

Les mythes concernant la destinée de l'âme dans le Phédon et le Gorgias de Platon

Marie Léger

► **To cite this version:**

Marie Léger. Les mythes concernant la destinée de l'âme dans le Phédon et le Gorgias de Platon. Philosophie. 2017. <dumas-01563097>

HAL Id: dumas-01563097

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01563097>

Submitted on 17 Jul 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université Charles de Gaulle - Lille 3
UFR Humanités
Département Philosophie
Master 1

**Les mythes concernant la destinée de l'âme dans le
Phédon et le *Gorgias* de Platon**

Mémoire présenté et soutenu par :
Marie LEGER

Sous la direction de :
Thomas BENATOUÏL
Professeur d'histoire de la philosophie antique

Année universitaire 2016-2017
Juin 2017

**Les mythes concernant la destinée de l'âme dans le
Phédon et le *Gorgias* de Platon**

Sommaire

I. Les limites de l'argumentation pour parler de l'âme séparée du corps

1. *Gorgias*

- 1.1 Le dialogue entre Socrate et Polos
- 1.2 Le dialogue entre Socrate et Calliclès

2. *Phédon*

- 2.1 L'insuffisance des arguments de Socrate
- 2.2 De l'impossibilité d'une connaissance en cette vie

3. Les limites à la pensée de l'âme

- 3.1. L'échec de tout discours
- 3.2. Le privilège des philosophes ?

II. La raison du mythe

1. A qui s'adressent les mythes ?

- 1.1 Un outil de persuasion pour les non-savants
- 1.2 Une puissante consolation ?

2. La fonction des mythes de l'âme

- 2.1 Inspirer le goût de la vertu
- 2.2 Le mythe donne à voir

III. Le contenu du mythe

1. *Gorgias*

- 1.1 Le mythe du jugement des âmes
- 1.2 Les premières conséquences tirées par Socrate
- 1.3 Calliclès au centre de la fin du dialogue

2. *Phédon*

- 2.1 La géographie terrestre
- 2.2 Le jugement des âmes après la mort
- 2.3 Conclusions

Introduction

Au premier abord, l'usage du mythe en philosophie semble soulever une contradiction puisque l'on constate que la philosophie prend ses distances avec lui tout en y ayant parfois recours. En outre, c'est l'œuvre de Platon qui se trouve être à l'origine du lien tissé entre la philosophie et le mythe. Comme Jean-François Pradeau le rappelle dans son ouvrage *Les mythes de Platon*¹, c'est ce dernier qui a conduit le premier à une analyse philosophique du mythe et a donné au terme la signification qu'il porte encore aujourd'hui. Pradeau indique que les dialogues platoniciens marquent bien une distinction entre mythe et discours rationnel, *muthos* et *logos*, mais conservent le mythe en lui donnant une fonction éminente. Il ajoute que selon Platon, le mythe doit être distingué du discours rationnel offert par la philosophie, puisqu'il porte sur des réalités éloignées, passées ou lointaines et ainsi invérifiables par la raison, mais il est tout de même un témoin indispensable, de l'ordre du vraisemblable et du probable, source d'exemples, témoignant du passé d'une communauté et portant sur son identité et ses valeurs ; il est, selon une formule de Pradeau, « l'autre de la rationalité philosophique² ». Ainsi, rendre compte de l'usage platonicien du mythe par une simple opposition entre récit mythique et discours rationnel n'est pas pertinent ; en effet, il serait très réducteur d'opposer le discours mythique nécessairement faux au discours rationnel toujours vrai, puisque le mythe aspire lui aussi à la vérité. Monique Dixsaut définit pour sa part le mythe platonicien comme « l'expression sensible de vérités intelligibles³ ». Contre la réduction primaire consistant à juger que les mythes ne sont que de simples fables qui ne comportent aucune part de vérité, elle indique que les mythes composés par Platon méritent toujours un effort d'interprétation, leur objet étant les réalités intermédiaires entre l'intelligible et le sensible. D'après ces considérations, le mythe permettrait alors de témoigner de ce à quoi nous n'avons plus accès.

Luc Brisson⁴ indique justement que c'est avec Platon que le conflit entre mythe et

1. PRADEAU, Jean-François, *Les mythes de Platon*, Flammarion, 2004. (Garnier Flammarion). Nous nous référons à son introduction ici.

2. *Ibid.*, p. 11.

3. DIXSAUT, Monique, *Platon et la question de l'âme, Études Platoniciennes II*, Librairie philosophique Vrin, Paris, 2013. (Histoire de la philosophie). p. 247.

4. Nous faisons référence à deux ouvrages :

BRISSON, Luc, *Introduction à la philosophie du mythe. 1 . Sauver les mythes*, Librairie philosophique Vrin,

philosophie atteint son point culminant. Platon présente le mythe tantôt comme un discours faux, tantôt comme un discours vrai ; dans la *République* par exemple, Socrate indique [376e] ; « Il existe, n'est-ce pas, deux espèces de discours, l'un étant le discours vrai, l'autre le discours faux ? », il fait alors référence aux histoires racontées aux enfants, ce second discours correspondant donc au discours de fiction dont le mythe fait partie. Tandis que dans le *Gorgias*, il déclare [523a] « Écoute donc, comme on dit, une belle histoire, que tu prendras peut-être pour une fable, mais que je tiens pour une explication ; et c'est comme véritables que je te donne les choses dont je vais te parler ». Brisson indique alors que la valeur de vérité ou de fausseté du mythe est finalement secondaire puisque le mythe n'est vrai ou faux que selon qu'il s'accorde ou non avec le discours tenu par le philosophe sur le même sujet. Le mythe est selon Brisson un redoutable instrument de persuasion, persuasion provoquée par le plaisir procuré lors de la communication du mythe. Il pense que ce dernier s'adresse alors à ceux chez qui la raison n'a pas encore atteint ou n'atteindra jamais le stade ultime de son développement, ou qu'il est employé afin d'apaiser la crainte de la mort suscitée par la possible disparition de l'âme suite à la mort du corps. Le mythe serait donc le moyen le plus favorable permettant de rendre les âmes meilleures. Par ailleurs, Brisson nous apprend que c'est parce que Platon ne peut parler qu'en termes mythiques de tout ce qui touche à l'âme et de ce qui reste inaccessible aux sens et à l'intelligence qu'il adapte les mythes traditionnels et en crée de nouveaux. D'après lui, il serait alors nécessaire d'avoir recours au mythe quand il s'agit de parler de l'âme. Pourtant, il nous faut nuancer son propos dans la mesure où un discours non mythique sur certains aspects de l'âme est tout de même possible : le discours argumenté afin de démontrer l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* en est la preuve. Le problème, c'est que ce discours argumenté ne permet pas de convaincre pleinement les interlocuteurs de la survie de l'âme hors du corps après la mort, et cela pose alors la question des moyens pour penser l'âme indépendamment du corps.

En outre, Julia Annas, qui a également étudié la question du recours au mythe par Platon⁵, indique pour sa part qu'on a peu inclus les mythes dans la pensée de Platon, alors que l'hostilité de ce dernier concerne seulement le contenu de certaines histoires, et qu'il admet en réalité que certains récits mythiques ont une profondeur rationnelle. Le problème soulevé par Annas est que des mythes sont utilisés afin d'exprimer des vérités profondes alors qu'ils ont un

2005. 256 p. (Essais d'art et de philosophie). BRISSON, Luc, *Platon, les mots et les mythes*, La découverte, 1982. 256 p (Textes à l'appui. Histoire classique).

5. ANNAS, Julia, « Plato's Myths of Judgement », *Phronesis*, Vol. 27, No. 2 (1982), p. 119-143.

statut épistémologiquement inférieur aux yeux de Platon par rapport au discours philosophique. Si cela est problématique, on ne peut pourtant pas se passer des mythes ; constat que faisait également Jean-François Pradeau⁶. Annas indique alors que Platon ne résout pas le problème de l'utilisation de formes philosophiques faibles pour présenter un contenu philosophique fort⁷. La question qui se pose, et que nous poserons nous-mêmes ici, est donc de savoir dans quelle mesure on ne peut se passer du mythe en dépit du fait qu'il soit jugé inférieur au discours philosophique d'un point de vue épistémologique. Dans son article, Annas examine notamment les mythes du *Phédon* et du *Gorgias* qui défendent tous deux la meilleure façon de vivre selon Socrate, et elle estime, concernant le *Phédon*, que le message délivré est flou et le mythe confus. Selon elle, le développement du jugement n'est pas clair dans ce mythe, la réincarnation et le jugement dernier étant mal combinés. Annas indique que la manière dont Socrate introduit et conclut le mythe suggère que son rôle est le même que celui présent dans le *Gorgias*, à savoir que si l'âme est immortelle, nous courons un risque terrible en ne menant pas notre vie selon la justice. Cela est pourtant étonnant si l'on prend en compte les différents interlocuteurs des mythes, puisque ceux du *Phédon* ne semblent pas avoir besoin d'un tel récit, faisant eux-mêmes déjà preuve de vertu. Toute la question étant alors de savoir pourquoi Socrate s'emploie à un tel récit auprès de Simmias et Cébès, ses interlocuteurs dans le *Phédon*.

