspiration à la katharsis. Si par ailleurs le mot du maître fut souvent surprenant, ici il devient mystérieux : « Dis ceci à Événos (lequel se croit poète et philosophe et pourtant ne perçoit pas le

chant des oiseaux entamé sur ordre divin, l'âme finissant de se chanter elle-même), dis-lui que je le salue et que, s'il est raisonnable, il me suive bientôt. Ou bien Événos n'est-il point philosophe ? » Une énigme fait s'écouler l'entretien.

À la fin le mouvement de l'entretien et de ses « discours » déborde dans le mythe. Le mouvement, le flux, le rythme de l'âme se spatialisent en une image du monde. Tout est absorbé et englobé dans le mouvement de l'âme qui parcourt l'ensemble du dialogue et il en va de même, dans le mythe, de toutes les expressions de cette âme. Aussi le mouvement vers l'idéal n'est-il plus, dans le mythe, battement d'ailes, envolée, ivresse de l'éclat ni aveuglement, comme il l'était encore dans le Phèdre, mais il devient dissolution, clarification, abandon de la pesanteur, de l'encombrant, de ce qu'il y a d'exagérément dense et épais dans cette atmosphère : il devient katharsis. Le mythe transforme la katharsis en cosmos. Et tout ce qui appartient en propre à Platon et ne quitte point le narrateur Socrate, fût-il face à la mort — le ludique, l'indirect, le fabuleux, l'interdiction du sérieux, le flottant, l'antipathétique —, se mue ici en légèreté. Légèreté dont parle le mythe, et qui survient quand décroît la pesanteur.

« Il existe beaucoup d'endroits merveilleux sur la Terre et elle-même, comme on m'en a instruit, est autre et d'une autre importance que ce que croient les chercheurs. Démontrer la vérité est sans doute au-delà de mes forces et, le pourrais-je, ma vie ne serait plus assez longue. Toutefois, la manière dont je me

représente la configuration de la Terre et de ses régions, je veux bien vous la dire. Ainsi, je crois d'abord que si elle est ronde et occupe le centre du ciel, elle n'a besoin ni de l'air ni d'une autre cause originaire extérieure pour ne pas tomber : la plus parfaite symétrie du ciel et son propre équilibre suffisent à son maintien... Voilà la première chose que je crois. Mais ensuite, je crois qu'elle est très grande. Et que nous, entre les colonnes d'Héraclès et le Phase, nous n'en n'habitons qu'une petite parcelle autour de la mer, telles des grenouilles ou des fourmis autour d'une mare. En d'autres lieux, d'autres hommes habitent à leur tour en de nombreux endroits semblables. Sur toute la surface de la Terre se trouvent en effet de nombreuses cavités, d'importance et de figure diverses et dans lesquelles l'eau, la vapeur et l'air se déversent ensemble. La Terre même se tient néanmoins là où se tiennent aussi les astres, pure dans le ciel pur — que la plupart des cosmologistes nomment éther — et l'eau et l'air s'installent et se concentrent dans les cavités, en tant que dépôt de cet éther. Or nous croyons habiter sur la Terre, sans remarquer que nous habitons en ses creux, tel celui qui croirait habiter sur la mer et habiterait en son fond : regardant le Soleil et les étoiles, il prendrait la mer pour le ciel. Car si chaque fois sa faiblesse et son poids ne l'empêchaient point d'atteindre la surface, émergeant et plongeant vers le ciel il verrait pourtant combien l'endroit, ici, au-dessus, est plus pur et plus beau qu'au-dessous de la mer ! Mais cela, il ne le sait même pas par ouï-dire. Ainsi en va-t-il aussi de nous : nous habitons au fond

d'un creux, dans la terre, et nous nous figurons habiter à la surface. L'air, nous l'appelons ciel, comme si les astres tournoyaient à travers cet air pris pour du ciel. Et nous aussi, la faiblesse et la pesanteur nous empêchent de nous frayer un passage jusqu'à la limite de l'air. Car si quelqu'un grimperait jusqu'à une telle hauteur ou que des ailes le portassent là-haut, il ferait surface (tout comme les poissons d'ici qui lèvent les yeux et à partir de là voient ce qu'il y a au-delà) et, s'il avait assez de force pour persévérer dans la contemplation, il reconnaîtrait alors que là seulement sont le véritable ciel, la véritable lumière et la véritable Terre. Cette Terre, ses roches, la totalité des lieux à la ronde sont en effet tout aussi corrompues et rongées que peut l'être le fond sous l'action du sel de la mer, là où ne pousse aucune végétation digne de ce nom et là où il n'y a rien d'accompli, de quelque nature qu'il soit, là où il y a des crevasses et du sable, de la vase et un borborygme sans fin, là où rien, aussi loin que s'étend la Terre d'en bas, ne peut être comparé à la beauté des choses d'ici. Mais ce qui est là-haut dépasse de bien plus encore notre monde. M'autorisez-vous à prononcer un « mythe », à dire de quoi a l'air, là-haut, la Terre sous le ciel ? Si elle était contemplée de là-haut, à partir du ciel, elle serait tout aussi bigarrée que les ballons faits de douze pièces de cuir et composés de couleurs dont celles du peintre pourraient offrir un échantillon. Mais c'est la Terre entière qui y serait entourée de semblables couleurs, voire de couleurs encore plus lumineuses et plus pures : ici un morceau de pourpre d'une splendeur merveilleuse, là un autre

doré ; sa blancheur serait plus blanche que la craie et la neige, toutes les couleurs qui la composeraient seraient même plus riches encore et plus belles que celles que connaissent nos yeux. Car les cavités, pleines d'air et d'eau, possèdent en elles-mêmes une tonalité colorée et brillent au milieu de la bigarrure du tout, de sorte que leur assemblage garantit l'unité d'un jeu de couleurs ininterrompu. Mais la végétation qui y pousse, arbres, fleurs, semences, pousse en proportion. Il en va également ainsi des montagnes et des roches puisque leur poli, leur apparence et leur couleur sont d'autant plus belles : nos célèbres pierres précieuses, tant estimées — cornaline, jaspé, émeraude et ce qui est du même ordre —, n'en sont que les pauvres éclats. Là, rien qui ne soit ainsi et plus beau encore. Voici quelle en est la cause originaire : là les pierres sont pures et non pas, comme ici, malades et rongées par la putréfaction et le sel, par ce qui s'étend ici, transmettant maladie et défaut aux pierres et à la terre, aux animaux et aux plantes... Bienheureux spectateurs, qui contemplant ce spectacle de la Terre ! Là aussi on trouve des vivants à la surface, des animaux comme des hommes y habitent : les uns à l'intérieur des terres, les autres au bord de l'air — comme nous au bord de la mer —, d'autres encore sur des îles qui, reposant sur la terre ferme, baignent dans l'air comme nos îles baignent dans la mer. En un mot : ce que l'eau et la mer sont pour nous, l'air l'est pour eux ; ce que l'air est pour nous, l'éther l'est pour ces hommes. Les saisons y éloignent toute maladie, la vie dure en proportion beaucoup plus

longtemps que la vie ici, la vue, l'ouïe, le discernement et l'esprit diffèrent des nôtres suivant la même proportion, à la manière dont l'air l'emporte en pureté sur l'eau, et l'éther sur l'air. Là, dans les bosquets sacrés, dans les temples, les dieux ont une vie véritable; leurs oracles, leurs prophéties et leurs apparitions n'échappent pas aux hommes. Soleil, Lune et astres se montrent tels qu'ils sont et il en va de même pour tous les autres aspects du bonheur. »

Mais comme la Terre s'élargit vers le haut, autour d'un monde supérieur insoupçonné et lumineux, un règne non moins insoupçonné s'ouvre vers le bas, à l'intérieur de la Terre. Aux fleuves mythiques du monde souterrain, aux classes de pénitents et aux lieux de punition s'ajoute un système physique de courants, de mers et de réseaux circulaires — aériens et souterrains — composés d'eau, de boue et de feu. Les juges, les morts, les esprits vengeurs semblent disparaître derrière cette prodigieuse configuration de l'espace : c'est l'espace lui-même qui assume en effet, dans l'au-delà, l'expression du destin. Pourquoi cette prédominance du séjour ? Pourquoi dans la République la description des pénitents est-elle bien plus détaillée ? Parce que là le mythe spatialise la justice, dans le Phédon il spatialise la katharsis ; parce que si la République diffère du Phédon ce n'est pas uniquement par son thème, mais également par son origine en l'âme et par la nature du mouvement et du saisissement de celle-ci. Le cosmos se sépare en un haut et un bas, en quelque chose de pur, lumineux et sublime et en quelque chose d'étouffant, de souterrain,

en d'obscurs brasiers d'un flux paresseux, incessant roulement à travers la nuit et l'espace prodigieux. Cela vaut tout autant de l'homme, dans la mesure où il est une âme attachée à un corps. L'âme clarifiée respire librement le pur éther, tandis que l'âme non clarifiée est entraînée dans les sombres circonvolutions des eaux souterraines : sans horreur des profondeurs, nulle félicité des hauteurs. Les puissances de l'âme jaillissent de l'intérieur et produisent le cosmos, qui est comme leur fidèle image dans le mythe.

Le monde souterrain, qui s'enfle sombrement au-dessous de nous, le monde au-dessus de nous, lumineux, et ce monde-ci : le monde malade ! « Criton, à Asclépios nous sommes redevables d'un coq. » À la fin du Phédon, on trouve l'énigme d'un convalescent — le fait que Criton ne la comprend pas prouve justement que cette énigme existe — tout comme on trouve à la fin du Banquet, et à la même place, le mot non moins énigmatique — non moins incompris du narrateur —, le mot du comique et du tragique en une seule personne. « Ce fut son dernier mot. » Ce ne serait pas le dernier « dernier mot » à n'avoir pas été prononcé. Nietzsche, qui s'y fiait, a tenté de résoudre à partir de lui le problème de Socrate. S'il y est arrivé ? Il resta sans doute en suspens, dans un mythe.

3. La République

Les images du monde sont différentes, non parce que leurs sources changent ni parce que des connaissances théoriques se déploient, mais parce que

la forme des forces qu'elles exposent est différente. En tant qu'ultime puissance de la triade productrice de mythes qui surplombe l'œuvre de la maturité, Dikè s'avance vers Thanatos et Erôs et forme elle aussi, dans le mythe de la République, son image du monde.

Suivons le cours de l'entretien dans la République : l'examen mène d'emblée au-delà de la justice, jusqu'à la fondation de la polis idéale. Ce qui n'arrivait pas à se résoudre dans l'âme se résout dans l'État ; ce qui se cachait dans le cercle étroit se montre dans le cercle large. Dans le particulier, point de justice qui ne se trouve aussi dans l'État; mais dans l'État, point de justice qui ne soit en même temps dans l'âme. Aux trois parties de l'âme — raison, courage et désir — correspondent dans l'État les trois classes qui, de par leur stricte séparation et à la fois leur liaison organique, le constituent : souverains, gardiens et hommes de métier. La justice est reconnaissable, à ce niveau, dans le rapport ordonnateur, configurant et harmonique qu'ils entretiennent. Pourtant cette analogie, au-delà du sens prochain et constructif, a aussi une signification symbolique, c'est-à-dire mythique : l'État n'est pas analysé ni examiné, il est produit, comme l'est le cosmos dans le Timée. Et la création n'émerge pas seulement de l'âme, elle prend aussi la forme d'une âme qui se configure elle-même dans ce qui a été produit. De même qu'il n'y a que l'âme, d'une manière générale, qui soit capable de saisir et de configurer le cosmos — dans la mesure où l'âme même, en tant qu'âme du monde, traverse le cosmos en le produisant —, de même l'État n'acquiert

d'effectivité en l'esprit qu'en devenant lui-même âme, quand cette dernière le pénètre, lui insufflant une nouvelle vie. Et les forces de l'âme, elles, deviennent copie de l'État. L'analogie entre l'État et l'âme s'étend bien au-delà de la première construction : par exemple, l'œuvre d'éducation dans son ensemble et la doctrine du changement de Constitution sont fondées sur cette analogie. Seule l'âme relie l'État à l'Idée. Justice, État, âme et Idée : quatre formes qui s'extraient à tour de rôle de la totalité une pour se rassembler à nouveau dans l'unité. Cela ne fait aucune différence que je décrive le cercle vers la gauche ou vers la droite : la justice conduit dans l'État, l'État conduit dans l'âme, l'âme conduit jusqu'à l'Idée ; ou bien, en diagonale: la justice conduit dans l'âme, l'âme conduit vers le haut, jusqu'à l'Idée, et l'Idée mène dans l'État. Et le « mythe », quant à lui, croît à partir de l'œuvre entière ; dans la mesure où il vient en conclusion de l'ensemble, il est comme le fuseau de Nécessité, en laquelle l'unité de ces quatre éléments décrit des cercles concentriques.

