

ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE

*PHANTASIA.*

IL PENSIERO PER IMMAGINI  
DEGLI ANTICHI E DEI MODERNI

Trieste, 28-30 aprile 2005



## JACQUES BOULOGNE

### Le jeu cognitif du *muthos* et du *logos* chez Platon

Beaucoup a déjà été dit sur l'opposition entre le *muthos* et le *logos*, notamment chez Platon<sup>1</sup>. Cependant certains aspects de la valeur cognitive du *muthos*, en tant que mode de représentation, semblent jusqu'ici ne pas avoir suffisamment retenu l'attention. Cette communication vise à combler partiellement la lacune, en s'attachant à trois passages: le préambule du *Timée*, le prologue du livre IX de la *Politeia* et la pseudo-digression<sup>2</sup> sur la nécessité d'un changement de méthode dans *Le Politique*.

#### I. *Timée*

Au début du *Timée*, nous assistons à un chassé-croisé intrigant dans l'emploi des mots *muthos* et *logos* pour désigner ce que nous appelons maintenant le mythe de l'Atlantide. Examinons-en le fonctionnement, en passant successivement en revue les modes de désignation dont joue subtilement Platon<sup>3</sup>.

##### 1) 20d:

“Ὅδε οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς.

Critias nous servit donc un discours qu'il tenait d'une ancienne tradition orale.

Le mot *logos*, qu'Albert Rivaud<sup>4</sup> traduit d'abord par «récit», puis par «histoires» ne peut, ici, que renvoyer à la narration de la guerre qui opposa en des temps antédiluviens Athènes à l'Atlantide, une île plus vaste que la Libye et l'Asie réunies, située au-delà des Colonnes d'Héraclès et disparue depuis plus de 9000 ans sous les flots<sup>5</sup>. Or cette narration, qui est présentée dans le *Critias* comme relevant de la mythologie, entendue comme recherche du passé

---

<sup>1</sup> Voir, en particulier, Brisson 1994; Jean-François Mattéi 1996.

<sup>2</sup> Contrairement à l'avis de Cornelius Castoriadis (1999, 42-43), nous pensons que le développement communément appelé le mythe du *Politique* joue un rôle essentiel dans l'économie générale du dialogue, bien loin de n'être qu'une digression.

<sup>3</sup> Les traductions sont de nous. Les textes sont empruntés aux éditions de la Collection des Universités de France.

<sup>4</sup> *Platon*, tome X, *Timée*, *Critias*, Paris, Collection des Universités de France 1970, 130.

<sup>5</sup> Voir *Critias* 108e; cf. *Timée* 24e - 25d.

le plus ancien<sup>6</sup>, reçoit le nom de *logos*. Bien loin d'exclure les traditions mythiques, le *logos* les englobe. La tradition dont il est question est celle du bouche-à-oreilles qui relie le narrateur, Critias, à l'informateur, un prêtre égyptien qui se trouve à l'autre bout de cette chaîne de transmission constituée par Solon, puis par le grand-père de Critias<sup>7</sup>.

2) 20d:

Ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς.

Écoute donc, Socrate, un discours déroutant, et pourtant totalement vrai.

Qui plus est, le *logos* de la tradition rapporté par Critias est qualifié contradictoirement à la fois d'*atopique* (ἀτόπου), en d'autres termes d'utopique ou d'irréel, et de vrai, autrement dit de réel. C'est donc un mixte par rapport à la réalité présente, mais non pas du point de vue de la véricité. Il ne mêle pas le faux à son contraire.

3) 21a:

Ἐγὼ φράσω, παλαιὸν ἀκηκῶς λόγον οὐ νέου ἀνδρός.

Moi, je vais te le dire, car j'ai entendu un discours ancien tenu par un homme qui n'était pas jeune.

Critias parle à présent de son grand-père qui, à l'âge de 90 ans, a rapporté, devant lui, à son frère Amymandre, un discours ancien racontant l'exploit de cette Athènes préhistorique. L'événement relève des temps mythiques, mais il est pris en charge par le *logos*, c'est-à-dire le discours propre à l'historiographie, ce qui, d'une certaine manière, l'historicise.

4) 21d:

Λέγε ἐξ ἀρχῆς, ἦ δ' ὅς, τί τε καὶ πῶς καὶ παρὰ τίνων ὡς ἀληθῆ διακηκῶς ἔλεγεν ὁ Σόλων.

Dis depuis le début, proféra-t-il, ce que ce fut, comment ce fut accompli et de qui Solon tenait son discours pour soutenir qu'il était vrai.

Amymandre, le frère de Critias, invite son aïeul à préciser la nature des sources de Solon. La véricité de la narration, appelée toujours dans ce qui précède<sup>8</sup> *logos*, dépend en effet de sa provenance. En apportant toutes les garanties sur la fiabilité de sa teneur, le récit exhibe sa véridicité.

---

<sup>6</sup> Voir *Critias* 110a τῶν ἐν τοῖς πρόσθεν καὶ πάλαι ποτὲ γεγονότων ἡμέλων. Μυθολογία γὰρ ἀναζήτησις τε τῶν παλαιῶν.

<sup>7</sup> *Timée* 20d sqq. et 25d-e (κατ' ἀκοήν).

<sup>8</sup> Voir 21c ... τόν τε λόγον ὃν ἀπ' Αἰγύπτου δεῦρο ἠμέγκατο... 21d Τίς δ' ἦν ὁ λόγος ... (...) ... διὰ δὲ χρόνον καὶ φθορὰν τῶν ἐργασαμένων οὐ διήρκεσε δεῦρο ὁ λόγος.

5) 22a-b:

Καί ποτε προαγαγεῖν βουλευθεῖς περὶ τῶν ἀρχαίων εἰς λόγους, τῶν τῆδε πόλει τὰ ἀρχαιότατα λέγειν ἐπιχειρεῖν, περὶ Φορωνέως τε τοῦ πρώτου λεχθέντος καὶ Νιόβης, καὶ μετὰ τὸν κατακλυσμὸν αὐτῶν περὶ Δευκαλίωνος καὶ Πύρρας ὡς διεγένοντο μυθολογεῖν, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γενεαλογεῖν, καὶ τὰ τῶν ἐτῶν ὅσα ἦν οἷς ἔλεγε πειράσθαι διαμνημονεύων τοὺς χρόνους ἀριθμεῖν...