Nous étudierons ainsi le recours au mythe dans un cadre bien précis : celui de la pensée de l'âme comme étant séparée et indépendante du corps, et plus précisément dans le *Gorgias* et le *Phédon*. En effet, le sujet de l'âme et ses périples semble être un objet récurrent des mythes platoniciens, et c'est pourquoi nous y consacrerons notre examen. Ensuite, ces deux dialogues se closent respectivement par un mythe sur l'âme à la suite de tout un discours rationnel mené par Socrate auprès de ses interlocuteurs ; ils semblent donc pertinents si l'on souhaite étudier la question qui était posée par Annas, à savoir celle de la justification de l'utilisation de formes philosophiques faibles pour présenter un contenu philosophique fort. Car si un mythe est employé à la suite d'un discours argumenté, c'est que ce dernier n'a pas totalement permis de convaincre et que le mythe doit avoir sa propre fonction : c'est sans doute cela qui rend son utilisation indispensable. Dans le *Gorgias*, toute la défense de la justice revient à montrer la supériorité de l'âme sur le corps et donc le fait qu'il faut se soucier beaucoup plus de la première que du second. Il s'agit alors à travers l'étude de ce dialogue de

6. PRADEAU, Jean-François, *Les mythes de Platon*, *op.cit.*, p. 12.

7. ANNAS, Julia, « Plato's Myths of Judgement », *art. cit.*, p. 121.

montrer l'importance et la puissance de l'âme – pour défendre la justice – ce qui va contre les désirs et les opinions communes. Le *Gorgias* met donc en lumière les limites du logos à nous persuader que l'âme est ce dont il faut se soucier par dessus tout. Nous nous concentrerons donc sur la perspective éthique de ce dialogue et sur la question de la supériorité de l'âme sur le corps (en cette vie) que Polos et Calliclès n'arrivent pas à penser. Pour le *Phédon*, ce sont les perspectives éthiques et métaphysiques qui nous intéresseront puisque la question soulevée est celle de la survie de l'âme seule après la mort, hors du corps. Il s'agira donc de se poser les questions suivantes : pourquoi Socrate a-t-il recours au mythe dans le *Phédon* alors que les arguments semblent avoir été satisfaisants pour défendre l'immortalité de l'âme ? Qu'est-ce qui fait obstacle aux arguments pour pouvoir penser la supériorité de l'âme sur le corps dans le *Gorgias* et la survie de l'âme hors du corps dans le *Phédon* (c'est-à-dire pour pouvoir penser l'âme indépendamment du corps) ? Quelle est la fonction du mythe par rapport aux différents destinataires et sa pertinence est-elle liée à ces derniers ou à l'objet en question ? Autrement dit, les mythes de l'âme sont-ils seulement des outils pédagogiques et politiques pour persuader les non-savants, comme on pourrait le supposer, ou ont-ils un véritable intérêt philosophique ?

Nous tâcherons ainsi de déceler les problèmes communs de ces discours mythiques par des comparaisons, tout en soulevant leurs spécificités pour le dialogue où chacun figure ; c'est pourquoi nous ne les traiterons pas dans des chapitres séparés. En effet, il est intéressant de confronter ces deux dialogues dans la mesure où ils présentent une distinction importante au niveau des interlocuteurs qu'ils contiennent. Le *Gorgias* est le dialogue de Platon dans lequel les affirmations de Socrate sont jugées les moins convaincantes par ses interlocuteurs, pour la plupart des sophistes. Calliclès y incarne une figure de vive opposition à sa pensée et à la philosophie en général. Il en est tout autre pour le *Phédon* puisque Simmias et Cébès, les principaux interlocuteurs dans le dialogue, sont tous deux élèves du pythagoricien Philolaos. Ils s'exercent donc à la philosophie. Les différentes relations que tous entretiennent avec cette discipline ainsi qu'avec Socrate supposent que les réactions vis-à-vis de son raisonnement ne seront pas identiques.

Ainsi, afin de déterminer si les mythes sont seulement des outils pédagogiques pour persuader les non-savants ou s'ils ont un véritable intérêt philosophique, nous étudierons d'abord les limites du discours argumenté pour parler de l'âme séparée du corps, dans chacun des deux dialogues et selon chaque type d'interlocuteur ; cela nous permettra dans un second

temps de juger si Socrate a recours au mythe en vertu de ses interlocuteurs ou bien en vertu du sujet traité. Ainsi, nous déterminerons pourquoi le logos éprouve des difficultés à saisir la supériorité de l'âme et comment le mythe final peut nous faire avancer. Enfin, nous examinerons le contenu spécifique des différents mythes et la particularité de celui-ci par rapport au discours rationnel : qu'est-ce que le mythe contient que le discours argumenté ne saurait offrir ?

Chapitre I

Les limites de l'argumentation pour parler de l'âme séparée du corps

1. Le *Gorgias*

1.1. Le dialogue entre Socrate et Polos

Au sein du dialogue entre ces deux interlocuteurs, trois arguments développés par Socrate semblent faire difficulté auprès de Polos. Nous les étudierons afin de comprendre ce qui résiste au discours de Socrate et donc à la pensée de l'âme comme étant supérieure au corps. La première difficulté intervient lorsqu'il s'agit d'affirmer que « le plus grand des maux, c'est de commettre l'injustice » [469b]. En effet, c'est un point que Polos n'accorde pas. Pour celui-ci, être un tyran et commettre des actes injustes vont de pair avec la satisfaction de tous ses désirs ; autrement dit, ce titre qui fait disposer son possesseur d'un pouvoir absolu lui permet de faire tout ce qu'il veut selon son bon plaisir, ce qui est enviable pour Polos, et cela indépendamment de la nature des désirs en question ; les rhéteurs et les tyrans font (nous soulignons) : « périr *qui ils veulent* (ὄς ἂν βούλωνται) et dépouillent et bannissent *qui il leur plaît* (ὅν ἂν δοκῆ αὐτοῖς). » [466d]. D'après cette vision, comment affirmer qu'il est un plus grand mal de commettre l'injustice plutôt que de la subir ? En effet, la commettre ne pourrait être que préférable si cela revient à faire tout ce que l'on veut. Pourtant, ce qui échappe à Polos, et ce que Socrate lui indique alors, c'est que les actions du tyran ne sont en fait pas guidées par sa propre volonté ; celui-ci n'est que l'esclave de ses passions en croyant faire ce qu'il veut, puisqu'il n'agit que sous l'impulsion de son corps. En outre, lorsque Socrate explique à Polos que les orateurs et les tyrans n'agissent pas selon leurs volontés, on peut relever une confusion faite par Polos [467b] :

- Je prétends qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent : prouve-moi le contraire.
- Ne reconnaissais-tu pas tout à l'heure qu'ils faisaient *ce qui leur paraissait le meilleur* ?⁸
- Je le reconnais encore.
- Alors, ne font-ils pas *ce qu'ils veulent* ?⁹
- Je le nie.

8. « Οὐκ ἄρτι ὁμολόγεις ποιεῖν ἃ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι, (τούτου πρόσθεν); »

9. « Οὐκ οὖν ποιῶσιν ἃ βούλωνται; »

- Quand ils font *ce qui leur plaît* ?¹⁰
- Oui.
- Tu dis-là, Socrate, des choses misérables, des énormités !

On remarque ici que Polos tient pour identique « ἃ δοκεῖ αὐτοῖς βέλτιστα εἶναι » (ce qui leur paraît être le meilleur), « ἃ βούλονται » (ce qu'ils veulent) et « ἃ δοκεῖ αὐτοῖς » (ce qui leur plaît), le passage cité précédemment [466d] l'illustrant également (assimilation entre le fait d'agir selon sa volonté et selon son plaisir). Or, pour Socrate, c'est en vue du bien qu'on fait tout ce que l'on fait [468b], et l'on ne peut commettre des actes mauvais que par ignorance et non par volonté. En effet, il déclare face à Calliclès [509e] :

Et pour ce qui est de commettre l'injustice ? Peut-on dire que la volonté de ne pas la commettre suffise pour ne pas la commettre en effet, ou bien faut-il pour cela se procurer une certaine force et une certaine technique qu'on ne saurait ignorer et négliger sans être conduit à des actes injustes ? Réponds-moi sur ce point, Calliclès : dis-moi si c'est à tort ou à raison, selon toi, que nous avons été contraints précédemment, Polos et moi, de convenir qu'on n'était jamais injuste volontairement et que ceux qui faisaient le mal le faisaient toujours malgré eux ?

Ainsi, si l'on en croit Socrate, celui qui commet une injustice fait le mal malgré lui, en pensant qu'il est en train de faire ce qu'il veut mais en réalité, ce qu'il veut, il l'ignore. S'il agit de la sorte, c'est simplement parce qu'il est guidé par ses appétits et non par sa volonté. Cependant, comme nous venons de le faire remarquer, Polos ne fait pas de distinction entre le fait d'agir selon sa volonté et selon son plaisir. Pourtant, Socrate place la volonté du côté du bien et le plaisir du côté de l'agréable. D'après ces considérations, on est forcé de constater que Polos assimile le bien à l'agréable, et c'est pourquoi il ne saurait tomber d'accord avec Socrate. En somme, on comprend pourquoi Polos récuse également la thèse énonçant que les gens injustes et méchants sont malheureux tandis que les gens honnêtes et justes sont heureux [470c-471d]. Polos ne croit pas que le bonheur consiste en la justice, et pour démontrer cette idée il prend l'exemple d'Archélaos qui selon lui est heureux en dépit de ses crimes, puisqu'il occupe le trône alors qu'il aurait dû être l'esclave d'Alkétès [470d-471d]. L'argumentation de Polos repose sur un de ses propres constats, à savoir que « Ceux d'hier et d'aujourd'hui suffisent pour te convaincre d'erreur et te prouver que souvent l'injustice est heureuse » [470d]. C'est donc une certaine conception du bonheur qui fait obstacle aux arguments ici puisqu'elle est tournée vers le corps et considère que, pour être heureux, il faut le préserver de toute douleur et satisfaire les désirs qu'il nous dicte. Le tyran étant celui qui a la plus grande facilité à les assouvir en raison du pouvoir qui lui est conféré, il est donc très heureux. Cette conception

10. « Ποιοῦντες ἃ δοκεῖ αὐτοῖς; »

inadéquate du bonheur est le résultat de l'assimilation que fait Polos entre le bien et l'agréable.