Le début du second livre et la fin du dixième, la prodigieuse objection faite à l'encontre de l'existence d'une justice prédominante et la prodigieuse victoire remportée sur l'objection, forment les propositions angulaires de l'ensemble. Avec l'engagement de la finale (608 b et suiv.), l'envie devient de plus en plus forte d'édifier la justice dans l'espace et dans l'éternité. La victoire de Dikè, ses récompenses et ses punitions partent d'ici-bas pour empiéter sur l'au-delà. L'âme est éternelle et, pour l'éternité, l'injustice est un mal de

l'âme. La justice, elle, s'écoule de l'éternité de l'âme dans le monde d'ici-bas, le chant de louange s'élève, jusqu'au moment où l'éminence du sérieux se renverse en jeu du mythe pour déployer, par ce seul jeu et par cette seule autosuppression, la totalité du Gloria.

L'ironique crédibilité du mythe se choisit cette fois-ci le genre populaire du récit merveilleux et eschatologique, accompagné d'une indication précise du nom et de l'histoire du témoin et des scènes, des circonstances qui les entourent et des jours de voyage : « Non pas un conte pour Alkinoos, mais le récit d'un vaillant homme, Er, fils d'Arménios et pamphylien de naissance. Il tomba autrefois dans une bataille, les cadavres qui commençaient à se décomposer furent relevés, lui seul resta indemne. On le transporta dans son pays natal et on voulut l'enterrer quand, au douzième jour, tandis qu'il était déjà étendu sur le bûcher, il revint à la vie et raconta ce qu'il avait vu là-bas. Dès l'instant où elle s'échappa de son corps, son âme voyagea en cortège avec d'autres âmes, jusqu'à ce qu'elles atteignent un lieu prodigieux ("démonique"). Là, deux ouvertures béaient dans la terre, parallèles, et deux autres béaient vers le ciel, face à face. Mais au centre siégeaient des juges. Dès qu'ils avaient rendu leur jugement, ils commandaient aux justes de prendre le chemin de droite, qui montait à travers le ciel et ils leur attachaient à la poitrine la marque de leur jugement ; aux injustes, ils commandaient de prendre le chemin de gauche, qui descend et eux aussi portaient les marques de leurs actes, mais sur le dos. Comme vint son tour, Er reçut un ordre : de l'au-delà,

il devait apporter aux hommes un message. On lui commanda d'écouter et de regarder tout ce qu'il y avait là. Il vit alors les âmes qui avaient reçu leur jugement s'en aller par l'ouverture du ciel et par l'ouverture de la terre, il en vit certaines s'élever de l'ouverture de la terre, pleines de saleté et de poussière, d'autres encore descendre de l'ouverture du ciel, gorgées de pureté. Et quand elles arrivaient elles semblaient revenir d'un long voyage ; elles avançaient, joyeuses, dans la prairie et elles y campaient comme dans une assemblée de fête. Les âmes qui se connaissaient se saluaient mutuellement, celles qui venaient de la terre s'en-quéraient des choses du ciel, celles qui venaient du ciel, des choses souterraines. Et, se souvenant, elles racontaient, certaines avec des plaintes et des lamentations, ce qu'elles avaient vu et avaient dû subir durant leur trajet sous terre — le trajet dure en effet mille ans — tandis que celles qui arrivaient du ciel devaient raconter la joie et les scènes d'une beauté indicible... Alors une âme demanda à une autre où pouvait bien demeurer Ardiée le Grand et l'interrogée répondit : « Il n'est pas venu et ne viendra pas. » Or cet Ardiée était autrefois un tyran, dans une cité de Pamphylie... En effet (poursuivit Er), il nous a également fallu endurer cette vision effrayante : tandis que nous étions déjà près de l'ouverture et sur le point d'en sortir, après toutes les autres souffrances que nous avons supportées nous le vîmes soudain, lui et sa bande — des tyrans pour la plupart — mais nous vîmes aussi quelques citoyens dont le forfait était assez important. Nous vîmes comment l'ouverture, tandis

qu'ils cherchaient déjà à en sortir, les refusait, comment elle se mettait à rugir toutes les fois qu'un de ces individus irrémédiablement corrompus, ou n'ayant pas suffisamment purgé leur peine, tentait de remonter. Mais il y avait là des gaillards, des silhouettes sauvages et incandescentes qui prêtaient l'oreille, saisissaient les coupables et les emmenaient. À Ardiée et ses associés, ils lièrent ensemble les mains, les pieds et la tête, ils les terrassèrent, les écorchèrent, les traînèrent et en chemin les raclèrent sur des broussailles épineuses; à ceux qui passaient, ils racontèrent leurs méfaits et qu'ils seraient jetés dans le Tartare. Alors leur plus grande peur fut que ne retentisse le bruit à leurs oreilles, pendant qu'elles remonteraient et, quand pour ces âmes l'ouverture se tut, elles se réjouirent d'en réchapper. »

Le jugement des morts semble analogue à celui du Gorgias, si ce n'est que tout y est devenu plus spatial, plus évident et plus déterminé, mais aussi plus étranger et plus insaisissable. Même l'aspect populaire, « pamphylien », est au service du caractère insaisissable. L'aspect populaire et « orphique », quant à lui, se lie aux éléments d'une cosmologie scientifique. Car le voyage va plus loin : ce qui a été jusqu'à présent révélé ne permet toujours pas de faire connaître la loi en vigueur. Il faut que la scène devienne prodigieuse, désormais le cosmos — mais le cosmos attaché dans un lien de lumière — dépasse d'un axe ; les sphères des planètes s'emboîtent dans un fuseau et leur roulement devient l'accomplissement circulaire des Moires :

« Après sept jours de repos, le huitième elles devaient se mettre en route. Et après quatre jours de voyage elles arrivaient en un lieu où, d'en haut, elles voyaient une lumière verticale surplombant tout le ciel et la terre, une lumière tendue comme une colonne et pareille à un arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure (substrat non mythique désignant vraisemblablement la Voie lactée). Après un autre jour de voyage elles approchaient et voyaient comment cette lumière venue du ciel tenait attachées en elle, en son milieu, les extrémités des anneaux qui embrassaient le ciel. En effet, la lumière même est le lien du ciel et, à la manière des courroies des trières, elle embrasse sa course circulaire. Mais depuis les extrémités du ciel s'étendait le fuseau d'Anankè, autour duquel s'élancent tous les mouvements de rotation. La tige et le crochet sont en acier, le peson est un mélange d'acier et d'autres matériaux... »

Est décrite ensuite la façon dont tournent dans ce peson, c'est-à-dire à l'intérieur des sphères des étoiles fixes, sept petits pesons ou anneaux ordonnés concentriquement : les sphères planétaires. Cela nous semble presque trop précis. Du visionnaire nous attendons une lueur confuse, une houle brumeuse et un amas chaotique ; le Grec attend plutôt l'inverse : sa vision est spatiale, acérée et objective. En d'autres circonstances on n'a pas hésité à parler de quelque pédanterie. Pourtant la description du prodigieux basculement de la porte — qui distingue, chez Parménide, les deux mondes de la connaissance — est trop proche, en son caractère objectif, de la

description du fuseau du monde et de sa structure sphérique, pour ne pas admettre chez le visionnaire lui-même une forme différente.

« Le fuseau tourne sur les genoux d'Anankè. Une Sirène prend place sur chacun de ses anneaux, pirouette avec lui et ne chante jamais que d'une seule voix, qu'un seul son, et tous les sons — au nombre de huit — offrent une seule harmonie. D'autres cependant sont assises tout autour, en cercle et à intervalles réguliers, trois sur trois trônes. Ce sont les filles d'Anankè, vêtues de blanc et des bandelettes autour de la tête : les Moires Lachésis, Clôthô et Atropos. Accompagnées de l'harmonie des Sirènes, elles chantent la louange, Lachésis du passé, Clôthô du présent, Atropos de l'avenir. Pour faciliter sa rotation, Clôthô touche de temps en temps, de la main droite, l'anneau externe du peson ; Atropos touche de la main gauche les anneaux internes ; Lachésis touche les deux tour à tour, des deux mains. Quand elles arrivaient là, les âmes devaient sur-le-champ se présenter devant Lachésis, un prophète leur ordonnait de se placer en rangs ; il sortait des genoux de Lachésis les sorts et les types de vie, montait sur une haute tribune et déclarait : "Ainsi parle la fille d'Anankè, la jeune Lachésis : Âmes éphémères, le temps est venu ! Que le mortel commence à nouveau le cycle de la mort ! Le démon ne vous tire pas au sort, le démon, c'est vous-mêmes qui le choisissez. Celui dont le sort est premier, qu'il choisisse en premier la vie à laquelle il sera uni de façon nécessaire ! La vertu est sans maître : suivant qu'elle repousse ou qu'elle force le respect, vous en

posséderez plus ou moins. La faute revient à celui qui choisit, le dieu n'est pas fautif."»

Le mythe du Phèdre connaît, comme celui-ci, une révolution cosmique. La révolution y était cependant élan des étoiles, envolée, béatitude, alors que dans la République elle est Nécessité, fuseau d'acier, éternel unisson, fatalité : justice. Le sens du fuseau du monde s'exprime à travers le discours du prophète, comme à l'inverse le fuseau du monde devient la figure cosmique de ce discours. Les cycles des âmes pirouettent autour du même axe que les cycles du ciel.

Dans le royaume de la mort, un monde souterrain et un monde terrestre avançaient l'un contre l'autre ; le royaume de Dikè connaît pareille séparation. Ici aussi il y a opposition des scènes : là le jugement, ici le choix ; là les ouvertures mugissantes, ici le lien de lumière ; là Ardiée et les esprits vengeurs, ici Lachésis et le prophète. Au-dessus de la justice qui punit, qui use de représailles et qui dénie s'élève une justice englobante, qui met en mouvement. Ainsi la question portant sur l'essence de la justice conduisit-elle au-delà, dans l'État, et de l'État elle conduisit au-delà, dans l'âme. De cette justice englobante résulta la justice du particulier : chacun est tenu de faire ce pour quoi il est fait. User de représailles et associer, séparer et réunir, expiation et union : voilà la dualité dont Dikè est l'unité. Ainsi les Érinyes elles-mêmes sont-elles à la fois vengeresses et bienfaitantes, bannissent-elles et unifient-elles à la fois. C'est en qualité de sœurs des Moires (Eschyle, Les Euménides, 960) qu'Athéna leur offrit un culte dans la cité. Et cette justice, de nouveau reprise au sein de

l'âme, conduit à l'accord du sort et du choix, du destin et de la liberté.

Ce que le logos enseignait, le muthos le révèle, non parce qu'il serait une métaphore, un reflet, une allégorie du logos, mais parce que tous deux découlent d'une même source originaire. Dans le mythe créé par Dikè (dans le Phédon et le Phèdre, ce sont respectivement Thanatos et Érôs qui créent les mythes), le fuseau du monde est saisi par un mouvement circulaire. C'est d'après ce même mouvement circulaire et autonome que l'âme, Dikè et l'État s'élancent concentriquement les uns dans les autres.

MYTHES DE LA VIEILLESSE

1. Le Politique

Que l'on considère le dialogue ou bien son mythe, le Politique est une œuvre de transition entre la période de maturité et la dernière œuvre de vieillesse. Le jeu de questions de la dialectique est de nouveau interrompu en son milieu et, une fois encore, le mythe qui l'interrompt est un jeu né du caprice, de la tendresse et de l'exubérance, non point encore un « dire sacré », comme dans l'œuvre de l'ultime vieillesse, mais un conte, comme les « contes dont les enfants rient ».