Et il voulut, un jour, les amener à parler de leur origine, aussi entreprit-il de leur dire les origines les plus reculées de la présente cité, de raconter le mythe de Phoroneus qu'on dit être le premier homme et de Niobé et, à mon sens, après le déluge, celui de la naissance de Deucalion et de Pyrrha, de raconter la généalogie de leurs descendants et, par le parcours mental du nombre des années affectées aux générations relevées, de calculer leurs dates...

Par curiosité intellectuelle, Solon aurait voulu connaître le contenu des traditions égyptiennes les plus anciennes. À cette fin, il fait état de celui de la tradition athénienne. Pour la première fois dans le *Timée*, nous voyons apparaître la notion de *muthos* à travers le verbe μυθολογεῖν. Le mythe se confond avec le discours qui porte sur le passé du commencement et des origines, le passé principal ou fondateur.

6) 22c-d:

... τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη, τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά.

Cela (i.e. le discours athénien sur Phaéthon, le fils d'Hélios, qui incendia la terre pour avoir voulu conduire le char de son père et périt foudroyé) c'est un discours en forme de mythe<sup>9</sup>, alors que la réalité vraie est une déviation des corps qui tournent dans le ciel autour de la terre et, à de grands intervalles de temps, une destruction par du feu en abondance de ce qui est à la surface de la terre.

Le prêtre égyptien consulté par Solon raille la jeunesse d'esprit des Grecs, incapables de posséder une tradition originelle (22b: ἀρχαίαν ἀκοήν), parce que leur pays, à la différence de l'Égypte, a été périodiquement victime de catastrophes naturelles destructrices de la civilisation comme de la mémoire collective (22e-23b). La cause put en être le feu ou l'eau. Dans le premier cas, celui qui nous occupe seulement en cette phrase, le discours athénien demeure puéril avec le mythe de Phaéthon, alors que le discours adulte ou scientifique recourt à l'astronomie. L'opposition s'établit moins entre le vrai et le faux qu'entre la réalité

---

<sup>9</sup> A.Rivaud (CUF 1970) traduit par «légende».

scientifique et le fictif ou l'enfantin, lequel ne signifie pas débile et peut enfermer la vérité sous une apparence ludique.

7) 23b:

Τὰ γοῦν νυνδὴ γενεαλογθέντα, ὦ Σόλων, περὶ τῶν παρ' ἡμῖν ἃ διήλθες, παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων...

En tout cas, tes discours généalogiques de tout à l'heure, Solon, sur les événements de chez vous dont ton exposé a parlé diffèrent peu de mythes d'enfants...

Les Athéniens ont la mémoire courte. Ils ne se rappellent pas qu'il ne s'est pas produit qu'un seul déluge, ni qu'avant le déluge de Deucalion Athènes fut la plus ancienne et la plus civilisée de toutes les cités (23c-e). Leurs généalogies ne sauraient donc être taxées de fausseté radicale; toutefois, elles se révèlent être très incomplètes et elles correspondent à des souvenirs d'enfants, par conséquent peu exacts par défaut, parce que les enfants ont nécessairement la mémoire courte du petit nombre d'années de leur existence. L'expression παίδων... μύθων donne à penser qu'il existe des mythes d'adultes ou de vieillards pour adultes et pour vieillards, en d'autres termes des mythes qui doivent leur sérieux à l'étendue des périodes de temps gardées en mémoire, tel, par exemple, le mythe de l'Atlantide.

8) 24e:

Πολλὰ μὲν οὖν ἡμῶν καὶ μεγάλα ἔργα τῆς πόλεως τῆδε γεγραμμένα θαυμάζεται, πάντων μὴν ἐν ὑπερέχει μεγέθει καὶ ἀρετῇ· λέγει γὰρ τὰ γεγραμμένα ὅσῃν ἡ πόλις ἡμῶν ἔκανέν ποτε δύναμιν ὑβρεὶ πορευομένην ἅμα ἐπὶ πάσαν Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν, ἔξωθεν ὀρμηθεῖσαν ἐκ τοῦ Ἀτλαντικοῦ πελάγους.

Nombre assurément de grands exploits de votre cité la cité que voici les a mis par écrit afin qu'ils soient admirés; cependant, un l'emporte sur tous en importance et en excellence. Les écrits disent en effet de quelle puissance votre cité a un jour arrêté la marche que lui dictait la démesure contre la totalité à la fois de l'Europe et de l'Asie, après qu'elle se fut élancée en dehors de la mer Atlantique.

Le prêtre de Saïs explique que le souvenir de la geste antédiluvienne d'Athènes a été conservé grâce à l'écriture, dans les temples de la ville (23a). L'écrit transforme, cette fois, le mythique en historique d'une façon explicite. La trace écrite certifie l'exactitude du discours rapporté par Solon et répond à la question de sa véracité (21d). Il justifie, du coup, que le mot *logos* remplace celui de *muthos* pour évoquer l'étonnante victoire de la petite Athènes face aux forces gigantesques de l'Atlantide.

9) 26c-d:

Τοὺς δὲ πολίτας καὶ τὴν πόλιν ἦν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μύθῳ διήειστα σύ, νῦν μετενεγκόντες ἐπὶ τάληθές δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὓς διεννοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὓς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς.

Mais les citoyens de la cité que toi, hier, tu nous a décrite comme dans un mythe, maintenant nous allons les transporter dans la réalité vraie, en les transposant ici, comme si cette cité-là était celle-ci, et les citoyens que tu avais dans l'esprit nous affirmerons qu'ils sont ces hommes-là, nos ancêtres réellement vrais du discours du prêtre.