Enfin, le troisième argument qui fait défaut est celui énonçant que ceux qui agissent injustement et échappent au châtement sont plus malheureux que ceux qui payent la peine de leur faute [473a-473d]. Les trois points de l'argumentation ont évidemment un lien très fort : commettre l'injustice est un plus grand mal, c'est pourquoi les individus injustes sont malheureux et d'autant plus lorsqu'ils ne sont pas jugés pour leurs fautes. Cette progression dans l'argumentation de Socrate ne saurait pourtant convaincre Polos puisque celui-ci avait déjà rejeté son premier point. Il n'est donc pas étonnant que les mouvements successifs fassent obstacle. D'après Polos, et en raison de sa conception du bonheur, il est pire de subir l'injustice que de la commettre, les individus injustes sont donc heureux et les gens justes, c'est-à-dire ceux qui subissent l'injustice, malheureux. En ce qui concerne ce troisième mouvement de l'argumentation, c'est parce qu'il estime qu'être puni est un mal que Polos persiste dans sa contestation. Être puni est un mal, et cela indépendamment de ce pour quoi nous le sommes, il n'y aurait donc pas à voir dans la punition un mal seulement passager qui serait le moyen d'un plus grand bien. Aussi, nous devons indiquer que c'est plus généralement la conception du bien qui pose problème dans l'argumentation. En effet, nous avons déjà pu constater que Polos assimile le bien à l'agréable. De plus, il livre un récit tout à fait intéressant lorsqu'il s'agit de réfuter Socrate et sa thèse d'après laquelle les coupables qui échappent au châtement sont plus malheureux que ceux qui paient leur faute [473b-d] :

Voici un homme qui est arrêté au moment où il essaie criminellement de renverser un tyran ; aussitôt pris, on le torture, on lui coupe les membres, on lui brûle les yeux, et après qu'il a été soumis lui-même à mille souffrances atroces, après qu'il a vu ses enfants et sa femme livrés aux mêmes supplices, on finit par le mettre en croix ou l'enduire de poix et le brûler vif : et cet homme, il serait plus heureux de la sorte que s'il avait pu s'échapper, devenir tyran, gouverner la cité toute sa vie en se livrant à tous ses caprices, objet d'envie et d'admiration pour les citoyens et pour les étrangers ? Voilà la thèse que tu dis irréfutable ?

Dans ce passage, Polos multiplie les exemples de punitions infligées au criminel, toutes plus terribles les unes que les autres, mais par-dessus tout, chacune d'entre elles concernant le corps. A travers ce récit, Polos manifeste donc l'importance qu'il lui accorde en insistant sur le caractère épouvantable des traitements qui peuvent lui être réservés. Ainsi, il ne peut concéder à Socrate qu'un tel supplice est préférable au fait d'être un tyran, et que ceux qui en pâtissent sont moins malheureux que ceux qui y échappent, puisqu'ils subissent d'après lui le châtement suprême. En somme, cette citation nous amène à déduire que Polos comprend le terme de *mal* comme quelque chose de *douloureux*, qui cause de la souffrance au corps, puisqu'il semble

penser que celui qui est malheureux l'est en raison des châtements corporels subis. Le bien étant compris de la même manière que l'agréable, on n'est donc pas surpris que le mal soit pensé en terme de douleur. *Bien* et *mal* chez Polos sont donc pensés en rapport avec le corps. Pourtant, chez Socrate, il est question du bien et du mal *pour l'âme*, et non *pour le corps*. En effet, Socrate nous dit [478e] : « Ainsi donc, le plus heureux, c'est celui dont l'âme est exempte de mal, puisque ce mal en l'âme, nous l'avons dit, est le plus grand des maux. » Si pour ce dernier le plus grand des maux concerne l'âme tandis qu'il concerne le corps pour son interlocuteur, on a là une divergence fondamentale, et c'est donc elle qui est à la source du désaccord. Car lorsque l'on considère l'affirmation « c'est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la subir », on donnera son approbation si l'on est Socrate, puisqu'il est un mal pour l'âme de commettre l'injustice au sens où cela est immoral et ne saurait en aucun cas nous élever, tandis que quand nous subissons l'injustice, notre âme est innocente et ne s'est pas détournée de la vertu, elle restera intègre même dans cette injustice subie. Pourtant, on ne pourra pas se résoudre à l'approuver si l'on est Polos, puisqu'il est aisé d'imaginer combien subir l'injustice pourrait s'avérer douloureux ; en effet, dans ce cas, on nous inflige quelque chose qui est contraire à ce que l'on désire. Or, si c'est la satisfaction de nos désirs qui nous rend heureux, et qu'elle nécessite parfois de commettre l'injustice, alors le plus grand mal pour nous ne pourrait être que de la subir.

Après avoir exposé ces trois points de l'argumentation de Socrate soulevant des difficultés dans le dialogue avec Polos, nous pouvons faire un diagnostic concernant les raisons du désaccord. Tout d'abord, comme nous l'avons évoqué, c'est leurs conceptions divergentes au sujet du bonheur et du bien qui ne permettent pas d'aboutir à une adhésion de la part de Polos. Charles H. Kahn, dans un article¹¹, soulève un point intéressant pour notre étude lorsqu'il affirme au sujet de Polos, que celui-ci n'exprime pas vraiment d'opinion personnelle mais qu'il est l'esclave de l'opinion publique puisqu'il semble incarner deux attitudes morales populaires : à la fois l'admiration pour le succès, le pouvoir et la richesse, indépendamment de leur source, et la condamnation des actes injustes et criminels. En effet, Polos semble être l'expression de ces deux comportements, d'abord l'admiration lorsqu'il affirme que les tyrans sont des hommes heureux grâce au pouvoir qui leur est conféré, notamment quand il prend l'exemple d'Archélaos, qu'il semble admirer du fait de ce pouvoir malgré le fait qu'il ait dû commettre un bon nombre de crimes pour accéder au trône ; mais

11. KAHN, Charles H, « Drama and Dialectic in Plato's Gorgias », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford : Clarendon, 1983, Vol. 2, p. 117.

également la condamnation des actes injustes, quand il accorde finalement à Socrate que le plus grand des maux est d'être injuste et de vivre dans l'injustice [478e-479d]. Sa position souffre donc d'une contradiction entre son admiration pour certains tyrans ou figures de pouvoir et l'aveu final de sa désapprobation concernant les mauvaises actions. Charles H.Kahn indique également¹² que la réfutation des interlocuteurs par Socrate tourne en un examen critique de leur propre vie, les arguments portant alors davantage sur l'homme lui-même que sur ses positions. Pourtant, en ce qui concerne la réfutation de Polos, Kahn affirme qu'elle est la moins personnelle dans la mesure où l'examen détaillé porte plutôt sur la morale populaire, incarnée par Polos, que sur la propre vie de celui-ci. Il s'agit donc pour Socrate, dans cette réfutation, non pas simplement de réfuter ou de persuader personnellement Polos, mais de décortiquer cette morale populaire qu'il incarne et d'en souligner les contradictions et les faiblesses pour faire émerger une prise de conscience, notamment chez le lecteur, qui sans doute se retrouve dans cette morale. Après ces considérations sur le dialogue entre Socrate et Polos, nous pouvons dès lors dégager un aspect de la résistance quant à la capacité du logos à démontrer la supériorité de l'âme sur le corps : l'inadéquation de la conception du désir qu'a Polos, et plus généralement la conception populaire du désir, accordant une importance fondamentale à l'*epithumia*, c'est-à-dire aux plaisirs du corps. Ainsi, l'idée principale qui résulte de cela est que le logos ne parvient pas à persuader les interlocuteurs de la supériorité de l'âme sur le corps puisqu'ils sont eux-mêmes esclaves de leurs passions, c'est-à-dire de leur corps et des désirs qui en découlent.