De nouveau, le mythe amène un retournement de situation, comparable surtout, pour ce qui est du sens, à celui du Phédon. La Terre, libre en apparence, élevée au-dessus de la mer et sur laquelle nous nous figurions vivre, ne s'y révélait pas non plus comme sa véritable surface, mais comme une profondeur sombre et troublée. La Terre véritable ne commençait que sur une hauteur inimaginable. Tout comme le haut et le bas se déplaçaient, ici c'est la succession temporelle qui se déplace. De même que l'espace terrestre y sombrait, en son apparente perfection, dans ce qui est imparfait, mesuré à la pureté d'une autre hauteur, de même ici s'élève, face au temps présent, le déroulement d'un monde autre et d'une plus grande perfection. Même le temps dans lequel nous vivons est

pour ainsi dire le bas, en regard du haut. Cette période du monde, inversée et meilleure, qui change de ce seul cours des choses que nous connaissons, est celle durant laquelle le dieu conduit lui-même le cosmos. Ce n'est pas à l'être éternellement immuable de tourner le monde et le temps d'un côté et de l'autre, tantôt dans une direction, tantôt dans une autre. Et le cosmos ne peut pas non plus être tourné éternellement par le dieu lui-même. Il ne peut pas non plus se faire que deux dieux gouvernent, à tour de rôle, tantôt dans ce sens, tantôt dans le sens inverse. Ainsi ne reste-t-il qu'une seule possibilité : le cosmos, tantôt conduit par un dieu, accueille en lui immortalité et vie, tantôt sans direction, laissé à lui-même, roule comme il peut. Cela sonne de manière bien merveilleuse et pourtant, de ce qui vient d'être dit, nos prédécesseurs sont les hérauts. Des sources très anciennes témoignent de la connaissance du plus grand de tous les changements. Le souvenir de l'inversion du temps vit dans l'histoire du signe accordé à Atrée, lorsque le soleil commença à se lever à l'ouest, au lieu de se lever à l'est. Les choses que l'on se raconte sous le règne de Kronos, à propos de l'ordre inversé, font également allusion à cette période du monde...

Une fois de plus, l'interprétation ludique des mythes répète le jeu, ironiquement fabuleux, des œuvres antérieures. Pourquoi le contenu est-il tellement plus difficile et le jeu à son sujet tellement plus facile — puisque en effet une telle facilité n'est pas sans difficulté ? C'est en raison de l'essence du développement et parce que le vieux Platon est bien

plus profond, plus détaché, plus étrange et extérieurement et secrètement plus riche qu'il ne l'était dans sa jeunesse.

Mais on trouve aussi un semblable vestige de l'ancienne tradition dans la légende qui rapporte que les premiers hommes naissaient dans la terre. Jadis, lorsque tout prenait un chemin inversé, les hommes sortaient de la terre, tout comme maintenant ils finissent sous la terre. Ils commençaient par la vieillesse, leurs cheveux blancs devenaient noirs, leurs joues poilues glabres. Les corps se faisaient plus florissants, chaque jour plus fermes, plus délicats, plus juvéniles, ensuite plus petits — jusqu'à ce qu'ils soient réduits à néant. Et la vie même, tellement plus emplie de peines dans ce cours-ci des choses, était dans ce cours-là toute facilité. Un dieu faisait lui-même rouler le temps et, fidèles pasteurs, des esprits avaient tous les êtres sous leur garde. Chacun était alors autonome. On ne s'entredévorerait pas. On ne connaissait ni la guerre, ni la discorde ; un dieu régnait comme seigneur sur les hommes, tout comme dans ce monde c'est l'homme qui règne sur les autres créatures. L'air était clément, l'homme était nu, l'herbe était son lit et la nourriture s'offrait d'elle-même, on n'avait besoin ni d'État, ni de femme, ni d'enfant. La vie ressortait toujours de terre privée de souvenir. Cette existence-là, sous le règne de Kronos, n'était-elle pas plus heureuse que cette existence-ci, sous le règne de Zeus ? Si seulement les fils de Kronos ne négligeaient pas de consacrer tout leur temps libre à philosopher, s'ils ne négligeaient pas non seulement de s'interroger

mutuellement, mais également d'interroger le reste des créatures, sans doute la réponse serait-elle claire. Toutefois, s'ils n'avaient rien de plus judicieux à faire que de se raconter des contes, comme nous en racontons maintenant à leur sujet, là encore la réponse serait claire.

Suit la douloureuse et chaotique naissance du temps imparfait, laissé à lui-même. La forme de l'impulsion, depuis le commencement originaire, le style de l'histoire étiologique visant à enseigner la raison pour laquelle il n'en va pas autrement dans ce monde, voilà qui relie de nouveau le mythe du Politique au mythe du sophiste dans le Protagoras. Les deux ont encore en partage l'intervention et la crainte du dieu. Mais là Platon se tenait dans ce qui est étranger, autre, bigarré, négatif, dans la discussion, dans l'agôn ; l'ironie saisissait l'élément antagoniste et son attitude était polémique — dans quelle mesure elle se saisissait elle-même par là, c'est une autre question. Ici, tout est propre à Platon. Aussi loin que s'étende l'âme de Platon, s'étend la domination de Platon. Et l'ironie ressemble à un flottement supérieur, placé au-dessus d'elle-même.

« Lorsque le temps de ce monde fut pourtant accompli et qu'un nouveau changement dut se produire — chaque âme avait en effet parcouru son cycle, tombant dans la terre en guise de semence autant de fois que cela lui avait été prescrit —, le pilote de l'univers abandonna le gouvernail, il se rendit à son poste d'observation et le destin et les désirs enracinés se mirent à faire tourner le monde à reculons. Ceux

qui se partageaient la souveraineté, sous le dieu suprême, tous, lorsqu'ils comprirent ce qui se passait, libérèrent également les parties qui étaient sous leur protection. Alors le monde se renversa, il se heurta contre lui-même, tandis que le commencement se balançait contre la fin, la fin contre le commencement, il trembla en son sein et étendit une mort nouvelle sur les êtres de toute espèce. Après un long moment, quand après la fureur le repos, après le tremblement le calme furent revenus sur le monde, il se retrouva lui-même en son cours propre et habituel, régulier, il redevint souverain et gardien de lui-même aussi bien que de ses êtres et il chercha à se souvenir des enseignements de son créateur et père. Mais son beau succès initial vint progressivement à s'affaiblir. La responsabilité en revint au caractère corporel de sa composition, héritage de sa nature primitive — puisqu'il recelait une grande part de chaos avant d'entrer en cet ordre. En effet, tout ce qu'il a de beau tire son origine de l'ordonnateur ; ce qui sous le ciel est mauvais et injuste, il le tient de sa nature originelle et il le communique à ses êtres. C'est pourquoi, tant qu'il suivit la volonté du conducteur et prit soin de ses êtres, il engendra peu de mauvaises choses, beaucoup de bonnes. Dans ses périodes de séparation, c'est toujours quand il commence à être libre qu'il exerce au mieux sa fonction. Avec le temps il oublie, et la souffrance de son ancienne maladie, son déchirement originel redeviennent souverains en lui. A la fin, c'est comme une lèpre qui pousse en son corps, la composition de sa sève montre trop peu de bonnes

choses, trop de choses contraires, lui et ses êtres approchent de la mort. Le dieu ordonnateur le voit alors en sa détresse et redoute, au cas où la tempête de confusion le saisirait, qu'il ne sombre en éclatant dans le fond sans fin de l'être-autre ; il se saisit à nouveau du gouvernail, reconduit dans l'autre voie l'élément malade qui a été disloqué par la période où régnait la puissance propre, il apporte son aide, améliore et confère au monde immortalité et jeunesse qui jamais ne vieillit... »

En apparence, le mythe du Politique est un jeu qui s'arrête lui-même. Et pourtant il arrête l'autre jeu, le jeu de la dialectique, dans la mesure où en son jeu il est permis de percevoir — en une humanité cosmique qui n'est pas encore née socialement — l'effectivité supérieure, le modèle divin d'un règne supérieur et inaccessible à la dialectique. « Il est difficile, mon très cher, de donner un concept des choses supérieures sans user d'exemple. Il en est de nous comme de celui qui en rêve a tout su et qui à l'état de veille ne sait plus rien. »

Il n'est pas à propos de s'occuper des « motifs », de ceux principalement qui se tiennent au-delà de Platon. Le cours circulaire, les Milésiens l'enseignèrent, de même que l'« immortalité » et l'« éternelle jeunesse » ; l'inversion des périodes du monde, c'est avant tout Empédocle qui l'enseigna, en même temps que l'inversion et la prédominance des puissances opposées, aux effets réciproques ; le paradis perdu rappelle les descriptions de l'état originel... Mais les répliques ne feraient que reconduire à Platon.

Interrogeons-nous sur le lieu et le niveau que cette image mythique désigne dans la propre œuvre de Platon : nous voyons alors les mondes mythiques du mouvement — à l'intérieur desquels les âmes s'élevaient, tombaient, « se remémoraient », « oubliaient » — devenir, dans le concept, âme du monde. La « réminiscence » de l'âme particulière s'est élargie en « réminiscence » du « monde », la préexistence de l'âme se change en une sorte de préexistence du cosmos. La rotation du ciel et les cycles de la vie, les deux reliés par une même intuition d'un temps orienté, forment ici une unité, comme c'est déjà le cas dans la République et comme ce le sera plus tard dans le Timée. Si l'âme du monde communique son essence propre à tous les autres êtres, ainsi que l'enseigne le Politique, alors l'inversion de la course des étoiles doit avoir pour effet l'inversion de tous les cycles de la vie. Certes, cette inversion même est l'inversion habituelle, fabuleuse, et, eu égard à sa forme, la même ancienne inversion de situation que dans les mythes du Protagoras, du Gorgias et que dans le mythe d'Aristophane, dans le Banquet. Mais ici, où elle apparaît pour la dernière fois, elle recèle une quantité de catégories cosmologiques — quantité presque excessive pour ce jeu — : rapport entre monde et créateur, prototype et matière, imitation et chute, être-soi et être-autre, règle et chaos, devoir-être et simple être ou, plus exactement, puisque pour Platon l'être se dresse du côté du devoir-être, devoir-être et être imparfait. Le mythe du Timée est alors à maturation. La forme mythique de

l'inversion décompose en une succession temporelle ce qui, sous une autre forme, se présente comme emboîtement ou superposition. Lorsque la succession commence à faire s'interpénétrer le monde parfait et le monde imparfait, lorsque cette mutuelle pénétration se scinde en création et en résistance, en fabrication d'images et en réception, naît alors la conception mythique du monde qui se retrouve dans l'esquisse du Timée.

2. Timée

Il n'est pas possible ici de rendre justice à la principale œuvre mythique, le Timée, de la manière qui conviendrait. Que l'on chemine dans quelque vallée du mythe, le regard se porte bien toujours sur ce sommet. Toutefois, le problème du mythique commence à s'insinuer si profondément dans les questions d'une dogmatique platonicienne, la question du rapport entre le mythe de Platon et les sciences de l'Académie se met à prendre une telle ampleur que notre tentative pour en venir à bout sous cette forme échouerait forcément. Pour se frayer néanmoins un passage vers le Critias et vers la question de la doctrine des Idées, qu'il nous soit permis de dire ce qui suit.

Si le mythe lui-même est une copie, ou métaphore, et qu'en tant que tel il forme le monde à partir de soi, si le monde du visible est une métaphore qui elle aussi se forme d'après le monde de l'invisible, alors le monde, dans la mesure où il est copie ou métaphore,

est apparenté au mythe, qui est métaphore (28 b-c). De son côté, le mythe s'étend au cosmos, pas seulement dans le Timée, mais dès le départ. Mais là, le mythe pour ainsi dire l'emportait, le cosmos se subordonnait ; dans le Timée, c'est l'inverse. Le cosmos est pénétré de l'élément mythique ou, ce qui revient au même, il se fait « copie », *mimèma*. Inversement, le mythe se déploie en un éclaircissement métaphorique — c'est-à-dire imitatif — du monde, ou plus exactement en une production du monde. (Puisque la métaphore ne devient « métaphore », à savoir image, *εἰκών*, qu'avec la rhétorique et la grammaire puis avec le néoplatonisme, qui en fait un concept métaphysique.) En ne cessant de descendre, les séries de « copies » du spirituel dans le matériel — copies toujours plus lourdes, plus pesamment enchaînées — engendrent un système.

La délimitation du mythique, délimitation du vraisemblable face au vrai, est finalement identique à celle du Phèdre et du Phédon, elle a la même origine. La connaissance s'efforce à la vérité ; la fabrication d'images, en tant que fabrication de copies, s'efforce au vrai-semblable¹. Pourtant le démiurgique, fabricant d'images, n'est pas non plus sans conséquence. Là le modèle, ici les frontières de la matière déterminent l'orientation de cette dernière et en esquissent les limites. Au sein de la forme déductive naît une méthode de la « vraisemblance ». Ainsi la forme métaphorique répète-t-elle le *diakosmos* présocratique. L'éternel et ce qui devient, le Même et l'Autre, les deux mouvements contraires des corps

célestes, le macrocosme et le microcosme, le ciel et le crâne : en descendant, l'inférieur se dévoile chaque fois comme l'image d'une chose supérieure.