Critias procède à une double historicisation. Précédemment, par le truchement de la source écrite, il a historicisé le mythe: des Athéniens, 9000 ans avant Solon, ont existé, bien qu'ils soient invisibles<sup>10</sup>. D'autre part, la cité idéale conçue la veille par Socrate au moyen de la dialectique offre tant de points communs avec celle dont a parlé le prêtre de Saïs à Solon<sup>11</sup> qu'il est difficile de ne pas conclure à l'identité des deux cités, ce qui permet de faire entrer une construction intellectuelle purement abstraite et imaginaire (ὡς ἐν μύθῳ) dans l'ordre du réel (ἐπὶ τὰληθῆς), puisque les hommes de ce très lointain passé (ἐκεῖνοις) sont à tenir pour réels (ἀληθινούς). Ainsi Socrate a-t-il retrouvé par la logique une réalité anthropologique primordiale, datant des tout premiers temps de l'humanité, telle que Timée, l'astronome de Locres, va ensuite l'expliquer (27a). Ainsi Critias pourra-t-il, après Timée, montrer la vie de ces hommes originels en se rappelant tous les détails du discours de Solon (27a-b, cf. 26a-c). Ainsi le désir de Socrate sera-t-il satisfait d'assister à une animation de son abstraction, destinée à vérifier que la théorie ne condamne pas à l'irréalité (voir 19b-c), car le discours de Solon correspond largement au discours théorique. Par conséquent, le spéculatif, même le plus rigoureux du point de vue scientifique, débouche sur du mythique, dès lors que les résultats auxquels il conduit ne sont nulle part visibles; et, miraculeusement, son aspiration au non imaginaire se trouve exaucée par le mythe de l'Atlantide, lui-même démythosé par le subterfuge de la fiction de l'existence archéologique d'une preuve écrite.

10) 26e:

... τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον, ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που.

Et le fait que ce ne soit pas un mythe inventé, mais un discours véridique est sans aucun doute d'une importance totale.

Socrate acquiesce à la proposition de Critias, non sans quelque ironie. Platon souligne de la sorte le caractère très sophistiqué de la mise en perspective du discours qu'il prête ensuite à Timée sur la genèse du monde et sur la nature de l'homme. La double historicisation à laquelle a procédé Critias conduit à cette permutation, que Socrate feint d'accepter comme convaincante, entre le *muthos* et le *logos*. Parler des temps antédiluviens participe de la

<sup>10</sup> Cf. 27b ... ὡς ὄντας τοὺς τότε Ἀθηναίους, οὓς ἐμήνυσεν ἀφανεῖς ὄντας ἢ τῶν ἱερῶν γραμμάτων φήμη ...

<sup>11</sup> Voir 25e ... κατανοῶν ὡς δαιμονίως ἔκ τινος τύχης οὐκ ἀπὸ σκοποῦ συνημέχθης τὰ πολλὰ οἷς Σόλων εἶπεν.

mythologie, mais cette mythologie-là doit être regardée comme un discours sur ce qui a véritablement existé; inversement, le discours dialectique qui a, par la pure abstraction, décrit une cité théoriquement idéale a, comme la mythologie, fait appel à l'imagination pour montrer de l'invisible. L'opposition entre les deux syntagmes πλασθέντα μῦθον et ἀληθινὸν λόγον porte moins sur les substantifs que sur leur déterminant. Certes, le *muthos* se situe du côté de l'imaginaire et le *logos* du côté du réel; mais de l'imaginaire peut coïncider avec du réel et le raisonnement logique à la recherche des vérités essentielles finit par s'affranchir des réalités sensibles. Par conséquent, le *muthos* n'est pas en soi synonyme de fabuleux, dès lors que l'imaginaire qu'il comporte ne découle pas d'une totale invention et qu'il est possible de le réifier ou de lui conférer une existence en dehors du discours.

11) 29c-d:

Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῦ ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἔὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρὴ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

Si donc, Socrate, souvent et sur de nombreux sujets, sur les dieux et la naissance de l'univers, nous ne sommes pas capables de produire des discours qui soient d'eux-mêmes partout en total accord avec eux-mêmes et rigoureusement précis, ne va pas t'en étonner. Mais, si nous fournissons des discours qui ne le cèdent à aucun en vraisemblance, il faut s'en contenter, en gardant en mémoire que moi qui vous tiens ces discours et vous qui les jugez, nous n'avons qu'une nature humaine, si bien que sur ces questions il convient que nous acceptions la vraisemblance du mythe, sans chercher en rien à aller encore plus loin que lui.

À la fin de son proème, l'astronome de Locres, Timée, prend une précaution oratoire, avant de traiter des dieux et de la cosmogénèse. À ce niveau dans la remontée vers les origines, au delà de l'anthropogénèse, l'artifice d'une tradition originelle conférant de la réalité à l'imaginaire devient absolument impossible. Les limites de l'esprit humain nous condamnent à rester prisonniers de l'imaginaire, donc du *muthos*, c'est-à-dire d'un *logos* qui peut manquer de cohérence et de précision. Le *muthos* apparaît ici comme une espèce du *logos*, comme le *logos* de l'imaginaire, caractérisé par le flou et le contradictoire. Toutefois, le *muthos* n'est pas à rejeter pour autant, car sans fournir la réalité exacte il possède néanmoins la capacité de livrer une image ressemblante. Nous nous trouvons, là, presque au plus bas niveau de la connaissance<sup>12</sup>, puisque le *muthos* est implicitement assimilé au *logos* qui représente conjec-

<sup>12</sup> Celui de la première section de la ligne dans la *Politeia* VI 509d-510b. En revanche, dans la *Lettre 7* (342b), l'image - mais alors le terme utilisé est εἶδωλον, et non plus εἰκῶν - vient après le nom et la définition, juste avant la science.



turalement le monde visible et en devenir, lequel est lui-même une icône de l'être invisible et immuable, dont s'est servi le Démiurge comme d'un paradigme, si bien que ce *logos* tire sa vraisemblance de sa conformité avec un autre *logos*, celui qui se rapporte au paradigme<sup>13</sup>. Néanmoins c'est déjà une forme de connaissance. Image d'une image<sup>14</sup>, le *muthos* se rattache alors en effet au réel proportionnellement au degré de son adéquation avec le discours ontologique. C'est pourquoi Timée, après avoir annoncé que son exposé n'échapperait pas à la sphère du mythique en dépit de la mobilisation de tous les savoirs scientifiques disponibles – mathématiques, astronomie, physique, biologie –, ne parle plus ensuite de son exposé qu'en termes de *logos*<sup>15</sup>. *Muthos* et *logos* se confondent dans la même vraisemblance définie par la convergence de toutes les sciences.

## II. *Politeia* IX

Au seuil du Livre IX, la *Politeia*, avant de procéder à l'analyse de l'homme tyrannique, distingue deux sortes de désirs, ceux qui sont nécessaires et ceux qui ne le sont pas, pour ensuite s'intéresser, parmi ces derniers, à ceux qui enfreignent la loi, présents de façon innée en tout un chacun, mais plus ou moins réprimés chez les uns et les autres, parfois extirpés, parfois amoindris, parfois au contraire totalement déchaînés comme dans les rêves, où la raison endormie laisse les appétits de l'individu se donner libre cours, sauf si elle a pu par une ascèse adéquate calmer auparavant la source du désir.