1.2. Le dialogue entre Socrate et Calliclès

Le dialogue entre Socrate et Calliclès prend une tournure différente puisque contrairement à Polos qui s'est avéré être un opposant léger, Calliclès affirme lui une vive opposition à la pensée de Socrate. En effet, il fait lui-même le diagnostic de la chute de Polos en affirmant que si celui-ci s'est avoué vaincu, c'est parce qu'« il s'est laissé si bien entortiller par [s]es discours qu'il a dû recevoir le mors, faute d'avoir osé dire ce qu'il pensait » [482e], autrement dit, il a eu honte d'avouer combien il admire l'injustice. En ce qui concerne le dialogue entre Socrate et Calliclès, c'est quatre points de l'argumentation qui semblent plus spécifiquement poser quelques difficultés. Tout d'abord, Calliclès nie que les gens réglés

12. *Ibid.* p. 117.

soient les plus heureux et les gens injustes les plus malheureux [493b-494b]. Ce mouvement rejoint d'ailleurs les premier et deuxième points du dialogue entre Polos et Socrate, à savoir les thèses affirmant qu'il est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la subir, et que les gens injustes et méchants sont malheureux tandis que les gens honnêtes et justes sont heureux. La thèse ici énoncée n'est en fait qu'une reformulation du second point qui posait problème à Polos (les gens injustes et méchants sont malheureux tandis que les gens honnêtes et justes sont heureux), et qui était profondément lié au premier (il est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la subir). D'ailleurs, on remarque que Socrate fait d'ores et déjà appel au récit mythique ici, puisqu'il mentionne plusieurs références portant sur une autre vie après la mort et notamment le récit d'un Sicilien¹³ [493a-d]. Nous avons donc comme un mythe avant le mythe. Pourquoi Socrate en use-t-il ici ? C'est un point que nous développerons plus précisément ultérieurement. Mais déjà, nous constatons que Calliclès n'est pas convaincu par la thèse qui vient d'être énoncée. Lorsque Socrate explique à Calliclès ce qu'il entend par « maîtrise de soi » [491d-e], consistant à « se dominer, à commander en soi aux plaisirs et aux passions (τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν) », ce dernier rétorque [492a] :

pour *bien vivre*¹⁴, il faut entretenir en soi-même les plus fortes passions au lieu de les réprimer, et qu'à ces passions, quelque fortes qu'elles soient, il faut se mettre en état de donner satisfaction par son courage et son intelligence, en leur prodiguant tout ce qu'elles désirent.

Calliclès nous livre donc ici sa recette du bonheur, tout à fait opposée au principe de la vie bonne telle que la conçoit Socrate, à savoir la tempérance qui suppose de discipliner ses désirs et ses passions. Pour Calliclès, une vie réglée est synonyme d'une vie sans plaisir, ce qui ne peut être gage de bonheur, pour preuve, lorsque Socrate lui demande s'il est finalement parvenu à le persuader qu'une vie réglée vaut mieux qu'une vie désordonnée, celui-ci répond [494a-b] :

Tu n'y as point réussi, Socrate. L'homme aux tonneaux pleins n'a plus aucun plaisir, et c'est justement là ce que j'appelais tout à l'heure vivre à la façon d'une pierre : une fois les tonneaux remplis, on n'a plus ni joie ni peine ; mais ce qui fait l'agrément de la vie, c'est de verser le plus possible.

En effet, il explique que le bonheur consiste dans le plaisir que l'on trouve à satisfaire ses

13. Voir p. 36.

14. « τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον » Calliclès emploie le terme ὀρθῶς qui signifie bien, droitement. Il allie donc le bien (le bien-vivre) avec les passions ici (τὰς ἐπιθυμίας).

désirs [494c]. Lorsque Socrate lui indique [497a] : « C'est donc que le plaisir n'est pas le bonheur et que la souffrance n'est pas le malheur, de sorte que l'agréable est finalement autre chose que le bien », Calliclès affirme qu'il ne comprend rien à ce qu'il raconte, preuve accablante qu'il ne fait pas la distinction entre bonheur et plaisir et entre bien et agréable. Calliclès, tout comme Polos, semble donc être très attaché aux contingences du corps et ne parvient ainsi pas à comprendre que tout plaisir n'est pas bon à prendre. C'est parce que l'idée de Socrate va contre les désirs et que son interlocuteur est l'esclave du corps qu'elle fait obstacle au logos. Les points qui posaient problème à Polos font donc également difficulté auprès de Calliclès et pour les mêmes raisons.

En vertu de ces considérations, nous ne sommes pas surpris de constater que Calliclès résiste quant à l'affirmation de la différence du bien et du bon avec l'agréable [494e-495c]. C'est justement cette confusion qui constituait la raison de sa première désapprobation concernant la thèse d'après laquelle « les gens réglés sont les plus heureux et les gens injustes les plus malheureux ». Calliclès affirme [494d] que l'on peut vivre agréablement en se grattant, et lorsque Socrate lui demande : « Si cette vie est agréable (ἡδέως), elle est donc heureuse (εὐδαιμόνως) ? », il répond : « Sans aucun doute ». D'après Calliclès, vivre agréablement revient donc au même que vivre heureusement. En effet, l'action de se gratter satisfait un désir (le désir de se gratter). Or, puisque pour Calliclès le bien consiste dans le plaisir, il s'agit de satisfaire ses désirs pour être heureux, indépendamment de la nature du désir en question et de ses effets à plus long terme, par exemple, sans prendre en compte le fait que nous risquons d'être irrités à force de nous être abondamment grattés. Ici, les exemples donnés par Calliclès concernent des désirs du corps (la soif, la faim, le fait de se gratter), cela souligne donc combien il accorde de l'importance à celui-ci dans la mesure où il affirme que la satisfaction des désirs liés au corps rend heureux.

En somme, Calliclès nie également la thèse de Socrate énonçant que « le châtement est meilleur pour l'âme que l'incontinence » [505b-505d]. On observe alors que Socrate reprend l'argumentation qu'il avait développée dans sa discussion avec Polos puisque ce point-ci rejoint le troisième point qui posait problème et qui affirmait que ceux qui agissent injustement et échappent au châtement sont plus malheureux que ceux qui payent la peine de leur faute. L'idée principale dans ces deux formulations est que la punition est un bien pour l'âme lorsqu'elle est un moyen de la remettre dans le droit chemin, c'est-à-dire dans la voie vers la vertu et la justice. Charles H. Kahn souligne un élément particulièrement intéressant

sur ce mouvement de l'argumentation : « Une fois que Calliclès admet que certains plaisirs sont meilleurs, certains pires, il a en effet accepté le *boulesthai* ou le choix rationnel comme critère décisif de vertu et de bonheur, à la place de l'*epithumia* ou du désir pur¹⁵. » En effet, Calliclès reconnaît qu'il y a différents plaisirs [499b], et il convient avec Socrate que l'orateur qui suit la vertu réfléchit continuellement aux moyens de faire naître la justice dans l'âme et d'en bannir l'injustice [505b]. Il lui accorde également qu'il n'est pas avantageux pour l'homme de vivre avec une âme mauvaise, et qu'ainsi il faut l'éloigner de ses désirs tant qu'elle est déraisonnable pour espérer la rendre meilleure. Comme l'envisage très bien Kahn, Calliclès devrait, après ces approbations, réévaluer ses positions et consentir enfin à considérer que le châtement est meilleur pour l'âme que l'incontinence, pourtant ce n'est pas ce qui advient [505b-c] :

- Mais la priver de ce qu'elle [l'âme] désire, n'est-ce pas la châtier ?
- Sans doute.
- Ainsi donc, mieux vaut pour l'âme le châtement que l'intempérance, que tu préférerais tout à l'heure.
- Je ne sais ce que tu veux dire, Socrate ;

Calliclès semble alors faire preuve de mauvaise volonté dans ce passage du dialogue puisqu'il a préalablement accordé à Socrate tous les points qui permettaient d'arriver à la thèse de départ : qu'il n'est pas souhaitable de vivre avec une âme mauvaise, que pour la rendre meilleure il faut l'éloigner des désirs qui la feront perdurer dans ces maux, autrement dit que le châtement peut s'avérer nécessaire à l'âme lorsque celle-ci a été corrompue par l'injustice. En dépit de ces considérations, il refuse d'attribuer toute vérité à la thèse de Socrate et fait mine de ne pas comprendre ce qu'il veut dire. Nous pourrions aller plus loin et dire que Calliclès fait preuve de mauvaise foi ici : il sait en fait tout à fait ce que veut dire Socrate. Cependant, lui accorder ce point éliminerait toute cohérence entre ses revendications et la manière dont il mène sa vie, toute harmonie entre ses mots et ses actes. Calliclès ne peut donc souscrire à l'idée que le choix rationnel est un critère décisif de bonheur contre l'*epithumia*, les passions, les appétits, car il se contredirait lui-même, et il le sait. Ainsi, il aura admis que certains désirs sont meilleurs que d'autres, mais refusera d'accorder ce qui pourtant semble nécessaire après de telles considérations, à savoir qu'un choix entre ces désirs doit être

15. KAHN, Charles H, « Drama and Dialectic in Plato's Gorgias », art. cit. p. 118. « Once Callicles admits that some pleasures are better, some worse, he has in effect accepted *boulesthai* or rational choice as the decisive criterion of virtue and happiness, in place of *epithumia* or sheer desire. »

entrepris et que c'est le choix de satisfaire les meilleurs des désirs qui contribuera au bonheur, mais surtout qu'il s'agit du choix de la rationalité et non du corporel.