Même si on l'envisage à partir de ce qui est inférieur, et bien que son accomplissement soit souvent libre arbitre, la forme métaphorique, en tant qu'elle est forme, est pourtant plus qu'un jeu arbitraire : c'est une vision et une interprétation essentielles de la nature, selon son flux illimité, ses cycles obscurs, ses pulsions confuses, ses désirs vagues et selon ses pressentiments de l'esprit, conjurés dans la matière et le sang. La connaissance des organes du corps, redevable de la médecine, s'emplit de visions : visions d'une lutte entre forme et courant, réceptacles et sèves, fonction auxiliaire et puissance tyrannique de la basse animalité que recèle le corps. Mais tout indique une mesure et un devoir-être dont le cosmos présente, pour le corps, le modèle. Même une âme trop importante dans un corps trop faible est un manquement à la mesure : voilà qui sonne de façon très peu chrétienne, mais très peu néoplatonicienne également. Repensons un instant à Éryximaque : là ce qui vieillissait, dans le Timée redevient jeune ; la nouvelle intuition du monde, issue du modèle et du devoir-être, redonne aussi sens au corps.

Depuis le Politique, mort, naissance et complexion des êtres sont reconnues comme étant des « copies » des états du cosmos, en même temps que sont reconnus l'ordonnateur, le démiurge et les révolutions du ciel qui prennent modèle sur l'éternel. Mais ce qui là ne dépassait pas un premier élan vient désormais à se

déployer avec puissance. Finalement, dans le Timée, le « mythe » n'est plus un « conte » ni un détour, il n'y a plus de contraste entre le jeu de la forme et le sérieux du sens : c'est seulement dans le Timée que le mythe devient, sans rupture, « doctrine sacrée ». Ce qu'en lui on nomme et nommait orphique et pythagoricien est aussi, pour une grande part, ce caractère sacré : le nouveau caractère sacré de la langue nouvelle, libre, de la langue à nouveau solennellement soutenue, et le caractère sacré du Mystère cosmogonique.

Les mythes de Platon proviennent simultanément d'un pathos et d'une vue ; ils sont les éruptions et expressions créatrices des saisissements, ou encore d'une contemplation qui s'empare de l'Idée (les deux, saisissements et contemplation, fussent-ils distingués en fonction de leur prédominance respective). Dans le Timée, l'idée de création est configuration mythique, à savoir créatrice inversion d'une vue du monde : devoir universel et pouvoir — variant selon les degrés — de rejoindre l'esprit. La forme de ce devoir-être, c'est l'image. Dans cette mesure, la vue que le Timée a du monde serait mythique, même sans le mythe de la création. En effet la science, comme par exemple la médecine, l'astronomie, la mathématique, ne possède nul espace pour l'interprétation en images ; elle se disperse. L'intermédiaire entre l'esprit et le matériau est le démiurge, à savoir le fabricant d'images. L'unité des deux pôles, image et science, le triomphe de l'image sur le monde, de l'interprétation sur la connaissance — en présence du monde des corps —, voilà, si ce n'est le sens, du moins un sens du mythe

du Timée. La double sortie, des catégories les plus hautes de l'esprit et aussi de la confusion chaotique du sans-figure, là du nous, ici d'anankè — la grande césure se tient en 47 e —, en tant que sortie du principe mâle et du principe réceptacle, de la force qui ordonne et de l'espace qui accueille, cette double sortie saisit la nature en son centre, en produisant la preuve « vraisemblance » de ce qui fait son essence : recevoir des images. Mais, imagé, cela veut dire mythique. Le mythe forme-t-il la nature ? La nature forme-t-elle le mythe ? Ou bien un démiurge les forme-t-il tous deux ? Il suffit ! Seule l'« image » anime, vit et produit le monde de part en part, seule elle montre l'être dans son rapport au dieu.

Mais puisque l'ancienne forme est emplie d'un nouveau sens, la nouvelle forme de la pensée cosmogonique ne se comprend qu'à partir d'un sens ancien. La forme mythique du Timée ne naît pas, comme on a pu le penser, d'un embarras, ni de ce que Platon, partant de ses Idées, n'aurait pu accéder au cosmos par la voie d'une recherche sérieuse. De la même façon que le mythe, à l'intérieur du mythe même, présente un mélange et une pénétration d'une image mythique et d'une image scientifique du monde — de sorte que l'on ne peut dire laquelle des deux l'emporte ni où l'une s'arrête, où l'autre commence — le Timée, en tant qu'œuvre, est également une cosmogonie de l'âme, de sorte que forces réceptacles et forces ordonnatrices, image et dialectique, sensibilité et esprit, torpeur et lumière, flux et forme se mélangent et s'interpénètrent. Contemplant et

produisant, le démiurge se tient au milieu, entre l'être et le devenir, l'éternel et le temporel, le modèle et la copie. Créatrice unité de toute contrariété, dans le contenu comme dans la structure de l'œuvre, il est à la fois principe moteur cosmogonique et principe moteur mythogonique. Pourquoi Platon, au lieu d'une explication du monde, produisit-il son mythe du démiurge ? Cette question touche à l'harmonie du contenu et de la forme.

C'est aussi la raison pour laquelle l'âme du monde n'est pas qu'une simple figure dans le mythe, elle est encore un principe configurant qui forme au mythe, qui le conditionne. L'âme du monde n'est pas une extension macrocosmique de l'âme particulière, elle n'est pas esprit, souffle, matériau qui pénétrerait le monde, rien à voir avec l'air dans le présocratisme, comme chez Diogène d'Apollonie ou Anaximène, rien de vitaliste, rien non plus d'organique : simple principe générateur de vie, elle ordonne le monde et l'être ; en même temps, en son contenu, elle ordonne tout simplement le contenu de l'« âme » — les processus cosmogoniques présentent cela sur un mode mythique. L'âme du monde, cosmos d'étoiles, est « composée » d'entités opposées et, dans sa composition, trois éléments se fondent en un seul — le Même, l'Autre et le mélange du Même et de l'Autre — pour être aussitôt de nouveau décomposés, « découpés » et « partagés » selon le rapport harmonique du nombre mystérieux. De la même manière, l'âme se forme en tant qu'union des contraires, selon la loi des pôles, donc à partir de la force du mélange unifiant et de la force de la division

logique. Sa force de changement s'unifie à travers le multiple et s'allie à la force du partage, de l'ordre et de la domination, à travers le nombre et le concept. La même paire de forces qui règne à travers toute âme particulière et l'ordonne règne également à travers le monde et l'ordonne. Les polarités dont le mythe du Timée présente le devenir-monde sont les forces de l'âme ; dans la mesure où en le produisant elles pénètrent le monde, elles produisent également les tensions qui éclatent. La doxa de Parménide — ou monde d'apparence — est l'ébauche cosmogonique de l'organisation d'un mode de pensée tout autant que d'un mode d'être : elle est le pressentiment d'une telle cosmogonie, mais le problème se présente alors sous sa forme présocratique. Il en va de même de la doctrine parméniidienne de l'être, prédécesseur présocratique de la doctrine platonicienne des Idées.

Chaos et Idée sont des pôles originaires ; ils agissent comme tels dans le mythe ou, ce qui revient au même, dans le cosmos, du tout dans le particulier, mais aussi de l'englobant dans ce qui est intérieur, et probablement en des formes toujours plus diverses. Les polarités s'ordonnent pour ainsi dire concentriquement, de manière comparable à la matière du monde dans l'ancienne cosmogonie présocratique : de la périphérie vers le centre. Être et devenir, esprit et âme et à leur tour âme et corps, perceptibilité (mode sous lequel l'élément matériel se donne à l'âme) et matérialité, qualité et élément sensibles, totalité et partie, immortalité et mortalité, perfection et dépérissement, âme et organe, sans-

organe et organes-chaînes (d'où les prédications élatiques : « un », « unique rejeton », « achevé », « sans âge », « sans maladie », εν, μονογενής, τέλειον, ἀγήρων, ανοσον, 31 b, 33 b-c; il est tout simplement impossible, lorsque l'on parvient ensuite aux chapitres de médecine, d'avoir oublié la perfection de l'âme du monde !) : ainsi un contraire est-il constamment englobé par un contraire et, simultanément, un élément étroit par un élément large. Le parfait englobe l'imparfait, tout comme la figure de la sphère englobe toutes les autres figures (33 b). Et la forme sphérique est à la forme du polyèdre ce que l'âme du monde est à l'élément, ce que la partie est au tout et ce que le participant est à l'intégralité. L'immixtion de la stéréométrie — à la fois point, ligne, surface, solide — dans la transformation des quatre matériaux originaires produit cette même liaison entre les puissances ordonnatrices et les puissances fluctuantes. Suivant ce même principe de polarité, le nombre mystérieux d'après la proportion duquel l'âme du monde fut partagée s'inscrit, efficace, dans le flux et dans la transformation de chaque perception, si confuse soit-elle (43 d-e). Certes, le nombre quatre auquel s'élèvent ces solides déterminés — nombre dérivé de celui des polyèdres — sert de support à l'arbitre joueur, raison du mythe, tout autant que lui servent de support les nombres déterminés, rapports de l'âme du monde. Toutefois, en eux-mêmes, le nombre et la forme pure des solides appartiennent au cosmos tout aussi nécessairement qu'ils sont dans l'âme. Car seul le semblable connaît le semblable et

l'âme particulière est une partie de l'âme du monde. La mathématisation de la doctrine démocritéenne de l'atome que l'on perçoit chez Platon dénote en vérité un changement d'orientation : la forme est esprit. La naissance spirituelle de l'élément chemine par les formes spirituelles de l'espace, exposées dans les doctrines de la géométrie et de la stéréométrie.

Le corps microcosme devient, lui, une image fidèle du macrocosme. L'opposition des puissances originaires d'où surgit le monde engendre en des formes toujours nouvelles, toujours plus dérivées, jusqu'aux dernières ramifications de l'organique. Moelle et cerveau, en leur qualité d'organes préformés pour recevoir la semence divine, viennent à l'être différemment du reste du corps. Ils ne sont pas formés à partir des éléments mêmes, mais à partir des plus purs composants originaires de ces éléments : à partir des triangles originaires les plus réguliers en lesquels la matière amorphe de l'espace, pôle opposé à l'esprit, s'est d'abord décomposée (73 a-b). Ainsi agit dans l'organe de l'âme la forme la plus pure de l'espace divisé, c'est-à-dire, mythiquement parlant, que l'organe est produit à partir de la même forme que son matériau, forme la plus pure et qui surtout rend possibles tous les passages et toutes les transformations des éléments les uns dans les autres et les uns à partir des autres. La moelle devient l'« ancre » dont partent les « haubans » destinés aux solides. De même en effet que l'animant précède l'animé, le désirant précède les organes du désir (Lois, 897). La production démiurgique amène une

spiritualisation — de l'intuition du corps aussi bien que du monde — qui apprend aussi à concevoir le corps en ses polarités corporelles, à partir de la liberté et de la contrainte, de la fin et de l'indigence. À travers un emboîtement continu d'un contraire dans les autres, dans le corps même, dans la moelle et les os, dans l'âme et l'organe, dans l'articulation (pour ainsi dire le spirituel, ce qui obéit à l'esprit) et la chair (le matériel) s'édifie, conformément aux échelles de valeurs des forces, la hiérarchie des fins : ce que l'on a coutume d'appeler « téléologie », par facilité.