572a-b:

... οἷσθ' ὅτι τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἄπτεται καὶ ἥκιστα παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων.

... tu sais que la vérité c'est dans ce genre d'état que l'âme est le plus en contact avec elle et qu'alors les visions des rêves font le moins apparaître de transgressions de la loi.

Ces transgressions sont énumérées un peu avant: incestes avec sa mère, souillures criminelles de toute nature, anthropophagie, etc... (571d). Bien que le terme de *muthos* ne se manifeste nulle part dans ce passage, il est difficile de ne pas reconnaître les grands crimes dont la mythologie des poètes est remplie. Tout donne à penser dans le contexte que, pour Platon, les récits mythologiques racontent des cauchemars, dont personne n'est à l'abri, pas même les plus sages (572b). La nuit, en effet, l'élément rationnel de l'âme (τὸ λογιστικόν)

<sup>13</sup> Voir 29b-c.

<sup>14</sup> Critias fait preuve, à son tour, de la même prudence, en affirmant d'entrée que tous les discours sont des imitations qui représentent conjecturalement (μίμησιν καὶ ἀπεικασίαν) avec plus ou moins de ressemblance les réalités divines ou mortelles (*Critias* 107b-e).

<sup>15</sup> Voir 53d ... κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι. Cf. 92c.

s'endort et permet à l'élément bestial (τὸ θηριώδες) constitué par les pulsions du désir (τὸ ἐπιθυμητικόν) et le bouillonnement de l'affectivité (τὸ θυμοειδές) de se déchaîner et de ne reculer devant aucune audace pour assouvir ses appétits (571c). Cependant, ces désirs débri-dés se rattachent à des plaisirs non nécessaires, et donc non naturels (571b), qu'il est possible de remplacer par d'autres, tels les plaisirs de l'intellect plutôt que ceux du ventre, qui présentent l'avantage d'apaiser et de rasséréner la bête tapie au fond de l'âme, en lui apportant l'équilibre (571d-572b). Par conséquent, il faut en déduire qu'à côté des visions dérégées suscitées par une imagination en proie à un *epithumetikon* exacerbé, il existe d'autres visions qui dépendent d'une *phantasia* régie cette fois par le *logistikon* et qui rapprochent de la vérité. En d'autres termes, la mythologie a pour une part une origine psychologique, et les images avec lesquelles elle se confond relèvent soit de la sphère du rationnel, soit de celle de l'irrationnel.

### III. *Le Politique*

La recherche par dichotomie de la définition du roi a précédemment conduit à ranger l'homme politique dans le genre des pasteurs. Or cette classification manque de netteté, car, si le bouvier est seul à élever son troupeau, pourvoyant à tout ce dont ses bêtes peuvent avoir besoin en termes de nourriture, de soins, d'éducation, d'accouplement, d'accouchement, il n'en va pas de même pour le roi, si bien que celui-ci ne saurait se définir comme un éleveur de troupeaux humains, sous peine de se confondre avec tous ceux qui contribuent à l'élevage, à savoir les médecins, les gymnastes, les marchands, les cultivateurs, les boulangers, etc... L'investigation se trouve donc dans une impasse.

#### 1) 268d-e:

Πάλιν τοίνυν ἐξ ἄλλης ἀρχῆς δεῖ καθ' ἑτέραν ὁδὸν πορευθῆναί τινα. - Ποίαν δὴ; - Σχεδὸν παιδιὰν ἐγκερασμένους· συχνῶ γὰρ μέρει δεῖ μεγάλου μύθου προσχρήσασθαι, καὶ τὸ λοιπὸν δὴ, καθάπερ ἐν τοῖς πρόσθεν, μέρος ἀεὶ μέρους ἀφαιρουμένους ἐπ' ἄκρον ἀφικνεῖσθαι τὸ ζητούμενον. Οὐκοῦν χρή; - Πάνυ μὲν οἶν. - Ἀλλὰ δὴ τῷ μύθῳ μου πάνυ πρόσσεχε τὸν νοῦν, καθάπερ οἱ παῖδες· πάντως οὐ πολλὰ ἐκφέυγεις παιδιὰς ἔτη.

Il faut donc faire marche arrière et, d'un autre point de départ, suivre une voie différente. - Laquelle? - En y mélangeant presque du jeu. Il faut en effet recourir en plus à une partie continue d'un grand mythe, et pour le reste, en retirant, comme dans ce qui précède, une partie sans cesse à une partie jusqu'à ce que nous parvenions au bout de l'objet de notre recherche. N'est-ce pas ce que nous devons faire? - Totale-ment. - Eh bien, prête à mon mythe toute ton attention, à l'instar des enfants; dans tous les cas, cela ne fait pas beaucoup d'années que tu fuis les jeux.

Pour sortir de l'aporie, il convient de changer de méthode en introduisant au sein de l'investigation une dose de jeu, afin de libérer la pensée de ses mécanismes. Or l'outil de cette

libération et de la procédure intellectuelle appelée à remplacer la division logique n'est autre qu'un mythe, c'est-à-dire un discours enfantin, ce qui ne veut pas dire infantile, ni même destiné à des enfants. Certes, l'Étranger d'Élée, porte-parole de Platon, s'adresse ici à un tout jeune homme à peine sorti de l'enfance; cependant, ce sur quoi il insiste concerne l'attention qu'il faut prêter à ce genre de discours, quand on est devenu adulte. Paradoxalement, bien qu'il présente une dimension ludique, le mythe est à prendre au sérieux, car il comporte une valeur méthodologique dans la mesure où il permet de débloquer une démarche qui se veut rigoureusement scientifique. À cet égard, il ne constitue pas une digression, ni même une parenthèse, et il n'y a pas lieu de penser, comme Cornelius Castoriadis<sup>16</sup>, qu'il est artificiellement rattaché à la première définition du dialogue et que sa motivation première - non dite - participe de la volonté de combattre l'anthropogonie de Démocrite. Même si cette dimension polémique n'est pas à totalement écarter, il agit dans l'économie générale de l'interrogation comme un moteur et il fait avancer la réflexion. Cependant, son rôle demeure limité: une fois qu'il a accompli sa fonction, la classification par genres communs et différences spécifiques peut reprendre son cours jusqu'au bout. Par conséquent, le secours du mythe vient à l'aide du raisonnement logique en panne. Son intervention tient du dépannage.