Le point central dans l'argumentation de Socrate, dont ni Polos ni Calliclès ne consentent à accorder la justesse, est celui affirmant qu'il est un plus grand mal de commettre l'injustice que de la subir (si cela n'est pas formulé comme tel dans le dialogue avec Calliclès, les mêmes enjeux sont pourtant bien présents) et en somme, que les gens injustes sont donc malheureux. Or, on peut tout à fait comprendre pourquoi il ne va pas de soi au premier abord de soutenir une telle thèse. Prenons pour exemple les comportements des jeunes enfants : on voit qu'eux-mêmes semblent agir comme s'il valait mieux commettre l'injustice plutôt que la subir. L'enfant qui fait une bêtise a conscience de sa faute, c'est pourquoi il préfère dénoncer son semblable lorsqu'on lui demandera qui est l'auteur de ce faux-pas, tout simplement parce qu'il sait que sa bêtise sera suivie d'une punition et qu'il estime que toute punition est un mal, il n'est donc pas souhaitable de s'infliger un tel châtement. Bien sûr, un tel exemple est railleur vis-à-vis de Calliclès, mais il ne s'agit pas de le comparer à un enfant, dont il est peu probable qu'il ait une conscience morale aussi développée. Cependant, l'exemple de l'enfant nous est utile pour illustrer un point, à savoir que considérer qu'il vaut mieux commettre l'injustice plutôt que de la subir est une réaction intuitive, c'est-à-dire la pensée immédiate qui nous traverse lorsqu'on nous pose la question et, en somme, la réaction qui semble naturelle comme nous l'apprend souvent l'observation des jeunes enfants, mettant en doute l'existence d'un sens moral inné. Il n'est pas supposé ici que chaque individu réponde instinctivement qu'il est pire de subir l'injustice, mais simplement que l'on peut comprendre une telle réponse immédiate. En effet, subir l'injustice suppose que l'on soit par exemple jugé et puni pour un acte que l'on n'a pas commis, ce qui n'est souhaitable pour personne. Nous serions en position de nous demander si, lorsque la réponse intuitive consiste à s'opposer à la thèse de Socrate, le sujet n'appréhende pas en premier uniquement cet aspect de la proposition, et ne considère l'autre que dans un second temps. Ainsi, il se dit : commettre l'injustice, c'est mal ! Mais subir l'injustice, que c'est terrible ! Pourtant, s'il réfléchit plus longuement aux enjeux de cette proposition et qu'il prend ses distances avec son corps, peut-être admettra-t-il qu'il est finalement bien pire de la commettre. Cependant, concernant Calliclès, il ne semble pas qu'il s'agisse seulement d'une réaction intuitive mais bien d'un jugement réfléchi puisqu'il refuse catégoriquement la thèse de Socrate. Pour quelles raisons ? Parce que sa définition du bien ne s'apparente pas à celle de ce dernier ? En effet, il semble que la réponse qu'on puisse donner

soit la suivante : Calliclès cherche le plaisir et évite la peine, il entend maximiser le bien, non pas au sens moral, mais appréhendé comme *l'agréable* ; c'est pourquoi il ne peut adhérer aux thèses de Socrate. Les passages cités p.15, [492a] et [494a-b], en font acte : Calliclès considère que c'est le plaisir trouvé dans la satisfaction des désirs qui rend heureux. Cette conception du bonheur place le corps au centre des préoccupations et suppose qu'il faut se soucier de lui si l'on souhaite accéder à une vie bonne, au sens où Calliclès l'entend. Cependant, Socrate a une conception bien différente du bonheur et du bien, comme nous l'avons déjà évoqué, puisque dans cette vision c'est l'âme qui se voit attribuer une place d'exception. Ainsi, pour un Socrate qui pense la supériorité de l'âme sur le corps et qui envisage le bien et le mal *pour l'âme*, le plus grand des maux sera associé à celle-ci [478e] ; tandis que pour un Calliclès qui porte un intérêt tout particulier au corps et qui tient pour identique souffrance et malheur, c'est au corps que le mal suprême sera associé. Commettre l'injustice étant un mal pour l'âme, et subir l'injustice une souffrance pour le corps, par les châtiments corporels que cela peut entraîner, les deux interlocuteurs ne pourront alors jamais s'accorder car il sera toujours pire pour Socrate de commettre l'injustice et pour Calliclès de la subir, en vertu de leurs conceptions respectives au sujet du bien et, par extension, du bonheur.

Ces trois points de désaccord entre Socrate et Calliclès mettent en lumière ce qui faisait également obstacle à la persuasion de la supériorité de l'âme sur le corps avec Polos : le corps lui-même, c'est-à-dire une certaine conception du désir qui était déjà présente chez Polos consistant à privilégier la satisfaction des désirs liés au corps. Cependant, un second élément semble intervenir dans cette limite du logos à pouvoir persuader de la supériorité de l'âme, et elle est particulièrement illustrée dans le dernier mouvement de l'argumentation qui fait défaut. En effet, Socrate soutient que la mort n'a rien d'effrayant, mais que c'est l'injustice qu'il faut craindre [522b-523b]. Il explique à Calliclès qu'il serait lui-même jugé comme le médecin accusé devant des enfants par un cuisiner, car il ne pourrait se défendre en disant la vérité aux juges, à savoir qu'il agit selon la justice et dans leur intérêt. Il argue que cette impossibilité à se défendre est néanmoins préférable à l'injustice. Socrate préfère donc une vie de justice, même si, ne pouvant se défendre, cela devait le conduire à la mort ; tandis que d'après son interlocuteur, la flatterie et l'injustice sont préférables à celle-ci. En effet, il semble que la mort soit pour lui un très grand mal, dans la mesure où elle signifie la destruction du corps auquel il accorde une si grande importance, et c'est pourquoi il s'intéresse peu à l'âme et à ce qui s'y rapporte, c'est-à-dire la justice. Calliclès indique à Socrate [483a-b]:

C'est ainsi que tout à l'heure, à propos de l'injustice subie ou commise, quand Polos avait en vue ce qui est le plus laid selon la loi, tu harcelais la loi au nom de la nature. Selon la nature, en effet, ce qui est le plus laid, c'est toujours le plus désavantageux, subir l'injustice ; selon la loi, c'est de la commettre. La subir n'est même pas le fait d'un homme : c'est bon pour un esclave, à qui la mort est plus avantageuse que la vie, et qui, contre l'injustice et les mauvais traitements, est sans défense à la fois pour lui-même et pour ceux qu'il aime.

Il identifie donc le fait de subir l'injustice comme étant le plus désavantageux et ajoute que ce n'est pas le fait d'un homme mais d'un esclave. De plus, Calliclès affirme qu'il n'y a que pour ces derniers que la mort est préférable à la vie, ce qui souligne le caractère redoutable qu'il lui accorde. En effet, comment ne pas craindre la mort si l'on y voit la destruction de notre corps, celle-ci constituant la condition la moins enviable ? La peur de la mort et de la souffrance apparaît alors être un second facteur à la difficulté de persuader de la supériorité de l'âme sur le corps. En outre, cette cause est profondément liée à la première, à savoir la confusion entre le bonheur et le plaisir et la conception inadéquate des désirs. Cependant, c'est cette seconde cause qui apparaît comme étant la plus fondamentale puisque Socrate s'emploie pendant tout le dialogue à réfuter ces conceptions et à convaincre ses interlocuteurs du contraire. En effet, la peur de la mort et de la souffrance, qui nous fait refuser de croire que le châtement peut être un bien pour l'âme, est solidaire avec une certaine conception des désirs, c'est-à-dire celle qui entend donner une primauté au corps et à la satisfaction des désirs qui en résultent, mais c'est cette conception qui s'avère être à la source de la crainte grandissante quand il s'agit de penser sa finitude.

Si les interlocuteurs de Socrate ne parviennent pas à saisir la supériorité de l'âme, c'est donc parce qu'ils sont trop attachés aux contingences du corps et des désirs qui en résultent, c'est pourquoi ils croient que tout désir est bon à satisfaire. Si la nécessité d'une poursuite de la justice leur échappe, c'est parce que leur corps fait obstacle à cette recherche. Citons un passage du *Phédon* [67e-68c] tout à fait éclairant pour caractériser le personnage de Calliclès :

Si tu vois un homme se révolter quand il est sur le point de mourir, c'est qu'il n'était pas ami du savoir mais un quelconque ami du corps ; le même pouvant d'ailleurs être aussi, si cela se trouve, ami de l'argent, ami des honneurs, soit des unes soit des autres, soit des deux à la fois¹⁶.

Ainsi, si Socrate ne parvient pas à persuader ses interlocuteurs, et plus particulièrement Calliclès, c'est moins par la faiblesse supposée de ses arguments que parce que ses

16. PLATON, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Flammarion, 1991. p. 219-220.

destinataires ne consentiront jamais à être convaincus, leur conception de la vie bonne étant incompatible avec celle de Socrate, qui suppose d'admettre cette supériorité de l'âme sur le corps. En effet, si ces derniers s'opposent aux thèses de Socrate, on constate une insuffisance de justifications rationnelles de leur part : il y a une rupture entre la spontanéité et la vigueur de leurs jugements qui les amènent à contredire vivement Socrate, et l'insuffisance de justifications rationnelles pour le réfuter.

2. Le *Phédon*

Nous examinerons dans un second temps les obstacles que rencontre l'argumentation dans le *Phédon*, tout d'abord les insuffisances internes au raisonnement de Socrate puis les obstacles plus fondamentaux à la pensée de l'âme séparée du corps. Ainsi, nous dégagerons les similitudes et les divergences entre les deux dialogues afin de déterminer si les obstacles sont identiques ou s'ils se distinguent en fonction de la nature des interlocuteurs. Cela nous permettra finalement de déterminer si Socrate a recours au mythe en vertu de ces derniers ou bien en vertu du sujet traité.

2.1. L'insuffisance des arguments de Socrate

Tout au long du dialogue, Socrate défend la thèse déclarant que l'âme survit à la mort du corps. Les arguments en faveur de celle-ci qui vont être à l'origine d'objections de la part des interlocuteurs sont les suivants : tout d'abord l'âme ressemble au divin [79e], elle est toujours même qu'elle-même, invisible, indissoluble, objet pour l'intelligence etc., elle s'en va donc vers son semblable, c'est-à-dire le divin, l'immortel, l'invisible [81a]. Ensuite, c'est l'hypothèse de l'âme harmonie qui est évoquée, d'après laquelle l'âme serait la synthèse des contraires qui constituent le corps, une combinaison des opposés qui maintiennent la cohésion du corps lorsqu'ils sont en proportion convenable.