La forme mythique de la création, dans sa tension entre engendrement et connaissance, démiurge et matière, âme et nécessité, mythe et science, présente une contrariété semblable à ce qui en fait le contenu, la cosmogonie. Forme externe et interne, contenu et œuvre ne font plus qu'un. Le mythe de la création apporte sa réponse mythique — qui n'est possible, d'une manière générale, qu'à travers le mythe, l'« image » — à la question du sens du cosmos et du corps. Dans la mesure où le cosmos et le corps sont des choses étudiées en leur genre, pas autrement que le royaume de l'esprit, il faut que la science et le mythe s'interpénètrent. Toutefois, le mythe doit triompher. Le refus du non-sens, qui s'étire à travers toute la doctrine de Platon et qui se manifestait assez souvent dans les aveux d'embarras et de perplexité dont délivrait l'Idée, devient la plus prodigieuse apologie du monde. « Si ce monde est beau et si le démiurge est bon, alors c'est qu'il avait les yeux fixés sur l'éternel ; s'il est ce dont le nom est déjà sacrilège, c'est qu'il

avait les yeux fixés sur ce qui devient » (29 a). Qui pourrait mesurer l'abîme de ce « si... » ? La fuite hors du monde du Phèdre devient ici assimilation créatrice du monde, dans la beauté archétypique de ses règnes supérieurs et dans l'impuissance grandissante dont il témoigne à l'égard des règnes inférieurs. Ce qui dans le mythe du Politique se brisait en deux périodes du monde ici fusionne. Les éléments, le corps, l'âme, le ciel, le démiurge même ne peuvent pas mieux faire. Car au nous s'oppose l'anankè. Le chemin qui va du commencement à la fin, de l'esprit au matériau, du simple au multiple ne conduit pas vers les hauteurs. Les six directions du mouvement de l'être vivant sont des expédients face aux sept directions circulaires du mouvement céleste... Et pourtant, seule cette descente produit du sens dans ce qui n'en a pas. Par-delà le chaos, il n'y a que l'imparfait qui sauve. À la fin domine ainsi la polarité qui, en son idée, est inhérente à l'Idée et qui, à peu de choses près, est identique à ce que Héraclite avait autrefois maîtrisé par la coïncidence des contraires : « un tas de poussière accidentellement renversé — le plus beau des cosmos ».

L'esprit et le flux, l'ordre et la pulsion s'orientent en définitive sur le cosmos. Ainsi l'image mythique du monde se déploie-t-elle jusqu'au Timée. L'âme des eschatologies est devenue âme du monde. L'Idée reconduit au monde. Comment appeler cela ? Optimisme, pessimisme, résignation, ou autre ? Là n'est pas la question. Mais ce serait faire erreur que d'inverser l'orientation et de réduire le cosmos à une manifestation, une référence, un symbole et un signe

de forces supra-naturelles. Trait caractéristique du début de l'Antiquité tardive : on commença à y lire le Timée à l'envers. Au lieu de l'entendre comme une figure mythique, on se mit à s'évader de la figure, dans une explication pneumatologique et une allégorie énigmatique.

3. Critias

Le mythe cosmogonique du Timée se présente comme un don en retour. Le don correspondant : l'histoire de l'Athènes archaïque et du début d'un combat décisif entre cette dernière et les flots de conquérants venus de l'Atlantide. Cosmos et domaine des héros s'interpénètrent au sein du même dialogue. État et règne des Idées, ordres humain et divin se présentaient en leur unité dans la République. Les deux commencent à s'opposer dans le Politique, là où la souveraineté de l'État et la souveraineté du cosmos se scindent en thème et digression, en dialogue et mythe. Dans le Timée s'autonomise une doctrine de la naissance du monde, doctrine mythique mais dans les règles, eu égard à l'image du monde. Le mythe tend à s'accomplir en faisant de ce qui semble effectif, du monde, un mythe. Il n'en va pas autrement de l'image idéale de l'État, qui tend à s'accomplir en une histoire des origines. Muthos et logos, apparemment indépendants l'un de l'autre dans le Politique, y étaient pourtant postés comme deux pôles opposés — le muthos en guise de digression dans le logos — ; il en va de même dans le Timée, là où cosmos et histoire

des origines, pareils à deux dimensions (pour ainsi dire espace et temps), sont à la fois séparés et réunis. Le cosmos et l'époque primitive forment les deux directions dans lesquelles, à l'intérieur du monde métaphorique, la vie au sens strict — du corps comme de l'État — se contemple en surplomb. Le corps a en effet besoin du cosmos et le cosmos du démiurge, comme l'État, lui, a besoin d'une époque primitive et d'une histoire héroïque. Telle est la signification du passé : exposer au regard la garantie du possible, en exhortant à la grandeur. Ainsi l'histoire de l'Atlantide est-elle l'histoire d'une guerre idéale contre les Perses, histoire dont l'État de Platon a besoin pour s'accomplir dans le mythe. Les mythes qui naissent alors ne résultent plus d'une transformation de l'âme bondissante d'un dialogue, ils se dressent comme de grandes images, ils sont autonomes. Tandis qu'autrefois le mythe était essentiellement mouvement, il devient maintenant essentiellement irradiation. La lumière mythique transperce le monde.

Mais, d'une façon générale, la catégorie d'époque primitive appartient à la réserve de formes dont dispose le façonnement platonicien des mythes, au même titre que les catégories supra-sensibles et que les simples catégories de l'au-delà, à savoir les catégories originelles. Aux périodes de transformation du monde du Politique correspondent, dans le *Timée*, les périodes de culture. Elles aussi sont séparées par des tournants cosmiques, des catastrophes célestes et terrestres, des embrasements et des déluges, de telle sorte que le souvenir ne se transmet d'une période du

monde à une autre que par l'intermédiaire d'anciennes traditions, qui prêtent ensuite à malentendu. Que ce soit le mythe d'Atrée, dans le Politique, ou la légende de Phaéton, dans le Timée, ils furent interprétés de cette façon. Du point de vue de leur fonction dans le mythe, ils sont identiques. Si divers que puissent être les motifs, les sources, en un mot la figure préplatonicienne de cette pensée, il s'agit ici de la forme mythique de Platon. Le cosmos et l'époque archaïque témoignent de nouveau de la nécessité de leur rapport réciproque, en leur qualité de dimensions distinctes. L'actuelle période du monde est trop trouble, trop faible et trop imparfaite pour que le dieu même puisse y tenir le gouvernail ; le propre roulement du monde, maladroit, dans la vague « réminiscence » de quelque chose de meilleur, recèle néanmoins la certitude que le dieu même a autrefois tenu le gouvernail : de même, dans la dimension historique de la nature imparfaite de l'État et du gouvernement et à l'histoire présente, voire à l'Athènes si incertaine répond, en une période archaïque maintenant révolue, un domaine des citoyens et des héros, domaine de l'au-delà, archétypique, pur. La meilleure période du monde fut celle où le dieu même tenait le gouvernail, comme la période archaïque d'Athènes fut celle où les dieux mêmes conduisaient les hommes, non point par le fouet, comme on conduit le bétail, mais au moyen du gouvernail, comme on conduit les navires dociles (Critias, 109 c). Tout comme la Terre, ou ce que nous tenions pour la Terre, était — selon le Phédon — quelque chose de malade et

d'érodé en comparaison de la Terre véritable, l'actuel pays attique est une pauvre ruine, comparable aux ossements d'un corps qui se consume, face à la beauté, à l'abondance et à la fertilité du pays des origines. Et il n'en va pas autrement de l'actuelle Athènes politique, en comparaison de la véritable Athènes du « véritable Thésée » et du « véritable Érechthée ». La perfection doit un jour avoir été effective. C'est le désir de contempler une telle effectivité qui a également engendré le mythe de l'Athènes archaïque. Le mythe même n'est rien d'autre qu'une telle contemplation. L'Athènes archaïque se montre dans l'Athènes actuelle et, si désolant que cela puisse être, cette dernière est bien un vague rêve de sa figure originelle. La figure d'Athènes n'est pas ce l'on nomme désormais Athènes, pas plus que la lumière n'est ce qui se reflète, trouble, sur l'eau. Est-il besoin d'ajouter que même la contemplation des Idées n'est finalement rien d'autre que cette contemplation de l'effectivité ? Et que celui qui n'a pas cette contemplation n'a pas non plus l'Idée, et qu'il ne pourra jamais l'étudier ? Les Idées se réveillent en l'âme à titre de « réminiscence » d'une période de préexistence, à titre d'anamnèsis. De même, dans la noblesse originelle d'Athènes, et en particulier dans la propre lignée de Platon, vit un merveilleux et indélébile souvenir de l'État. Bien que ce dernier ne se soit jamais révélé à cette période, il vit de manière indélébile, en tant que « réminiscence ». « Combien est pourtant merveilleux le souvenir de ce que nous apprîmes, étant enfants ! » Pourquoi faut-il que l'État

idéal de Platon ait été effectif ? Est-il permis de dire que c'est parce que le vieillard continua à en tisser la trame, dans ses mythes ?

Cependant, l'Athènes archaïque n'est pas considérée uniquement pour elle-même, elle a aussi à combattre la cité et le pays de l'Atlantide. Qu'en est-il de ce combat ? Et de l'étrange description de l'Atlantide ? Faisons-nous erreur ? Le mythe s'évanouit-il encore en un jeu vide ? Le mythe est copie. Si l'Atlantide est un mythe, quel est en ce cas l'original ? Certes, ce n'est pas dans ce qui est présent ou historique qu'on peut le trouver, même si l'Athènes actuelle est opposée, voire doublement opposée, au modèle. Car si c'est bien à l'aune du modèle qu'on peut mesurer ce qui est présent, sensible, c'est uniquement au sein du mythe qu'on peut montrer le modèle. Le présent — à la place on peut aussi parler de cosmos, etc. — est au mythe ce que la lumière libre est au spectre : les deux renvoient à une même source lumineuse originelle, pourtant il serait vain de chercher le spectre dans le paysage.

Avec un apparent succès dans le détail, on a indiqué des parallèles entre l'Atlantide et l'Orient, en particulier l'Égypte. Mais quelque chose contredit cette vision, et le mythe ne peut pas s'y réduire. Ce n'est en rien quelque chose de politique, d'historique, d'historico-culturel ni de géographique : il s'agit d'une opposition archétypique. Si l'on extrait le noyau archétypique, reste alors ce qui est aussi resté dans la littérature grecque : la forme littéraire, le bios des peuples, le roman politique, l'utopie, l'enveloppe sans le fruit. S'il

est permis de chercher l'Orient dans l'Atlantide, ce n'est donc pas dans les motifs particuliers, c'est uniquement dans la mesure où l'on aperçoit aussi dans l'Orient une référence archétypique.

Pays et peuple ne font qu'un, les deux sont métaphores. Dans les mythes du Phèdre et du Politique, la pureté de la Terre et la perfection de la période du monde concordent avec les états de l'humanité, les uns conditionnant les autres ; dans le Critias également, paysage et État forment une unité. Dans l'Athènes archaïque, l'irrigation est l'œuvre de la propriété naturelle du sol ; en Atlantide, elle est l'œuvre d'une élaboration systématique. Ainsi les oppositions traversent-elles les deux descriptions. Essayons seulement de comprendre le pays comme l'expression d'un esprit.

L'Attique archaïque est un pays montagneux comprenant de larges vallées, d'épaisses forêts, des arbres hauts — une sorte de paysage héroïque. Richesse, fraîcheur et incorruptibilité le distinguent du pays actuel, tout autant que le peuple des origines se distingue du peuple actuel. Le pays jouissait de l'eau du ciel, qui ne s'écoulait pas encore, inutile, du haut des pentes dénudées jusqu'à la mer. L'épais humus et la couche argileuse imperméable recueillaient partout, en leurs creux, des sources et des ruisseaux. L'akropolis s'étendait jusqu'à Éridan et Ilissos, elle comprenait la Pnyx et le Lycabette. La forme rétrécie qu'il en reste actuellement devint la sienne à cause de tremblements de terre et d'une inondation, trois périodes avant le déluge de Deucalion. Auparavant elle

formait un grand plateau, largement étendu, non point dénudé et raviné, mais plein d'une terre épaisse. Sur ses pentes vivaient les cultivateurs et les artisans et sur ses hauteurs les guerriers, autour du sanctuaire d'Athéna et d'Héphaïstos, qui était encerclé d'un mur unique, semblable à ceux qui courent autour du jardin d'une unique maison. Dans la moitié de l'enceinte s'ouvrant vers le sud se trouvaient les habitations et les réfectoires d'hiver, en réponse aux besoins de leur communauté ; argent et or étaient écartés. La partie exposée au nord se trouvait ouverte aux gymnases, aux jardins et aux séjours d'été. Une grande source, dont il reste encore de petites sources autour de la citadelle, dispensait l'eau en abondance, convenablement tempérée pour l'été comme pour l'hiver. Ainsi le pays et la colonie se firent-ils images fidèles de la réalité étatique. Séparée de celle des cultivateurs et des artisans, l'enceinte des guerriers, avec ses repas en commun et ses gymnases, est en même temps, en tant que scène, l'expression de leur communisme héroïque, tracé librement au compas et élevé au-dessus de leurs concitoyens. Et les cultivateurs sont les véritables cultivateurs, cultivateurs corps et âme. Ils ont leur amour-propre, ils sont bien bâtis — ils sont comme le pays qu'ils cultivent, ce pays de la meilleure espèce et aux eaux intarissables, ce pays favorisé par les saisons.