2) 269b-c:

Τὰυτα τοίνυν ἔστι μὲν σύμπαντα ἐκ ταύτου πάθους, καὶ πρὸς τούτοις ἕτερα μυρία καὶ τούτων ἔτι θαυμαστότερα, διὰ δὲ χρόνου πλῆθος τὰ μὲν αὐτῶν ἀπέσβηκε, τὰ δὲ διεσπαρμένα εἴρηται χωρὶς ἕκαστα ἀπ' ἀλλήλων. Ὁ δ' ἐστὶν πᾶσι τούτοις αἴτιον τὸ πάθος οὐδεὶς εἴρηκεν, νῦν δὲ δὴ λεκτέον· εἰς γὰρ τὴν τοῦ βασιλέως ἀπόδειξιν πρέψει ῥηθέν.

Eh bien, tous ces récits ont pour origine le même malheur, et outre ces derniers des centaines d'autres encore plus étonnants même que ceux-ci; mais à cause de la quantité innombrable de temps écoulé, les uns ont disparu, tandis que les autres ont subi une dispersion qui leur vaut d'être racontés séparément les uns des autres. Or le malheur qui est la cause de tous ces récits-là, personne ne l'a raconté. Il faut donc maintenant le raconter. Car pour la démonstration relative au roi il sera approprié de le raconter.

Le mythe dépanneur est un grand mythe, parce qu'il se compose d'une multitude de mythes, lesquels en fait résultent de la fragmentation d'un mythe premier qui les unifie tous, en racontant un malheur auquel ils se rattachent tous d'une manière ou d'une autre. Loin de s'opposer à la démonstration en cours, il entretient avec elle une relation de convenance, de pertinence dirions-nous actuellement. Le récit peut servir la démonstration de deux manières, par un rapport formel approprié avec le statut royal, la majesté de sa teneur, mais également par l'efficacité de sa capacité révélatrice.

---

<sup>16</sup> 1999, 126.

3) 270b:

Λογισάμενοι δὴ συννοήσωμεν τὸ πάθος ἐκ τῶν νῦν λεχθέντων, ὃ πάντων ἔφαμεν εἶναι τῶν θαυμασῶν αἴτιον. Ἔστι γὰρ οὖν δὴ τοῦτ' αὐτο.

À partir de ce qui a maintenant été dit, faisons-nous par le raisonnement une conception du malheur dont nous avons affirmé qu'il était la cause de tous les discours étonnants. Car sans nul doute c'est ce qu'il est.

L'Étranger invite à retrouver par le raisonnement le mythe perdu, en le tirant non pas des mythes de la tradition ancienne (268e et 269b: τῶν πάλαι λεχθέντων), mais de ce qu'il vient de dire (τῶν νῦν λεχθέντων), et qui déduit logiquement l'affirmation du mouvement rétrograde du monde actuel d'un postulat ontologique selon lequel tout corps, même créé par le dieu, subit inévitablement le changement (269d-e). Toutefois, comme le corps du monde est d'origine divine, le changement qui le caractérise demeure minimal, et l'on ne saurait concevoir pour un mouvement circulaire de changement moindre que celui de son inversion (269e). Autre conséquence: cette idée d'une inversion du sens de la rotation cosmique implique une cause et, puisqu'on ne saurait ontologiquement attribuer au divin la responsabilité directe du changement, c'est-à-dire de l'altération, il est nécessaire de conclure à la rotation intrinsèque d'un monde livré à lui-même, parce que la puissance divine a cessé de lui imprimer son mouvement primitif (269e-270a). Tels sont les présupposés logiques posés par l'imaginaire métaphysique de Platon et à partir desquels il devient possible, grâce à un travail de déduction, de déterminer le malheur (τὸ πάθος) raconté par le grand mythe qui est à l'origine des trois mythes réunis par Platon: inversion de la course du soleil pour donner le pouvoir royal à Atrée; l'Âge d'or du règne de Cronos; et les Hommes nés de la terre. En réalité, le récit du mythe est déjà entamé (269c: Ἀκούοις ἄν) avec cette évocation de l'alternance cyclique entre une rotation première de l'univers et une rotation rétrograde. Dans ce préalable cosmologique le *logos* prend la forme du *muthos*.

4) 272c-d:

εἰ δ' ἐμπιπλάνομενοι σίτων ἄδην καὶ ποτῶν διελέγοντο πρὸς ἀλλήλους καὶ τὰ θηρία μύθους, οἳοι δὴ καὶ τὰ νῦν περὶ αὐτῶν λέγονται, καὶ τοῦτο, ὡς γε κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν ἀποφήασθαι, καὶ μάλ' εὐκριτον. Ὅμως δ' οὖν ταῦτα μὲν ἀφώμεν, ἕως ἄν ἡμῖν μηνυτῆς τις ἱκανὸς φανῆ, ποτέρως οἱ τότε τὰς ἐπιθυμίας εἶχον περὶ τε ἐπιστημῶν καὶ τῆς τῶν λόγων χρείας.

Mais, si, se remplissant à satiété d'aliments et de boissons, ils racontaient dans leurs conversations entre eux et avec les bêtes sauvages des mythes du genre de ceux qui sont précisément maintenant tenus à leur sujet, cette question aussi, pour du moins faire une déclaration conforme à mon opinion, est même facile à trancher. Laissons cependant ce sujet de côté en attendant que nous apparaisse quelqu'un capable de nous révéler laquelle des deux relations aux désirs avaient les hommes d'alors, concernant les sciences et l'usage des légendes.

La question posée est la suivante: vivait-on plus heureux sous Cronos? Pour Platon, il est clair que le genre de vie insouciant prêté à l'Âge d'or confine à la bestialité et que le vrai bonheur pour l'homme implique qu'il se distingue de l'animalité. Or seule la philosophie, totalement inconnue de cette humanité mythique, peut permettre d'accéder à la plénitude de l'humain. Il faut, par conséquent, dépasser le stade du mythe, c'est-à-dire des discours ludiques, qui sont pour cette raison particulièrement appréciés des enfants, mais qui ne doivent pas empêcher d'aborder les interrogations propres aux adultes. Étant donné que, faute d'indicateurs, nous restons incapables de savoir si les hommes de l'époque du règne de Cronos faisaient un usage philosophique des légendes (τῶν λόγων)<sup>17</sup>, il faut laisser la question en suspens. Mais l'intérêt pour nous de ce passage vient aussi de ce qu'il fait écho à celui de la *Politeia*, dans la mesure où il établit une connexion entre le désir, l'imagination et la connaissance scientifique.