En outre, Simmias et Cébès émettent quelques doutes concernant cette thèse de la survie de l'âme sur le corps et affirment que le raisonnement de Socrate n'a finalement pas permis de la démontrer¹⁷. Simmias estime que les arguments de Socrate ne sont pas suffisants pour la valider. En effet, il craint que l'âme ne soit détruite en premier par sa structure

17. Leurs objections sont résumées par Socrate en 91b-e.

semblable à une harmonie alors que le corps met du temps avant d'être totalement dissout. Il s'en prend donc à la théorie de l'âme harmonie et entreprend une analogie entre celle-ci et l'harmonie musicale d'une lyre avec ses cordes pour en souligner les limites [85c-86d]. Dans le cas de l'harmonie musicale, celle-ci périt en même temps que la lyre et ses cordes. La théorie de l'âme harmonie ne permet donc pas de penser l'immortalité de l'âme selon lui car l'harmonie périt en même temps que le corps, rendant la notion même d'harmonie convenable pour penser le corps mais pas pour penser l'âme.

Cébès, bien qu'il ne soit pas d'accord avec l'objection de Simmias, ne pense pas non-plus qu'ils aient parlé de manière suffisante pour démontrer la survie de l'âme sur le corps. En effet, il craint que l'âme ne périsse à l'instant même où elle quitte le corps, à force d'en avoir usé un bon nombre. Tout comme Simmias, il utilise une image pour exprimer son objection auprès de Socrate : celle du tisserand [87b-88c]. A la question « lequel de ces deux genres de choses dure le plus longtemps, un homme, ou un vêtement qu'on utilise et qu'on porte ? ¹⁸ » Cébès répond que c'est l'homme qui meurt en dernier, après avoir épuisé une longue série de vêtements, mais en premier si on se réfère au dernier vêtement de la série. Cela lui permet de mettre en évidence les rapports entre l'âme et le corps : l'âme dure plus longtemps que le corps, de la même manière que le tisserand en comparaison du vêtement ; tout comme un homme épuise de nombreux vêtements au cours de sa vie, l'âme use d'un bon nombre de corps. Cébès entend alors montrer que l'âme, au moment de périr, se trouve porter le dernier vêtement tissé, c'est-à-dire le dernier corps dont elle s'enveloppe. Puisque le corps périt sans cesse, on pourrait donc penser que la mort en tant que telle servirait plutôt à qualifier la destruction de l'âme. Ainsi, ce qui doit être souligné pour Cébès, c'est que la thèse de l'âme de forme divine préexistant avant la naissance n'implique pas que celle-ci est immortelle, mais simplement qu'elle dure longtemps. L'âme finirait alors par périr, épuisée à force d'avoir trop vécu. Dans cette perspective, c'est donc la vie elle-même qui finit par tuer l'âme.

Ces objections sont jugées tout à fait justes par Socrate lui-même et l'atmosphère qui leur fait suite est décrite par Phédon et Echécrate [88c] qui parlent d' « impression pénible », de « trouble » et d' « incertitude », en raison du caractère convaincant de leurs critiques, et particulièrement en ce qui concerne celle de Cébès. Simmias et Cébès soulèvent donc les limites de l'argumentation de Socrate visant à démontrer non seulement la subsistance de

18. *Phédon*, *op. cit.* p. 256.

l'âme après la mort du corps, mais plus que cela, l'immortalité de l'âme. Cependant, leurs objections ne visent pas tous les raisonnements tenus auparavant, puisqu'ils affirment avoir été convaincus notamment par celui portant sur la réminiscence. Il ne s'agit donc pas pour Socrate de recommencer sa démonstration mais uniquement de réfuter leurs objections afin que ses interlocuteurs soient finalement convaincus. Il réfute ainsi dans un premier temps l'objection de Simmias [92a-95a], puisque la conception que ce dernier a de l'harmonie n'est en fait pas celle de Socrate. Ensuite, il revient sur l'argument de Cébès qu'il recentra sur la question de l'immortalité et de l'indestructibilité de l'âme [95a-e]. Que l'âme préexiste à son entrée dans le corps et qu'elle use d'un bon nombre de corps ne prouve effectivement en aucun cas qu'elle soit immortelle, puisqu'elle pourrait, comme le craint Cébès, être détruite après s'être consumée dans ses multiples incorporations. Socrate appuie alors l'incertitude de Cébès qui subsiste après son raisonnement, mais indique que la possible destruction de l'âme, si elle nous est désagréable, ne doit pas susciter en nous la crainte puisqu'à l'heure où elle adviendra nous ne serons plus là pour en souffrir. En outre, en plus d'avoir réagi à leurs objections, Socrate se lance dans un dernier raisonnement qui se clôt par la démonstration de l'immortalité de l'âme [105c-e] et de son indestructibilité [105e-107a]. Or, Cébès et Simmias affirment successivement être convaincus par ce dernier raisonnement [106e-107c]. Ainsi, si certains éléments du développement de Socrate ont d'abord été sujet à des désaccords, on constate qu'ils parviennent finalement à s'entendre sur les points qui posaient problème.

2.2. De l'impossibilité d'une connaissance en cette vie

Si certains mouvements de l'argumentation font difficulté et suscitent des réactions de Simmias et Cébès, on peut montrer aussi l'existence d'obstacles plus fondamentaux à la pensée de l'âme séparée. A plusieurs reprises, les interlocuteurs de Socrate partagent eux-mêmes leurs doutes quant à la possibilité même d'une connaissance en cette vie. Simmias avoue notamment [85c-86d] : « [...] à mon avis Socrate, - et sans doute est-ce aussi le tien -, arriver à une connaissance claire en ce domaine ou bien est impossible en cette vie ou bien est extrêmement difficile¹⁹. »

Ainsi, un des éléments qui semble faire défaut quant à être persuadé de l'immortalité de l'âme en cette vie se situe au niveau du corps, qui fait lui-même obstacle à la connaissance.

19. *Phédon*, *op. cit.* p. 252.

Ce point est soulevé par Socrate dans un passage au début du dialogue [65b-67b]. Le corps, suscitant en nous tout un tas d'appétits et d'impulsions, nous rend esclaves, incapables de discerner le vrai, et il nous faut alors nous en séparer si nous souhaitons suivre le chemin de la connaissance car « à cause de lui il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien²⁰ ». L'âme ne saisit donc la vérité que lorsqu'elle se sépare du corps dans la mesure où il la trompe sans cesse. Socrate va plus loin et affirme que les philosophes en viennent à affirmer que c'est seulement lorsque nous aurons cessé de vivre que nous pourrions accéder à la pensée. Cela va donc dans le sens de l'impossibilité d'une connaissance en cette vie.

D'ailleurs, l'attitude finale de Criton révèle à quel point le corps fait obstacle à la connaissance puisqu'il en est lui-même une belle illustration. En effet, Criton se soucie du devenir du corps de Socrate et lui demande comment ce dernier souhaite qu'on l'ensevelisse après sa mort [115b-e]. Il accorde donc une importance toute particulière au traitement qui lui sera infligé, et si c'est le cas, c'est bien parce qu'il a soin que celui-ci n'en subisse pas de mauvais. Si Socrate était parvenu à le persuader, il ne serait pas venu à l'esprit de Criton de poser une telle question, dans la mesure où il aurait dû comprendre que le corps inerte de Socrate ne serait plus Socrate, mais seulement une enveloppe corporelle dans laquelle son âme avait pris place à un moment donné. En vérité, on ne doit donc pas se tourmenter de la sorte quant à savoir de quelle manière nous devons traiter le corps sans vie de Socrate. En effet, une fois le poison bu et à l'heure où le corps aura perdu toute ses couleurs, Socrate sera déjà loin. Puisque Criton n'est pas parvenu à assimiler ces informations, c'est que le discours de Socrate et ses arguments n'ont pas été suffisamment convaincants. De plus, en assistant à la scène finale et aux pleurs de Simmias et de Cébès après que leur ami a bu le poison, on constate également leur part de faiblesse. Malgré tout le discours de Socrate et leur assentiment envers ses arguments, ils ne parviennent pas à contenir tout leur chagrin. Il semble que les obstacles aux arguments soient donc plus profonds. Ce corps et les soucis qu'il inflige à notre esprit apparaissent alors ici tout à fait constituer une limite pour penser l'âme. Or, que le corps fait obstacle, nous l'avions déjà formulé dans l'examen des limites de l'argumentation de Socrate dans le *Gorgias*. Notons cependant que pour ce dialogue-ci, il s'agissait moins d'obstacle à la connaissance qu'au sujet d'opinions sur le bien et le mal. Polos et Calliclès, trop guidés par les désirs dictés par leur corps, ne parvenaient pas à distinguer le bien de l'agréable et à appréhender le bonheur autrement qu'à travers des critères tels que les

20. *Ibid.* p. 216.

affects ou les passions, ils échouaient alors à adhérer aux thèses de Socrate. En outre, ce dernier soulève lui-même dans le *Phédon* les limites à son argumentation face à un Calliclès ou un Polos : le corps de ces derniers. Ainsi, c'est ce corps qui pourrait nous empêcher d'accéder à une connaissance en cette vie, ce qui nous est plus que suggéré par Socrate [66d-67b] :

Le corps en effet est pour nous source de mille affairéments, car il est nécessaire de le nourrir ; en outre, si des maladies surviennent, elles sont autant d'obstacles dans notre chasse à ce qui est. Désirs, appétits, peurs, simulacres en tout genre, futilités, il nous en remplit si bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien.