Il en est de même du rapport entre pays et peuple de l'Atlantide. L'Atlantide comptait parmi les grandes îles, aujourd'hui englouties, situées en face du détroit de Gibraltar. Sa domination s'étendait autrefois au-delà

de tout l'ouest, de l'Afrique jusqu'aux Tyrrhéniens. Et, de nouveau, la nature et les hommes concluent un pacte d'unité, mais une unité retournée contre l'Attique.

Deux moissons poussent chaque année, l'une naturelle, l'autre artificielle et fruit d'irrigations artificielles. Le pays est d'une abondance fabuleuse, riche en or et en tous minerais, en éléphants et animaux corvéables de toute sorte, en fruits et légumes, bois odoriférants, huiles et épices ; la grandeur et le commerce, l'éclat et l'esprit de la Cité sont en proportion : ses sanctuaires sont riches en or, ses hommes sont d'une beauté exubérante et leur réalité étatique est étonnamment ordonnée. La disposition de leur cité, tracée au compas et née à la fois de la nature et de l'art, est l'expression d'un pareil ordre. La disposition fait penser à un cérémonial. La cité est située au milieu d'une plaine large et ouverte vers le sud ; tout autour s'élèvent des montagnes qui tombent à pic dans la mer. La figure de la plaine ressemble à un rectangle oblong, son côté large fait face au sud. Le caractère naturellement rectiligne des frontières est encore accentué par l'art, la technique. Quatre canaux produits artificiellement et reliés les uns aux autres, en droite ligne, reçoivent des quatre côtés réunis l'eau qui s'écoule des montagnes ; ils servent au transport, au flottage et à l'irrigation. Un système de canaux plus petits partage la grande plaine en champs réguliers. La plaine est un rectangle, la Cité un cercle, et l'akropolis, colline sacrée de la Cité, un petit cercle dans un grand cercle. Comme avec le compas,

Poséidon a lui-même tracé tout autour du lieu sacré de la citadelle, pour la protection de sa descendance, trois ceintures d'eau, qui alternent avec trois ceintures de terre. Les dimensions aussi témoignent d'un système. La ceinture d'eau la plus extérieure ainsi que la ceinture de terre lui faisant suite ont trois stades de largeur ; les ceintures intérieures d'eau et de terre qui suivent ont chacune deux stades de largeur et la ceinture d'eau la plus étroite un stade. L'île et son palais royal mesure cinq stades de diamètre. Et, une fois de plus, l'art achève l'œuvre de la nature. Les hauteurs circulaires sont reliées par des ponts, les ceintures d'eau par des tranchées jetées comme des ponts. Autour de chacune des trois enceintes concentriques courent des murs d'étain ornés de motifs — semblables à ceux d'un tapis —, variant en fonction de la nature de leur construction et faits à partir de carrés de pierre blanche, noire et rouge (ce qui veut dire qu'ici aussi règne une sorte d'ordre inversé, rappel du style oriental : au lieu de l'architecture, le motif). Le rempart le plus extérieur est recouvert d'airain, le suivant d'étain, les murs qui entourent l'Acropole de bronze doré (que l'on regarde le mur des jardins qui court autour de la citadelle de l'Athènes archaïque !). Dans un rayon de cinquante stades autour du rempart le plus extérieur se déploie la Cité, qui s'étend jusqu'à la mer. L'image du centre, l'image circulaire est l'apanage des porteurs de lances et des rois. Les porteurs de lances se divisent en trois classes, leurs habitations et leurs champs de manœuvre se répartissent pareillement entre les trois

cercles, en fonction de leur rang : les plus fidèles des fidèles habitent la citadelle et forment le plus proche entourage des rois. Les minerais qui habillent le sanctuaire de la citadelle s'échelonnent de manière analogue aux trois remparts. Dans le gigantesque temple de Poséidon se tient une colossale statue d'or, Poséidon sur un char tiré par six chevaux ailés ; cent néréides, chevauchant des dauphins, se tiennent tout autour, en cercle, faisant office de cour royale. À l'intérieur et à l'extérieur, d'innombrables statues de souverains. Deux sources jaillissent sur la citadelle, l'une froide, l'autre chaude; la source froide court vers le sud, la source chaude vers le nord, les deux amenées de façon artificielle. La source froide est découverte, la source chaude dissimulée. Elles conduisent à des bassins destinés aux bains, séparés pour les rois et les sujets, pour les hommes et les femmes, pour les humains et les bêtes de trait ; chacun des bains possède sa propre disposition...

Tel est le pays d'où provient le grand danger. La menace ne vient pas des hordes sauvages ni des migrations des peuples mais d'une réalité étatique hautement développée, civilisée et en laquelle régner, au lieu des forces naturelles, des règles artificiellement abstraites — si sages soient-elles — et où, à la place d'une totalité vivante et de membres organiques, gouverne un système de dispositions schématiques — si efficaces soient-elles. Les citoyens de l'Athènes archaïque, lignée librement déployée, se conforment aux usages du corps et de l'âme et vivent attachés à la terre libre qui engendre montagne, vallée, roc et

gorge. Pays, Cité et habitants de l'Atlantide sont tracés au compas et à la règle. Face aux Atlantes on aimerait crier : Non à ce pays de la prospérité ! Non à cet État de la technique et du faste ! Non, à ces hommes de l'ordre ! L'excellence des Atlantes est aussi évidente que peut l'être la bonne santé de la « saine Cité » de la République de Platon. Derrière l'exaltation de la description se cache la question ironique : Que penseriez-vous d'un tel État, comparé à mon Athènes archaïque ? Ne faut-il pas le préférer cent fois ?

Lorsque les souverains de l'Atlantide se réunissent au tribunal afin de pratiquer la justice, leur seul souci est de ne pas donner plus au pair qu'à l'impair ! C'est pour cette raison qu'ils se rassemblent tantôt tous les cinq ans, tantôt tous les six ans ! En Atlantide on doit de temps à autre renouveler artificiellement — et chaque fois en se conformant à des règles, grâce aux mesures les plus circonstanciées et aux rites les plus mystérieux — cela même qui, dans l'Athènes archaïque, traverse tout et ne vient jamais à manquer, nulle part, et qui se révèle au sein du rapport harmonieux entre souverains et sujets. Quelle prévoyance, quelles cérémonies ! Quel système déjà dans le choix du sacrifice ! Les souverains étant au nombre de dix — le système décimal s'étend à toutes les formes de vie —, ils libèrent dix taureaux dans le sanctuaire de Poséidon, ils prient le dieu et partent en chasse, mais sans fers, munis de bâtons et de cordes. L'animal qu'ils capturent, ils l'égorge au-dessus de la colonne qui porte l'inscription de leurs lois, faisant en sorte que son sang ruisselle sur les signes. Sur la

colonne, en même temps que les lois, on trouve les plus terribles imprécations à l'encontre de leurs transgresseurs (comme c'est le cas en particulier des inscriptions de l'Orient). Là-dessus, l'écriture est lavée et le taureau brûlé. Cependant, dix gouttes de son sang sont versées dans un cratère, une goutte pour chacun d'entre eux. Chacun y puise avec sa propre coupe d'or, fait des libations et jure solennellement, en son nom et au nom de sa descendance, de punir toutes les transgressions et de ne point gouverner ni obéir que ce ne soit d'après la loi que donna le divin père. Puis ils boivent et consacrent les coupes dans le sanctuaire du dieu. Une fois le repas pris, la nuit tombée et le feu consumé, ils éteignent les lumières, revêtent les habits bleu sombre de l'État et, accroupis sur le sol, dans la cendre du sacrifice, ils rendent la justice. À la pointe du jour, ils écrivent ce qu'ils ont statué sur une table d'or ; ils consacrent cette table, ainsi que les habits, en guise de commémoration.

Ainsi ont-ils besoin de la nuit, du serment, du sacrifice et du mystère pour rétablir la justice dans le pays. Quelle différence par rapport à l'Athènes archaïque ! Là la vie, ici le système ; là l'esprit, ici la lettre de la loi ; là le domaine des héros, le libre dévouement, ici le semblant de justice, les serments, la magie. C'est dans le Critias qu'est exposée pour la première fois, en une copie mythique, l'universelle opposition des deux figures de la culture et de l'État. Le combat qui s'embrase entre l'Atlantide et Athènes est un combat éternel. En effet seul le regard dirigé vers l'éternel a droit au mythe. Il n'est pas toujours besoin

de deux nations ennemies pour que s'embrase ce combat.

« Et lorsque la semence du dieu, trop souvent mêlée à une trop grande part d'élément mortel fut en eux proche de l'extinction, lorsque prédomina l'élément humain, ils ne portèrent pas plus longtemps le poids de leur bonne fortune et sombrèrent dans la démesure. Et à celui qui voyait ils durent apparaître laids, tandis qu'à des êtres ainsi faits qu'ils sont aveugles à une vie ayant véritablement pour finalité la bonne fortune ils semblèrent, maintenant seulement, au comble de leur souveraineté. Mais le regard du dieu des dieux, Zeus, qui règne par les lois, perça tout à fait à jour une telle chose ; il vit alors dépérir le sang noble et se proposa de les punir afin que, par le châtiment, ils en viennent à l'ordre. Il mit tous les dieux en cercle, dans leur suprême demeure (située au milieu de tout ce qui devient, elle embrasse le monde du regard) et, lorsqu'il les eut rassemblés, il déclara : ...»

C'est par cette homérique « Que celui qui a des oreilles, qu'il entende » que s'achève le Critias. Il est non achevé et achevé, parce qu'il n'a pas à l'être davantage. Sa fin ressemble à l'ultime coup de ciseau donné à un buste tardif de Michel-Ange.

1 Ce concept de vrai-semblance est donc fondamentalement différent de celui de la sophistique ou de la rhétorique. À ce dernier manque la valeur de métaphore : il ne tient pas lieu de la vérité, c'est un produit de la skepsis, de l'antilogie sophistique, de la

praxis oratoire, etc.

MYTHE ET IDÉE

À maintes reprises, le mythe nous a renvoyés à l'Idée. En somme, le rapport réciproque du mythe et de l'Idée est non seulement celui du contenu et de la forme — dans la mesure où il est également question de l'Idée dans le mythe, ou bien dans la mesure où l'Idée s'expose dans le mythe — mais également celui de la fabrication d'images et de la contemplation. Leur discordante harmonie plonge ici ses racines : contemplation et production se tiennent face à face, et non point contenu et forme, réalité et pensée. Pour ce qui est de Platon, sa contemplation des Idées est à sa République, en tant qu'œuvre propre, ce qu'au sein de la « République » la tâche des « philosophes » — contempler les Idées — est à la nécessité de leur retour imminent en politique. La contemplation se renverse en production, action, reconfiguration d'après le modèle original, en « engendrement » et éducation, et ce renversement caractérise tout autant les « philosophes » que l'essence de l'Idée platonicienne en soi. Bien que renversée, la contemplation des Idées conduit non pas à l'effectivité sensible des choses naturelles mais au partage, à la mesure, à l'ajustement — là où il est question de normes toujours plus dérivées et dérivables, comme dans les sciences exactes platoniciennes, comme dans la dialectique, la mathématique, voire la politique et l'éthique, plus tardives — ou bien, comme on vient de le dire, à la fabrication d'images, à l'engendrement ou

« production » —, là où il est question de forces, de matériaux et de figures, d'homme et d'âme, d'État et de monde. Qui contemple les Idées devient en retour mesureur — dialecticien, géomètre — ou fabricant d'images, demiurge. Or production et contemplation ne débordent pas des deux côtés, pour ainsi dire, la première dans le règne de l'imagination, la seconde dans l'effectivité, mais l'une reflue en l'autre, l'une enchaîne l'autre. Aussi manque-t-il, de l'autre côté, les problèmes de la relation entre monde et pensée — d'après les concepts qui nous sont familiers — et par suite également les problèmes d'une explication théorique de la nature.