5) 279d:

οὐ δ' ἔνεκα τὸν μῦθον ἠγγείραμεν, τοῦτο λεκτέον, ἵνα τὸ μετὰ τοῦτο εἰς τὸ πρόσθεν περαίνωμεν.

Mais le motif pour lequel nous avons rassemblé<sup>18</sup> le mythe, lui il nous faut le dire, afin d'achever la suite de ce qui précède.

Le *muthos* ne constitue pas la finalité du *logos*. Il vise seulement à permettre au *logos* de reprendre ensuite son cours antérieur et de le mener à bien jusqu'à son terme. Contrairement à ce que pense Cornelius Castoriadis<sup>19</sup>, il n'y pas lieu de douter de la sincérité du propos de Platon.

6) 274e:

Καὶ τὸ μὲν δὴ τοῦ μύθου τέλος ἔχέτω, χρήσιμον δὲ αὐτὸν ποιησόμεθα πρὸς τὸ κατιδεῖν ὅσον ἡμάρτομεν ἀποφηνάμενοι τὸν βασιλικὸν τε καὶ πολιτικὸν ἐν τῷ πρόσθε λόγῳ.

Que la part du mythe ait son terme; mais, elle va nous servir à observer la gravité de la faute que nous avons commise lorsque nous avons fait apparaître l'homme royal ainsi que l'homme politique dans le discours précédent.

<sup>17</sup> Il est clair que le mot *logos* se confond, ici, totalement avec le *muthos*. Cf. 268e τῶν πάλαι λεχθέντων. Voir aussi Luc Brisson 2000, 202, qui traduit par «récits».

<sup>18</sup> A.Rivaud traduit par «en réveillant», faisant de ἠγγείραμεν l'aoriste de ἐγείρω, alors qu'il est plus satisfaisant d'y voir l'aoriste de ἀγείρω: voir 268e-269c, où Platon explique qu'il va réunir plusieurs histoires mythiques en une seule.

<sup>19</sup> Castoriadis 1999, 126.

Il est inutile de prolonger davantage la narration du mythe. Ce qui en a été dit suffit à faire apparaître l'endroit précis où une faute a été commise dans la division. Le *muthos* non seulement n'égare pas dans le faux, mais devient même une sorte de révélateur, au sens chimique du mot, de l'erreur.

7) 219b:

Διὰ ταῦτα μὴν καὶ τὸν μῦθον παρεθέμεθα, ἵνα ἐνδείξαιτο περὶ τῆς ἀγελαιοτροφίας μὴ μόνον ὡς πάντες αὐτῆς ἀμφισβητοῦσι τῷ ζητούμενῳ τὰ νῦν, ἀλλὰ κάκεινον αὐτὸν ἐναργέστερον ἴδοιμεν, ὃν προσήκει μόνον κατὰ τὸ παράδειγμα ποιμένων τε καὶ βουκόλων τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιμέλειαν ἔχοντα τροφῆς τούτου μόνον ἀξιοθῆναι τοῦ προσηήματος.

C'est assurément pour cette raison que nous avons aussi présenté le mythe, afin qu'il indique sur l'élevage des troupeaux non seulement que tout le monde le conteste à celui qui est maintenant l'objet de notre recherche, mais encore afin que nous voyions de façon plus évidente que ce dernier est celui-là qu'il convient exclusivement de juger digne de cette dénomination, parce qu'il a l'exclusivité, à l'instar de celle du paradigme des bergers et des bouviers, de s'occuper de l'élevage des hommes.

Le rôle indicateur du *muthos* est ici davantage explicité. Ce que ce dernier a mis en évidence, c'est la non pertinence du paradigme de l'élevage qui a sous-tendu toute la division dont le résultat définit le roi comme un pasteur d'hommes. Le *muthos* n'obscurcit pas. Il clarifie, en faisant sauter aux yeux qu'il importe de changer de paradigme et d'en retenir un, sans indiquer lequel, qui conduise à une spécificité de l'homme politique telle qu'elle ne soit partagée par personne d'autre, à la manière de celle qui singularise le bouvier ou le berger.

8) 277b:

καὶ νῦν ἡμεῖς, ἵνα δὴ πρὸς τῷ ταχῦ καὶ μεγαλοπρεπῶς δηλώσαιμεν τὸ τῆς ἔμπροσθεν ἀμάρτημα διεξόδου, τῷ βασιλεῖ νομίσαντες πρέπειν μεγάλα παραδείγματα ποιεῖσθαι, θαυμαστὸν ὄγκον ἀράμενοι τοῦ μύθου, μείζονι τοῦ δέοντος ἠναγκάσθημεν αὐτοῦ μέρει προσχρήσασθαι διὸ μακροτέραν τὴν ἀπόδειξιν πεποιήκαμεν καὶ πάντως τῷ μύθῳ τέλος οὐκ ἐπέθεμεν.

et maintenant c'est nous qui, afin de rendre visible aussi bien rapidement que majestueusement la faute que nous avons commise précédemment dans notre exposé, avons, croyant qu'il convient pour le roi de créer de grands paradigmes, soulevé la charge du mythe d'une manière étonnamment massive et avons été contraints d'ajouter le recours à une partie de ce dernier plus qu'il n'aurait fallu. C'est pourquoi nous avons allongé notre démonstration sans avoir de toute façon réussi à mettre un terme au mythe...

Avant de reprendre la méthode initiale, Platon s'excuse d'avoir consacré tant de temps au mythe. Il juge le développement trop long. Mais, s'il rallonge d'autant la démonstration, bien que Platon ne dise pas tout, – il ne termine pas le mythe, qui ainsi ne devient pas un développement autotélique –, il est une partie intégrante de celle-ci, et une partie incontour-

nable pour deux raisons. D'abord, et principalement, parce qu'il a mis en évidence en quoi consiste la faute commise, et ce, grâce à un paradigme dont il est apparu tout de suite qu'il ne correspond pas à la réalité contemporaine. En tant que producteur de paradigmes qui permettent des identifications et de vérifier le bien-fondé des classifications, le mythe a joué pleinement sa fonction de détecteur d'erreur. Ensuite, mais ici Platon s'amuse avec l'humour par lequel il prend habituellement ses distances avec ce qu'il écrit, ce paradigme présente un volume en rapport avec la majesté impliquée par la fonction royale.