Puisque nous n'avons pas d'autre choix en cette vie que d'être retenu dans ce corps, et puisque celui-ci fait obstacle à la connaissance et plus précisément à la pensée de l'âme, il convient alors de nous rendre à l'évidence et d'admettre, si ce n'est l'impossibilité, au moins la difficulté à laquelle nous faisons face : celle de pouvoir accéder à une connaissance en cette vie. En outre, c'est donc cette condition dans laquelle nous nous trouvons qui apparaît être la source de la crainte de la mort exprimée dans les témoignages des interlocuteurs de Socrate. En effet, ces derniers la formulent à de nombreuses reprises, Cébès la manifeste d'ailleurs lorsqu'il conclut son objection [88b] :

Or cette mort, cette déliaison du corps qui apporte sa destruction de l'âme, personne ne peut prétendre la connaître [...]. *S'il en va bien ainsi*, il n'appartient alors à personne de se prévaloir, face à la mort, d'une sérénité qui ne soit pas une forme d'inconscience²¹.

Cébès emploie ici le conditionnel (particule *εἰ* associée à l'indicatif présent), exprimant alors un doute quant à la possibilité d'adopter une position de tranquillité face à la pensée de notre finitude si l'on ne peut avoir de certitude à son sujet. En effet, si personne n'a de connaissance sur celle-ci, entendue comme la séparation de l'âme et du corps, alors aucun argument ne pourra finalement soulager notre inquiétude, la même qui nous empêche d'être totalement convaincus par les arguments, aussi convaincants soient-ils. Car bien que l'argumentation de Socrate ait persuadé ses interlocuteurs, il n'a pas fait l'expérience de la mort, et c'est pour cette raison qu'un doute subsiste. Impossible d'être totalement convaincu de la survie de l'âme à la mort du corps tant qu'on n'en a pas fait soi-même l'expérience ; les enjeux sont bien trop importants pour que les arguments soient jugés suffisants, aussi élégants soient-ils : c'est une question de vie ou de mort. Cette thèse peut également être appuyée par ce témoignage de

21. « τοῦτον δὲ τὸν θάνατον καὶ ταύτην τὴν διάλυσιν τοῦ σώματος ἢ τῆ ψυχῆ φέρει ὄλεθρον μηδένα φαίη εἰδέναι (...) εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, οὐδενὶ προσήκει θάνατον θαρροῦντι μὴ οὐκ ἀνοήτως θαρρεῖν »

Simmiias [107a-107b] :

C'est que moi non plus [...] je ne vois pas, à partir de ce qui vient d'être dit, le moyen de ne pas être convaincu. Pourtant, la grandeur du problème que nous traitons et le peu de considération que j'ai pour la faiblesse humaine font qu'il m'est impossible de ne pas éprouver au fond de moi une certaine réticence à croire aux affirmations précédentes²².

Bien qu'il ait été convaincu par l'argumentation de Socrate, Simmiias hésite encore à adhérer à la thèse de l'immortalité de l'âme, tout d'abord du fait de la grandeur du problème (ὕπὸ τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν) et enfin à cause du peu de considération qu'il a pour la faiblesse humaine (τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων). Le premier point rejoint nos remarques au sujet de la réplique de Cébès mentionnée ci-dessus, à savoir qu'il s'agit d'une question de vie ou de mort et c'est pourquoi l'argumentation ne pourra être assez satisfaisante tant qu'on n'aura pas fait soi-même l'expérience de la mort. Simmiias signifie dans son deuxième point le peu d'intérêt qu'il accorde à la faiblesse humaine, c'est-à-dire au corps et aux passions et désirs corporels desquels l'homme a parfois du mal à se détacher. En effet, accordant une grande importance à l'âme, il craint que la mort ne cause sa perte en même temps que le corps, et non pas sa survie. Les arguments étant convaincants mais non suffisants, certaines limites de l'argumentation pour parler de l'âme seraient donc internes au logos. On pourrait en effet supposer qu'il n'est pas la connaissance la plus élevée et que la vraie connaissance se situe au-delà de lui ; on est convaincu par les arguments de Socrate, mais il nous en faut davantage pour être persuadé de l'immortalité de l'âme : il nous faudrait le voir pour le croire. Toute connaissance concernant les questions qui se rapportent à l'âme serait donc impossible en cette vie, en raison de l'insuffisance du logos qui ne permet vraisemblablement pas de nous convaincre pleinement de la survie de l'âme sur le corps.

3. Les limites à la pensée de l'âme

3.1. L'échec de tout discours

Après avoir étudié les limites de l'argumentation pour parler de l'âme séparée du corps dans le *Gorgias* puis dans le *Phédon*, nous constatons des similitudes et des dissemblances. En effet, dans les deux dialogues, les réactions des interlocuteurs ne sont pas les mêmes à bien

22. « Ἀλλὰ μήν, ἧ δ' ὅς ὁ Σιμμίας, οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπη ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων· ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἑμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων. »

des niveaux. Dans le *Gorgias*, Polos et Calliclès ne sont pas convaincus par les arguments de Socrate, mais les justifications rationnelles qu'ils déploient pour le réfuter sont insatisfaisantes. Ainsi, nous avons vu que, les concernant, c'est le corps qui constitue un obstacle à la pensée de l'âme. Dans le *Phédon*, si Simmias et Cébès font d'abord part de leurs objections concernant certains arguments de Socrate, et de manière pertinente, ils arrivent finalement à s'accorder avec lui. Dans ce dialogue, c'est donc davantage le logos lui-même qui fait obstacle, puisqu'il ne suffit pas à les convaincre pleinement de l'immortalité de l'âme.

Dans le *Phédon*, Socrate souligne lui-même combien le corps peut faire obstacle à la pensée²³, et même si ce n'est pas l'obstacle fondamental au sein de ce dialogue, il est traité notamment avec le cas de Criton, qui nous offre un exemple d'échec à penser l'âme lorsqu'il se soucie de la dépouille de Socrate. Dans le *Gorgias*, nous avons également une illustration de cet obstacle puisque Calliclès lui-même est l'expression de tout ce qui résiste au logos sur l'âme chez les hommes avec son engagement pratique à une vie de succès et de pouvoir qui semble aller de pair avec la poursuite d'un maximum de plaisirs et de désirs. Tout comme Kahn l'écrivait dans son article²⁴, Platon combine des éléments logiques et personnels à l'intérieur des réfutations, le débat devenant donc un examen de la vie des interlocuteurs. En réfutant Polos et Calliclès, Socrate réfute alors leur manière de vivre et leur conception du désir, toutes deux liées intimement au corps, ce qui, nous l'avons vu, fait obstacle à la connaissance. S'agissant de Calliclès, la critique est encore plus vive puisqu'il résiste davantage aux arguments de Socrate et ne se laisse jamais convaincre, en raison de sa conception radicalement opposée à ce dernier sur les thèmes de la justice et de la morale qui lui sont si chers. Ainsi, les interlocuteurs de Socrate dans le *Gorgias*, et particulièrement Calliclès, ne sont pas convaincus, et ce, moins en raison d'une faiblesse supposée des arguments de Socrate que parce qu'ils ne sont pas disposés à l'être. En effet, c'est moins l'inconsistance du discours de Socrate qui les empêche d'y adhérer que leurs propres convictions ; c'est d'ailleurs parce que Socrate tente de réfuter ces convictions que Calliclès affirme une opposition encore plus nette, se sentant attaqué dans sa personne même. Mais si Calliclès ne parvient pas à être convaincu au terme du dialogue, cela en va différemment en ce qui concerne les interlocuteurs de Socrate dans le *Phédon*.

Dans ce dernier, c'est l'insuffisance de certains arguments dans un premier temps qui fait l'objet de réactions et de contestations de la part de Simmias et Cébès. En effet,

23. *Phédon*, 65b-67b.

24. KAHN, Charles H, « Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias* », *op. cit.*

contrairement à Polos et Calliclès dont les justifications rationnelles pour contester les thèses de Socrate étaient insuffisantes, les interlocuteurs du *Phédon* soulèvent eux-mêmes les raisons pour lesquelles certains arguments du raisonnement sont limités. En outre, une fois la mise au point faite, ces derniers n'ont plus rien à reprocher à l'argumentation de Socrate : contrairement à Calliclès, ils sont convaincus. En effet, Cébès affirme [106e-107c] : « Pour ma part, Socrate [...] je n'ai rien à rajouter, et plus aucune raison de ne pas croire à ce raisonnement. », Simmias s'accorde avec lui : « C'est que moi non plus [...] je ne vois pas, à partir de ce qui vient d'être dit, le moyen de ne pas être convaincu. » Tous deux sont donc en accord pour affirmer la pertinence des arguments, et déclarent avoir été persuadés au terme du raisonnement. Cependant, un doute subsiste comme le montre la déclaration de Simmias que nous avons déjà mentionné à la page 25 [107a-107b]. Ainsi, bien que les arguments les aient convaincus, ils ne parviennent pas à être totalement persuadés par la thèse de l'immortalité de l'âme ; c'est donc qu'une limite plus profonde existe et qu'elle est externe à l'argumentation. Or, nous avons vu²⁵ que Simmias fait lui-même le diagnostic de notre incapacité à être persuadés de quoi que ce soit au sujet de notre âme. Cette incapacité peut être due non seulement à l'importance accordée au corps qui sans doute est à la source de cette crainte générale et spécifiquement humaine de la mort, comme l'illustrent les interlocuteurs du *Gorgias*, mais également au logos qui, s'il est supérieur aux sens sous certains aspects, n'est peut-être pas non plus le meilleur moyen d'accéder à la connaissance la plus élevée. En somme, le logos des philosophes semble alors impuissant face à ceux qui ne parviennent à penser la supériorité de l'âme sur le corps, et à face la perplexité qui nous habite quand on nous parle de notre âme, tout cela rendant impossible d'accéder à un tel niveau de connaissance, celle au sujet l'âme, en ce monde.