Par là même, la question du rapport causal entre la nature et l'esprit manque, et manque celle de la nature de leur unité. Comment le comprendre ? Ajoutons encore une chose : d'une manière générale, le besoin de causalité manque. Plus exactement : quelle que soit la causalité, elle devient sur-le-champ causalité de l'âme. Quelle est la raison du désintérêt non seulement pour la causalité physique, mais aussi pour une fondation métaphysique du monde réel ? Quelle est la raison de la « fuite dans la vérité des concepts » (99 d), ainsi que la nomme le Phédon ? Elle se trouve dans l'essence précisément de ce que l'on entend par « cause originaire ». La « cause originaire » rendrait aveugle l'âme qui voudrait l'examiner, comme le Soleil rend aveugle le regard qui le fixe. Car la véritable cause originaire, qui n'est, métaphoriquement parlant, ni ossement ni chair, mais qui est Socrate, son être et sa loi, comment trouver le moyen de la saisir par

l'examen ? À cette fin, on fait de la « présence » de l'Idée dans la chose sensible, de la « participation » de la chose sensible à l'Idée (comme cause de ce qui est beau, grand, petit, ou tel qu'il se manifeste à chaque fois) la cause originaire : voilà la seule « hypothèse » assurée qui demeure (Phédon, 101 d). Mais on écarte cette question : comment faut-il penser cette « participation » et cette « présence » ? En transférant la causalité de ce qui est pour le regard comme le Soleil dans ce qui est logique, on en arrive en fait à la supprimer. Toutefois, si la causalité est supprimée dans le domaine du savoir et de la connaissance, c'est pour se déployer d'autant plus puissamment dans le domaine de l'âme, c'est-à-dire dans ce qui est créateur. En se délimitant et en se contenant, la dialectique devient la libératrice du mythe.

La « causalité » de l'âme est différente de celle dont traite la science. La causalité de l'âme, l'œuvre tardive des Lois (896 d) en parle : l'âme, c'est-à-dire ce qui se meut par soi, est la « cause originaire » de tout... Du bon comme du mauvais, du juste comme de l'injuste, du laid comme du beau, de tout effort et de tout « mouvement », ainsi que de la manière précise de penser le ciel (!)... Ainsi pourtant, à la fin, un arc se tend encore au-dessus des domaines qui dans le Phédon se séparaient, désespérément étrangers. Entre les deux, réunissant le cycle de la nature et l'esprit, l'« âme » s'avance. Mais pour établir dans l'espace et l'esprit l'unité et l'identité de cette sorte de « cause originaire », le chemin de la connaissance scientifique, conforme à l'idéal de savoir de la dialectique, n'est plus

praticable. « Parmi tout ce qui est, un seul être parvient à posséder l'esprit : c'est l'âme. Mais qui aime l'esprit et la connaissance n'a pas le choix : il doit d'abord explorer les causes originaires de la nature spirituelle et, en second lieu seulement, celles des causes originaires qui comptent parmi les causes mues par d'autres et en mouvant nécessairement d'autres. » C'est ainsi que s'exprime le mythe du Timée, afin de justifier le mythe même (46 d). Dans l'œuvre de la vieillesse, la vaste méthode d'enseignement accueille une fois encore ce que les mythes précoces amenaient en une ivresse de métaphores. En effet, quel est le contraire de ce qui meut autre chose et de ce qui lui-même est mû par autre chose ? Ainsi que l'enseigne le Phèdre : c'est l'âme. Non pas l'âme entendue comme concept psychologique ou métaphysique, ni dans les limites strictes de la connaissance dialectique ou en un au-delà qu'elle présupposerait et auquel elle donnerait sens, mais l'âme en un autre au-delà, dans la dimension de ce qui est créateur et, pour cette raison, l'âme prenant conscience d'elle-même à travers le mythe. Surviennent alors des concepts comme ceux de « nourriture », de « source », de « modèle » et de « copie » — même le « démiurge », la « naissance », la « grossesse », le « vol », le « délire divin », l'« oubli », la « réminiscence » et l'« âme » en font partie. Le mythe est la langue de l'âme. Depuis qu'il existe un platonisme on n'a pas compris, ou bien l'on n'a pas cru que dans la philosophie de Platon la question de l'efficace de l'Idée, telle qu'on l'entendait — comme question de la production causale des

choses sensibles et de la connaissance —, faisait défaut. Plus exactement, aussi longtemps qu'on néglige la catégorie de l'âme en tant que telle, la question de la cause originaire semble forcément faire défaut. Ce n'est que lorsque l'âme se libère de sa participation à l'Idée et à sa présence que l'entendement parvient au problème logique du jugement et du concept, ou au problème métaphysique du fondement. Dans l'ensemble de l'œuvre littéraire de Platon, le nom « âme » désigne quelque chose d'incomparablement plus puissant, plus divers en figures et en expressions et aussi de bien plus rapidement disponible dans le temps que le déploiement dialectique de l'Idée. On tombe dans l'embarras, dès lors que l'on cherche à dériver l'« âme » de la signification qui est celle de l'Idée dans la logique, la théorie de la connaissance et la métaphysique, et dès lors que l'on cherche à lui assigner son espace, en tant que nécessaire « domaine intermédiaire », entre les Idées et les corps par exemple¹. L'âme devient alors un bric-à-brac bigarré et poétique et un balbutiement de la pensée philosophique — on la pardonne, on l'embellit, on la systématise. En vérité, on renverse le rapport des deux. Ce n'est pas de la doctrine des Idées que se détache, pour ainsi dire comme conséquence, la doctrine de l'âme. Une fois qu'il a reconnu l'Idée, Platon ne ramène pas à lui le maximum d'éléments mythiques, orphiques, pythagoriques. Il ne voile pas la doctrine des Idées — noyau de lumière — du halo de la doctrine des âmes mais, grâce à la doctrine des Idées, il resserre bien plutôt, éclaire, illumine et

articule les puissances de l'« âme ». L'au-delà de l'Idée n'est pas une soudaine digression dans le théologico-mystique, il n'équivaut pas une limite, à la manière des délimitations kantienne, il est le mode d'expression, à partir d'une unité originelle, de l'ultime origine de la connaissance et de la création : entendues comme dualité, ces dernières sont dans l'âme, dans le mouvement ascendant qui connaît et contemple et, en retour, dans le mouvement descendant qui produit et agit ; en tant qu'unité, elles sont dans l'Idée. Car l'Idée suprême n'est pas seulement le Beau, le Juste, le Bien : elle est aussi en même temps, et pour cette raison, « véritable savoir », savoir « enveloppant », « véritable vertu »... Elle est donc « génitrice », « nourrice », au sens où elle est à elle seule objet et sujet, norme et accomplissement, au sens donc où elle est à la fois connue et autoengendrée². L'explication selon laquelle l'Idée, cause originaire, serait « à la fois raison d'être et finalité³ » n'est pourtant en regard du texte qu'une paraphrase qui affaiblit et modernise. Si l'Idée n'était que cela, pourquoi faudrait-il des envolées mythiques pour en parler⁴?

Dans son ascension, la dialectique n'atteint qu'exceptionnellement sa limite propre. La règle veut que la dialectique se renverse en mythe. Le premier cas se produit quand l'Idée est contemplée à titre de force et d'effet, non pas cependant au moyen du mythe, mais à l'extrême limite de ce qui peut être enseigné, de ce qui peut être transmis par l'enseignement. La dialectique elle-même commence alors à flotter, un peu comme si elle prétendait devenir

mythique; la proximité du règne de l'au-delà se fait sentir. « Le Soleil n'est pas la vue mais, en tant que cause originaire de la vue, il est vu... C'est pourquoi il est le fils du Bien, engendré par le Bien pour qu'il lui réponde dans le visible : ce que le Bien est dans l'intelligible à l'égard de l'esprit et de ses objets, le Soleil l'est dans le visible à l'égard de la vue et de ses objets. Quand on tourne le regard, quittant les choses placées sous la lumière du jour pour celles qui luisent faiblement la nuit, les yeux deviennent faibles et semblent presque aveugles : comme si leur force visuelle perdait de sa pureté... Ainsi en est-il également de l'âme : quand elle se dirige sur ce qui est éclairé par la vérité et l'être, elle le connaît et s'emplit de raison... Ce qui donne au connu sa vérité et au connaissant sa force, nomme-le Idée du Bien ! Celle-ci est la cause originaire du savoir comme de la vérité (c'est-à-dire du connu). Si magnifiques que soient ces deux choses (la connaissance et la vérité), tiens-la pour plus magnifique encore, et tu ne te tromperas point ! » (République, 508 b).

Que l'être en soi et que l'Idée hors de soi manquent d'être, et que pour être ils aient encore besoin d'une puissance autre, propre à l'au-delà, voilà qui peut se déduire non pas de la dialectique ni de quoi que ce soit de comparable à un primat de la raison pratique — le primat kantien pose une limite entre les deux sortes de raison, limite dont Platon ne sait rien —, mais uniquement de la force autonome et archétypique de l'âme. Le « meilleur de l'âme » contemple le « meilleur de l'être » : la contemplation du Bien ressemble à

l'action réciproque et à la liaison de la lumière des yeux et de celle de la source originale, de « ce que le Soleil éclaire » et du Soleil lui-même (532 c). Le « meilleur de l'âme », peut-être le mythe du Phédon en donne-t-il l'explication : « En effet, la nourriture qui convient au meilleur de l'âme pousse sur ce pâturage-là » ! Et le « meilleur de l'être » ? C'est le Bien « vers lequel tend toute âme » (505 e), c'est la force d'Éros — ainsi que l'enseigna le Banquet. En tant que membre d'une espèce qui porte son nom, Éros est « effort vers le Bien ». L'au-delà dans lequel trône l'Idée du Bien renvoie au fondement original, là où « âme » et dialectique ne font plus qu'un.

Dans la digression métaphysique du Sophiste, la dialectique s'élève jusqu'à une pareille transgression des limites. Cette transgression pourrait servir de point de comparaison. La position contraire à celle de Platon est ici le dualisme éléatique qui, niant l'action des Idées les unes dans les autres, supprime la connaissance, l'âme et la vie ; il déclare alors : « Par le corps et au moyen des sens, nous avons part au devenir, par l'âme et au moyen de la raison, nous avons part à l'être » (248 a). Mais avoir part, lui réplique-t-on, c'est subir une force ou en pâtir ! Il n'est pas possible de limiter l'action et la passion au devenir, ni de les séparer de l'être. Même connaître et être connu constituent une action et une passion. Or, dans la mesure où l'être est connu et pâtit, il est également mû : seul le repos ne connaît nulle passion. Alors, pour un instant, le ton monte d'un cran, ainsi que la pensée. Pour un instant est transgressée une limite qui

autrement est respectée : « Par Zeus ! Faut-il que nous soyons si facilement amenés à contester à l'être parfait le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence ? Faut-il que, sans vie et sans pensée, l'être se tienne au repos, privé de raison, de mouvement, en une solennelle monumentalité (comme une idole) ? Et comment peut-il posséder la raison, s'il ne possède pas aussi la vie ? Et comment peut-il posséder les deux, s'il ne les possède pas dans l'âme ?... Comment ce qui est tout à fait animé, ayant en propre la raison, la vie et l'âme, peut-il néanmoins être immobile ? » Ici, substituer « sens » à « âme », comme cela arrive fréquemment, c'est commettre de nouveau une modernisation affaiblissante. Quand serait-il venu à l'esprit d'un Grec d'affirmer qu'une proposition a de l'âme, au lieu d'affirmer qu'elle est « douée de sens » ? Entendues littéralement, l'unité et l'essentialité « vivantes » de l'« âme » — elles principalement, et pas seulement l'unité et l'essentialité logiques de la relation douée de sens — exigent que soit surmonté le dualisme rigide entre l'être et le devenir, l'identité et l'être-autre. Ce dualisme tue à la fois la « connaissance » et la « vie ». L'irruption de l'âme hors de la dialectique, l'animation et la vivification attribuées à l'être : voilà finalement un phénomène semblable à celui qui se rencontre dans le mythe, lorsque l'Idée devient « nourriture de l'âme ». Il se produit finalement la même chose que dans le Timée, au moment où les catégories de l'entendement, les Idées du Même et de l'Autre, mélangées dans le cratère mythique de la cosmogonie, engendrent l'âme du monde. L'âme, la vie

et le mouvement : ce n'est pas pour rien que la triade rappelle l'élément cosmique. Elle est cosmique dans le Phèdre (voir supra p. 95), dans le Timée et dans les Lois (895). En effet, dans la dernière période de Platon, modèle cosmique et modèle de l'âme coïncident. Le « Même » et l'« Autre », outre leur signification logique, possèdent eux aussi une signification propre à l'âme ainsi qu'une signification cosmique. Les plus hautes formes de liaison de l'entendement, normes de la connaissance, deviennent puissance, c'est-à-dire âme. Force productrice et force connaissante sont séparées en tant que processus : ce qui n'empêche pas qu'en tant qu'énergie l'une se mue en l'autre, tout comme le mythe se mue en dialectique et la dialectique en mythe⁵. Entre l'Idée et le mythe il s'agit du rapport de l'âme, rapport « irrationnel » ; entre l'Idée et la dialectique c'est le rapport « rationnel » et le rapport qui, pour cette raison, semble (mais semble seulement) plus intelligible. Avant d'être dualité, l'Idée est unité : la polarité s'étend jusqu'à elle. Elle-même désigne l'unité de cette polarité, tout comme les forces de l'âme en désignent le déploiement. Ce dont on doit s'acquitter dans le domaine logique de l'arithmétique — saisir l'être « en émergeant du devenir » (République, 525 b) — c'est cela même qu'accomplissent dans le domaine de l'âme et à titre de forces la « katharsis » et le « délire divin ». La « purification » que chaque organe de l'âme expérimente au moyen d'une « science » particulière (République, 527 e), l'âme l'expérimente au moyen de la « purification » de la mort. L'« aile de l'âme » du