Au terme de notre passage en revue de cette sélection des emplois du mot *muthos* chez Platon, il nous est possible, à défaut de généraliser catégoriquement, de procéder néanmoins à quelques observations incontestables. En effet, dans l'ordre où nous avons pris ces trois dialogues que relie une réflexion commune sur la vie politique – un ordre qui ne correspond nullement à la chronologie relative des ouvrages de Platon, et que celui-ci qualifierait sans doute de *psychagogique*, mais auquel, pour notre part, nous prêtons un intérêt heuristique –, s'imposent en effet les constats suivants.

Le *Timée*, indépendamment du tour de prestidigitation dont nous gratifie Platon en faisant passer l'irréel pour le réel disparu depuis longtemps et en pratiquant ainsi lui-même l'art de l'illusionniste par lequel il définit le sophiste<sup>20</sup> à la fin précisément du *Sophiste*, assimile le *muthos* au discours capable de rendre présent ce qui est absent, autrement dit de représenter au sens premier du terme, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui n'est pas là, toutes significations que revêt le substantif grec φαντασία, utilisé par Platon – toujours dans *Le Sophiste*<sup>21</sup> – pour désigner la faculté de provoquer artificiellement une sensation, la plupart du temps visuelle, sans la présence de la réalité habituellement à l'origine de cette sensation. Combinaison de sensation et d'opinion<sup>22</sup>, la capacité de l'esprit à former des images se confond avec la perception, lorsqu'elle correspond à une réalité qui stimule les organes sensoriels, mais avec l'onirique peuplé de fantômes, quand son activité n'est pas excitée par des causes extérieures<sup>23</sup>. Dans les deux cas, nous avons affaire à une activité psychique qui res-

<sup>20</sup> Sur les roueries de composition dont est capable Platon, voir Castoriadis, 1999, 22-23, 42, 46, 61-62.

<sup>21</sup> 264a. Les stoïciens reprennent partiellement cette définition (voir Aétios ou Pseudo-Plutarque, *Plutarque. Œuvres Morales. Opinions des philosophes*, XII/2, CUF, Paris 1993, 4, 12,900D-F), mais en employant les mots τὸ φανταστικόν.

<sup>22</sup> 264a-b. Pour la critique aristotélicienne, voir Aristote, *De l'âme* III 3, en particulier 428a 24-26. Sur le chapitre 3 de ce livre III, voir Caston 1997.

<sup>23</sup> Pour les trois degrés de la connaissance par rapport à la sensation, voir le *Timée* (52a-b), où sont distingués les niveaux de ce qui échappe à la sensation (ἀναισθητον), de ce qui tombe sous la sensation (μετ' αἰσθήσεως) et de ce qui relève d'un raisonnement bâtarde producteur d'apparitions (φάντασμα) sans sensation (μετ' ἀναισθησίας), ou, pour mieux rendre l'oxymore d'un accompagnement négatif exprimé par la formulation de Platon, le niveau de ce qui tombe sous une sensation dépourvue d'agent externe.

sortit à la pensée et plus largement au discours, puisque celle-ci n'est autre qu'un discours de l'âme avec elle-même, nous affirme Platon<sup>24</sup>, et, à ce titre, elle ressortit aussi bien au genre de la vérité qu'à celui de la fausseté<sup>25</sup>. Ce qui détermine le basculement d'un côté ou de l'autre, c'est, nous apprend le *Philèbe*<sup>26</sup>, le rattachement de l'image mentale à l'opinion, elle-même bi-valante. Par conséquent, le *muthos* est, pour Platon, à rattacher à la *phantasia* et il en présente l'ambivalence. Il n'est donc pas incompatible avec la science. Le discours de l'astronome français Le Verrier, au XIX<sup>e</sup> siècle, sur la nécessité d'admettre l'existence d'une planète invisible dans le système solaire pouvait passer pour mythique jusqu'au jour où les télescopes ont permis d'observer Neptune exactement à l'emplacement indiqué.

Mais revenons à Platon avec la *Politeia*, qui nous offre ce passage si extraordinaire sur la double vie, diurne et nocturne, des désirs. Sans compter tout ce que lui doit Freud, il nous apporte la clé de l'ambivalence constatée pour le mythe dans le *Timée*. C'est pourquoi nous l'avons placé après celui du *Timée*. Selon que la *phantasia* obéit à l'intellect ou qu'elle se trouve asservie aux pulsions de la libido, les images qu'elle produit rapprochent ou éloignent de la vérité, et par là même de la réalité. Dans le second cas, les manifestations ultimes de l'éloignement confinent au pathologique. Dans le premier cas, le *muthos* et le *logos* tendent à s'unir en un tout hybride, où se mêlent étroitement le raisonnement et l'imagination sans sensation et qui se révèle être le principe des postulats et donc le fondement de l'imaginaire métaphysique<sup>27</sup>. Dans tous les cas, si le mythe tend souvent à renvoyer à un passé très lointain et à imaginer son existence, il est à relier au fonctionnement de l'âme et, à ce titre, il peut contribuer à la connaissance.

C'est ce que montrent parfaitement les extraits du *Politique*. Contrairement à l'avis de Cornelius Castoriadis<sup>28</sup>, le mythe des rotations alternées du cosmos ne vise pas à faire semblant de réfuter la définition du roi comme pasteur. Comme le dit Platon lui-même, il sert, non pas à prouver qu'on s'est trompé, mais à montrer où réside l'erreur. Toute division, pour rester cohérente<sup>29</sup>, doit s'effectuer selon un axe unique, prédéterminé par un référent qui sert de modèle pour penser analogiquement l'objet à définir et constitue ainsi de bout en bout le fil directeur de la diérèse<sup>30</sup>. Mal choisir la réalité-guide fausse l'axe diérétique. C'est ce qui

---

<sup>24</sup> Voir *Le Sophiste* 263c et 264a.

<sup>25</sup> Voir *Le Sophiste* 263d.