Phèdre et le démon indigent du Banquet, Érôs, tous deux portent au-delà de l'« ascension » qu'effectue la dialectique dans la République. Dans la République, le « à peine et avec difficulté » représente la limite rencontrée par la dialectique, au terme de son ascension (517 b-c) ; dans le Phèdre, cette limite ressemble à une lutte, une chute et une défaillance. La « réminiscence » du Ménon, qui exposait l'apriorité des concepts mathématiques, dans les eschatologies du Phèdre et de la République, et même dans le jeu mythique du Ménon (au début et au milieu) apparaît comme conscience, en l'âme, de l'origine. La « conversion » du regard, qui conduit du « sensible » à l'« étant », du « dessous » au « dessus », de l'« obscurité » à la « lumière » et dont la République parle comme d'une œuvre des « sciences » (521 c, 524 c, 527 b, etc.), cette conversion s'offre dans le Phédon comme l'œuvre du dialogue entier, non pas seulement comme une démonstration dialectique, mais comme une puissance de l'âme — comme l'œuvre du mythe. Ce que le combat et la relation de la pensée et de la réalité signifient dans d'autres cas, ici l'opposition et la relation du domaine de l'âme et de la logique, du mythe et de la dialectique le signifient. Dans la sphère idéale, c'est la relation des Idées munies d'un exposant de l'âme et de celles dont l'exposant est dialectico-logique qui possède cette signification. Le même nombre, chaque fois en raison de son exposant, présente soit une surface, soit un corps, tout comme l'Idée, qui est tantôt l'unité de la connaissance, tantôt le modèle et la source. L'unité issue de cette dyade

demeure le secret du vivant, « ce que l'on ne peut faire tenir en des mots, à la manière d'autres enseignements et ce qui, après un long commerce avec l'âme, en vertu de sa tâche même et en vertu de sa communauté avec l'âme, soudainement, comme s'allume une lumière au contact d'une étincelle qui bondit, saisit l'âme et aussitôt se nourrit de soi-même » (Lettre VII, 341 d).

Qu'enseigne donc le mythe à propos de l'Idée ? Que les choses sensibles renvoient aux formes pures. Mais les formes pures se présentent simultanément comme des normes. Ne parvenant pas à la coïncidence au sein de la relation entre les choses sensibles et les normes de la connaissance, entre l'apparence de savoir et le savoir véritable, la vertu particulière et l'Idée du Bien, etc., l'inadéquat se présente comme un retrait, une non-atteinte, un simple « avoir part » (car avoir part n'est pas avoir), ou bien alors comme « réminiscence », comme volonté de retourner et de remonter à la source nourricière des choses. La forme pure est partout, en même temps un « devoir-être » ou un « devrait-être ». Toutefois en l'âme ce « devrait-être » — « vol », « naissance dans la beauté », « mouvement par soi-même » de l'âme — est déjà un pas vers le mythe. Et la chose sensible, l'homme, le monde et tout ce qu'il renferme sont partout en même temps impuissance, de la même manière que la réflexion est impuissance, comparée à la lumière originelle. Mais en l'âme cette impuissance même, en tant que « chaîne », « pesanteur », « souillure » de l'âme, est un pas vers le mythe. Nous ne connaissons

les choses que dans la mesure où elles sont comme orientées — on pourrait dire intentionnelles — comme « ayant part ». Et nous ne connaissons que dans la mesure où les choses sont ainsi disposées qu'elles deviennent pour nous-mêmes le trait d'union entre le participant et ce dont il participe. Si nous nous retournons, nous voyons alors par une sorte de double vue : un œil voit les choses pesamment et sombrement, telles qu'elles apparaissent, tandis que l'autre, notre œil lumineux, perçoit les pourtours idéaux de lumière : le contenu, la parousia de l'Idée dans la chose — troisième pas vers le mythe. Les prémices du mythe se retrouvent tout autant dans l'Idée que dans la connaissance et que dans l'objet de la perception. Le mythe se déploie simultanément dans le règne de l'« âme » (mais le monde et l'État ne sont finalement rien d'autre qu'un tel règne), qui à son tour ne peut se déployer sans le mythe. Entrelacé à l'« âme », le mythe se dirige, non pas seulement en son contenu, mais déjà en son procédé, sur l'Idée, à la manière de la connaissance dialectico-scientifique. Mais que l'on ne puisse pas dire à tout propos que l'Idée même reste attachée à quelque chose de mythique ! Si elle-même était mythique, le mythe cesserait alors d'être un mythe, un symbole ; et à l'inverse, si l'Idée n'avait qu'un caractère dialecticologique, la logique cesserait d'être une science douée de sens. L'Idée ouvre et emplit de vie tout ce qui sans elle deviendrait cercle, tout ce qui courrait, mort, en soi-même.

Au sein du « devoir-être » productif, contemplation

et production ne font plus qu'un. Il ne s'agit pas seulement d'un devoir-être éthique, ce dernier n'en est pour ainsi dire qu'un cas particulier. Et inversement, la « pureté » de l'Idée, son éloignement des sens n'est pas uniquement la pureté logique et métaphysique : là encore, la logique pure n'en est pour ainsi dire qu'un cas particulier. Katharon, « pur », a la même racine que katharsis : à l'« être pur » objectif correspond la katharsis, en tant qu'effet dans l'âme. L'Idée du Bien « vers laquelle s'efforce toute âme » et qui fait de l'être même quelque chose de vrai et de connaissable, cette Idée est l'ultime fondement de l'être. En tant que telle, et prise encore une fois dans le sens d'un devoir-être, elle est la condition préalable de toutes les Idées, dans la mesure où tout « être pur » la présuppose. Si l'on écartait ce devoir-être, les Idées de Platon deviendraient vaines et absurdes. Aristote n'a pas compris ce devoir-être productif — mais on ne peut pas dire qu'il ne l'a pas compris puisque finalement il s'agit là de ce qu'un homme a ou n'a pas (Lettre VII de Platon). Voilà l'une des raisons principales de sa « mauvaise compréhension » des Idées. Même lorsque l'élève suivait encore le maître, les deux divergeaient déjà concernant leur question première, la question de l'être. L'âme se sépare et, devenant une totalité, elle ne dépend plus de l'être. Désormais l'éthique est mise à part, à titre de discipline philosophique particulière. L'homme se décompose en un homme « pratique » et en un homme « théorique ». Le devoir-être se distingue de l'être, de même que la « théorie », détachée de tout but, devient maintenant une pure

contemplation désintéressée : l'esprit connaissant jouit de son énergie propre. Par suite, les formes deviennent délimitation et détermination : forme et contenu, pensée et réalité, concept et chose se particularisent et se referment à la fois. Sans nul autre pareil, un génie de la forme érige son monde : sous son regard s'épanouit aussi bien la forme des plantes que celle du jugement. Le cosmos aristotélicien se délimite et montre la porte aux Idées de Platon. En d'autres termes : il s'achève en une image fidèle de la « théorie » aristotélicienne.

« Si lors de notre voyage hors de cette vie nous pouvions jouir d'une existence immortelle sur l'île des Bienheureux, qu'aurions-nous besoin des vertus ? Qu'aurions-nous besoin de courage, là où il n'y aurait plus de danger, plus de prix ? De justice, là où il n'y aurait plus de désir de possession ? Qu'aurions-nous besoin de prudence, sans appétit ? De sagesse, sans nécessité de distinguer le bien du mal ? Aussi seules la considération et la connaissance de la nature nous rendraient-elles heureux : c'est pourquoi il n'y a que la vie des dieux que l'on puisse proclamer bienheureuse. » Ainsi écrit le jeune Aristote, l'Aristote des dialogues, dans la mesure où il s'accroche encore aux Idées de Platon — mais pour combien de temps ? Toutefois, comparons seulement cet idéal aristotélicien de la connaissance à la contemplation des Idées dans le Phèdre : contemplons comme il y a là élévation et traversée de la limite du ciel, comme il y a lutte et victoire ! Ici, la contemplation (d'après le Protrepikos) est une énergie qui, étant son œuvre propre, se

produit éternellement elle-même. Sans la « théorie » aristotélicienne, rien ne subsiste de la science ni de la méthode aristotéliciennes. Sans cette contemplation du modèle, sans « réminiscence », sans regard pour la « participation », sans transport vers le modèle, il n'y a pas non plus d'idée, au sens de Platon. Le mouvement incessant qui s'effectue dans le fonds philosophique, de la chose sensible à l'idéal, de l'idéal à la chose sensible — perpétuel chemin ascendant et de nouveau descendant — est aussi celui de l'âme platonicienne. Si la dialectique peut porter le mythe de cette façon et que le mythe peut porter la dialectique de cette façon, c'est uniquement parce qu'à la tension et au mouvement du problème philosophique répond le mouvement de l'âme. C'est de cette seule façon qu'ils peuvent tous deux se développer au même rythme.

Les mythes, semblables en cela au Beau dans le Phèdre, sont des souvenirs nourriciers, « incroyables aux yeux des personnes sensées mais vraisemblables aux yeux des sages ». Si nous croyons avoir atteint les limites du bon sens, pareils à un arbre qui ne serait que couronne sans racine, nous ne sommes alors rien que présent sans futur, science sans « réminiscence ». Pour Platon, le mythe a pour mission de nous rappeler notre provenance. L'âme vit et meurt grâce à sa figure originelle, tout comme l'arbre vit et meurt grâce à la Dryade : le mythe est son esprit de croissance. Il nous revenait de montrer comment cela s'appliquait à Platon. Mais Platon lui-même est encore la copie d'un modèle — un mythe de la création : les puissances de l'âme mêmes ont accompli en lui leur cosmogonie.

1 Par exemple E. Cassirer, *Einleitung in die Philosophie*.

2 Ce rapport de l'Idée au domaine de la création ne s'exprime pas comme une doctrine explicite. La doctrine de Platon ne coïncide ni avec sa praxis ni avec sa nature. Par exemple, dans le domaine de ce qui peut être enseigné, exposé, l'art est l'ombre d'une ombre, l'imitation d'une imitation ; dans le mythe et, en tant que force, il est naissance en Êrôs et délire divin. La « naissance » et le « délire » sont malgré tout des effets de l'Idée, dans la mesure où sans l'Idée il n'y aurait ni « naissance », ni « délire divin ». Les deux conceptions semblent se contredire mais, puisque Platon est la totalité et que cette totalité a plus d'une dimension, leur contradiction n'est qu'apparente.

3 J. Stenzel.

4 A ma connaissance, Platon n'a pas cherché à reconduire, analyser, déduire l'« âme » psychologiquement ou ontologiquement. À moins que l'on interprète en ce sens le rapport de l'« âme » et de l'« Idée » — dans la mesure où chacune résulte de l'autre.

5 Comparons à ceci et à ce qui suit la distinction qui sera plus tard introduite dans la philosophie de Plotin entre deux dénominations : l'« actuel » et l'« objectif » (P. O. Kristeller, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*, Tübingen, 1929). Est objective la « vue » qui « s'occupe des contenus inhérents à toutes les choses sensibles » ; est « actuelle » l'autre « vue », « parce

qu'en elle s'effectue de manière consciente une intensification interne, une actualisation ». Pareillement H.-R. Schwyzer, *Die zweifache Sicht in der Philosophie Plotins*, *Muséum Helveticum* I, 1944, p. 99. La divergence équivaut à la question fondamentale de tout philosophe, en tant que divergence entre la question ontologique de l'être et la question éthique du devoir-être. De même F. J. Brecht, *Antike*, n° 18, 1942. p. 84, *Plotin und das Grundproblem der griechischen Philosophie* ; « Il s'agit de découvrir l'être véritable dans le travail pénétrant de la pensée, mais en même temps par là d'expérimenter ce travail de l'esprit comme chemin de l'homme vers l'effectuation de son essence propre. » Il est vrai que chez Platon ce sont non seulement les « vues » qui s'opposent, tels des pôles, mais aussi les langues, respectivement les modes d'expérience ou d'effectuation.