<sup>26</sup> 39a-c: Platon, montrant le caractère indissociable de la sensation, de la mémoire, de l'opinion, du discours et de l'image dans la pensée discursive, explique que l'âme est aussi un peintre qui dessine des images (εἰκόνας) correspondant aux paroles et que, si l'on sépare le discours de la sensation à laquelle il renvoie, on a dans la tête une image du référent.

<sup>27</sup> Voir *Timée* 52b-c.

<sup>28</sup> Castoriadis 1999, 126.

<sup>29</sup> Pour les règles de la dichotomie, en particulier celle de l'isotopie, voir 262a-264b.

<sup>30</sup> Sur l'importance cognitive du paradigme, voir 277d-278e.



s'est passé pour la taxinomie des compétences auxquelles ressortit celle de l'homme politique. Pour localiser l'endroit où la division fait fausse route, il est nécessaire de prendre du recul et d'introduire du jeu entre les idées, afin de les organiser autrement. C'est ce que permet le mythe par, à la fois, le recours à l'imagination capable de produire des représentations sans sensation et la sortie provisoire du temps présent et de ses contraintes. En outre, cette liberté ludique qui le caractérise offre l'avantage de reprendre la question à zéro, et il n'y a pas de premier point de départ plus absolu que celui qui remonte à l'origine de tout. Par conséquent, le mythe ne réfute rien; il fait seulement comprendre que le paradigme du troupeau n'est pertinent que pour les périodes où le troupeau humain est pris en charge par un être d'une espèce supérieure, comme c'est le cas pour tout troupeau; or les périodes que nous connaissons nous livrent le spectacle d'une humanité livrée à elle-même et qui vit sous la direction d'individus de la même espèce qu'elle. S'il n'entraîne pas la découverte du bon paradigme, le mythe comporte cependant une valeur heuristique, puisqu'il révèle qu'on s'est trompé de paradigme. Le *muthos* apparaît, donc, comme un outil du *logos*.

Au total, Platon invente, pour faire avancer la connaissance, une méthode mixte où alternent *logos* et *muthos*, une méthode hybride adaptée au monde lui-même hybride des ombres où nous sommes plongés<sup>31</sup>. Engendré par une *phantasia* soumise à l'intellect, il s'écarte de la tradition poétique et, au service des redressements philosophiques de cette dernière<sup>32</sup>, il devient un instrument cognitif efficace, dans la mesure où il favorise le surgissement de l'intuition au sein de la pensée discursive.

Pour finir, en dépit des excellents arguments avancés par Claude Calame pour expliquer, à partir de l'inadéquation des emplois actuels du mot mythe avec ceux des anciens Grecs<sup>33</sup>, que le mot ne désignerait même pas pour eux une catégorie de discours particuliers<sup>34</sup>, nous dirions, en schématisant, que chez Platon le terme semble nommer le *logos* propre à la *phantasia*, conçue comme faculté de fabriquer des images sans sensation, et par là même capa-

---

<sup>31</sup> Voir l'image de la caverne (*Politeia* VII514a-517c) et celle de la terre (*Phédon* 109c-d). Cf. *Timée* 52a-d, pour les trois espèces du réel: ce qui ne naît pas, ne meurt pas, reste immuable et n'est accessible qu'à l'intellect, à savoir l'être absolu; ce qui naît et disparaît, ne cesse de se déplacer et dont se saisit l'opinion avec l'aide de la sensation, en d'autres termes l'être relatif; et l'espace, qui fournit un emplacement à tout ce qui prend naissance et ne peut être appréhendé que par un raisonnement bâtarde, accompagné comme en rêve d'images sans sensation.

<sup>32</sup> Voir *Timée* 90d.

<sup>33</sup> Calame 2004.

<sup>34</sup> Calame 1991, 195 où est écrit: «Mais le *μυθῶδες* n'est qu'une qualification délimitant une classe extensible de récits très divers: il ne constitue pas un genre narratif».

ble, lorsqu'elle obéit à l'intellect, de fournir des représentations vraisemblables de l'invisible, aussi bien sur le plan spatio-temporel que sur le plan métaphysique<sup>35</sup>. De ce point de vue, nous partageons l'avis de Fritz Graf, pour qui le *muthos*, au cours du V<sup>e</sup> siècle, tend en Grèce à devenir un «terme spécifique pour un certain type de récit»<sup>36</sup>. Nous préciserons, avec Jan Bremmer, qu'il s'agit d'histoires traditionnelles répondant aux besoins de la société en modèles de comportement et en idéaux<sup>37</sup>; et, dans le cas particulier de Platon, nous ajouterons, à la suite de Luc Brisson<sup>38</sup>, qu'il peut par ses schèmes d'intelligibilité, éclairer la spéculation la plus théorique.

---

<sup>35</sup> Voir Plotin, *Ennéades* I 6,9 (pour l'œil intérieur), et V 8,1 (pour la saisie de la belle forme sans sensation).

<sup>36</sup> Graf 2002, 2.

<sup>37</sup> Bremmer 1987, 7.

<sup>38</sup> Brisson 2004, 125-129.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bremmer 1987  
J.Bremmer, *What is a greek Myth?*, in J.Bremmer (cur.), *Interpretations of Greek Mythology*, London/Sydney 1987.
- Brisson 1994  
L.Brisson, *Platon. Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Paris 1994 (1982<sup>1</sup>).
- Brisson 2000  
L.Brisson, *Lectures de Platon*, Paris 2000.
- Brisson 2004  
L.Brisson, *L'attitude de Platon à l'égard du mythe*, «Europe» 904-905 (2004, *Mythe et mythologie dans l'Antiquité gréco-romaine*), 119-132.
- Calame 1991  
C.Calame, «Mythe» et «rite» en Grèce: des catégories indigènes?, «Kernos» IV (1991), 179-196.
- Calame 2004  
C.Calame, *Du muthos des anciens Grecs au mythe des anthropologues*, «Europe» 904-905 (2004, *Mythe et mythologie dans l'Antiquité gréco-romaine*), 9-37.
- Caston 1997  
V.Caston, *Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination?*, «Les Études Philosophiques» 1997/1 (*Aristote sur l'imagination*), 3-39.
- Castoriadis 1999  
C.Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, Paris 1999.
- Graf 2002  
F.Graf, *La genèse de la notion de mythe*, in J.A.López Férez (cur.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*, Madrid 2002.
- Mattéi 1996  
J.-F.Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris 1996.