3.2. Le privilège des philosophes ?

Pourtant, si les interlocuteurs de Socrate dans le *Gorgias* ne réussissent pas à penser la supériorité de l'âme, et si pour ceux du *Phédon* une incertitude subsiste quant à son immortalité en dépit de tous les arguments, certains parviennent à se tenir à distance du corps et de ses appétits : les philosophes. Tout d'abord, nous avons des raisons de croire qu'il en est ainsi pour Socrate, puisqu'il emploie sa vie à défendre la justice et à pratiquer la philosophie.

25. p. 14-15.

En somme, il n'exprime aucune crainte quant à sa mort prochaine. Si philosopher c'est véritablement apprendre à mourir, alors cela signifie se préparer à la mort, entendue comme la déliaison de l'âme et du corps. La philosophie nous apprend ainsi à ne pas la craindre et c'est une marque de sagesse que d'y parvenir. Par conséquent, quelle affaire ce serait si, après avoir consacré toute sa vie à la philosophie et à séparer son âme des contingences du corps, Socrate manifestait quelque réticence à mourir ; ce serait tout à fait incohérent avec le discours tenu sa vie durant. Ainsi, il explique :

Alors, Simmias (...) c'est bien une réalité : ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir, et il n'y a pas homme au monde qui ait moins qu'eux peur d'être mort. Pour examiner la question, fonde-toi sur ce qui suit : du moment qu'ils sont complètement brouillés avec leur corps et *désirent que leur âme soit toute à elle-même*, s'ils se mettaient, à l'instant précis où cela arrive, à avoir peur et à se révolter, ne serait-ce pas là le comble de l'*illogisme* ?²⁶

Socrate soulève le caractère irrationnel et absurde (ἀλογία) que constituerait l'acte de craindre la mort quand pourtant « αὐτήν δὲ καθ' αὐτήν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν », c'est-à-dire, quand les philosophes auraient désiré leur vie durant que leur âme soit elle-même selon elle-même, autrement dit déliée du corps. En outre, il n'a pas le privilège de réussir à penser la supériorité de l'âme, puisque c'est le philosophe plus généralement qui semble y parvenir. Dans le *Phédon* [82d-83b], ce dernier nous explique justement à quoi le philosophe s'emploie toute sa vie. Il s'agit pour lui d'opérer une déliaison de l'âme avec le corps, de prendre ses distances avec lui et de ne se fier qu'à l'âme. Il indique : « l'âme du véritable philosophe se tient autant qu'elle le peut à l'écart des plaisirs, des appétits, des peines, des craintes²⁷. ». C'est en vertu de cela que le philosophe parvient à accéder à une connaissance et peut-être même à croire en l'immortalité de l'âme. Pour le citoyen ordinaire qui n'est ni philosophe ni particulièrement ignorant, il semble que le remède à cette crainte inévitable de la mort soit d'éviter toute pensée quant à sa finitude. Ainsi, il y a bon nombre de raisons pour croire que c'est cette attitude qui le conduit à se réfugier dans tout ce qui a trait aux désirs liés au corps, l'argent, le succès, l'accumulation de biens matériels, permettant de divertir celui qui entend éloigner de lui toute pensée sur sa mort certaine. Ces divertissements l'amènent alors parfois à adopter une attitude immorale, à commettre des injustices, ou plus globalement à se détourner de la vertu et de la justice. Il faudrait qu'il soit philosophe pour réellement admettre la

26. *Phédon*, 67e. « Τῷ ὄντι ἄρα, ἔφη, ὁ Σιμμία, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν. ἐκ τῶνδε δὲ σκόπει. Εἰ γὰρ διαβέβληνται μὲν πανταχῇ τῷ σώματι, αὐτήν δὲ καθ' αὐτήν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν, τούτου δὲ γιγνομένου εἰ φοβοῖντο καὶ ἀγανακτοῖεν, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη »

27. *Ibid.* p. 249.

supériorité de l'âme sur le corps et agir en conséquence. Mais c'est en parvenant à penser cette supériorité de l'âme qu'il deviendrait un peu plus philosophe, or son corps fait obstacle à cela. On aboutit ainsi à une impasse. En somme, d'après ces considérations, apprendre à mourir et parvenir à se libérer de cette crainte de la mort seraient donc les modalités d'une vraie moralité. Socrate serait alors un être vraiment moral. Ainsi, nous sommes en droit de nous demander si la sérénité face à la mort ne serait pas un privilège réservé au philosophe, et à une minorité qui parvient à se délivrer de toute crainte à propos de sa finitude. Est-ce philosopher qui permet, en s'efforçant de délier notre âme, d'apprendre à mourir et de ne pas craindre la mort ? Si c'est le cas, il n'est manifestement pas permis à chacun d'y parvenir : le mythe est-il alors invoqué seulement pour soulager notre inquiétude et persuader les non-philosophes de l'importance qu'il faut accorder à l'âme, ces derniers ne pouvant l'être au moyen du discours ?

Chapitre II

La raison du mythe

Plus tôt dans notre étude, nous avons affirmé que l'identification des différentes limites pour argumenter et raisonner au sujet de l'âme séparée du corps nous permettrait dans un second temps de juger si Socrate a recours au mythe en vertu de ses interlocuteurs ou bien en vertu du sujet traité, et ainsi de comprendre les raisons pour lesquelles le mythe est employé. Ce sera l'objet de ce second chapitre. Dans ce premier temps, nous avons souligné l'écart des réactions face au raisonnement et aux arguments de Socrate au sujet de l'âme. Dans le *Gorgias*, Polos et Calliclès résistaient successivement à ses thèses sans pour autant offrir de justifications rationnelles satisfaisantes, le corps et la conception du bien faisant obstacle. Dans le *Phédon*, Simmias et Cébès notent la pertinence de ses arguments et affirment même avoir été convaincus, pourtant, au terme du dialogue, un doute subsiste. Ainsi, si les interlocuteurs du *Gorgias* ne parviennent pas à être persuadés contrairement à ceux du *Phédon*, les arguments exposant pourtant la même thèse de la supériorité de l'âme et de l'importance qu'il faut accorder à celle-là, c'est bien que nous avons affaire à différents types d'interlocuteurs. Il convient alors de les examiner et de poser la question suivante : à qui s'adressent les mythes ? Dans ces deux dialogues, bien sûr à Polos et Calliclès, ou encore Simmias et Cébès, mais plus fondamentalement, à qui les mythes sont ils destinés ? En somme, cet examen nous permettra d'approfondir la question qui consistait à se demander si le recours au mythe s'effectue en raison des interlocuteurs ou bien du sujet traité, l'âme. Après avoir résolu ces points, nous tâcherons de déterminer plus précisément les fonctions du mythe : pourquoi est-il invoqué et que contient-il que l'argumentation ne saurait offrir ?

1. A qui s'adressent les mythes ?

1.1 Un outil de persuasion pour les non-savants

S'agissant de Polos et Calliclès et d'après les remarques énoncées dans le premier chapitre, il est manifeste que si Socrate n'est pas parvenu à les convaincre c'est moins en

raison d'une faiblesse supposée des arguments développés qu'en vertu de ses interlocuteurs eux-mêmes. En effet, ces derniers ne consentent pas à approuver les thèses de Socrate, et Calliclès exprime même une vive résistance face à lui, pour les raisons que nous avons déjà indiquées. En somme, un passage particulièrement intéressant au sein du *Gorgias* semble nous tracer le chemin pour comprendre pourquoi Socrate a recours au mythe face à Polos puis Calliclès. En [459b], Socrate et Gorgias viennent de s'accorder sur le fait que même en ce qui concerne la santé, l'orateur est plus habile à persuader que le médecin, au moins devant ceux qui ne savent pas (il sera certainement moins persuasif cependant devant ceux qui savent). Ils conviennent alors de ceci :

- Ainsi, c'est un ignorant parlant devant des ignorants qui l'emporte sur le savant, lorsque le rhéteur triomphe du médecin ? Est-ce bien cela qui arrive, ou est-ce autre chose ?
- C'est cela, dans ce cas du moins.

Le non-savant est donc plus habile à persuader le non-savant, ou la foule, que ne l'est le savant. D'après ces considérations, nous devons conclure que les philosophes, qui sont savants, ne sont pas les plus à même de persuader les non-savants. En somme, le *Gorgias* illustre lui-même tout à fait cette idée, puisqu'on constate combien Socrate, malgré toute l'énergie qu'il emploie, éprouve des difficultés à persuader Polos et Calliclès, sans finalement d'ailleurs y parvenir²⁸. C'est donc la question de la manière dont ces derniers pourront être convaincus de la supériorité de l'âme et de l'importance qu'il faut lui accorder qui se pose ; si le savant, Socrate, n'est pas le plus habile pour les convaincre, confirmant alors les affirmations mentionnées ci-dessus, il faut cependant admettre qu'on voit mal un non-savant (ici un rhéteur) s'employer à persuader de la supériorité de l'âme. En effet, le point qui pose problème est que précisément, les non-savants accordent plus d'importance au corps ; en ce

28. Il faut cependant tenir compte de la distinction que fait Socrate entre sa propre méthode consistant à prendre les interlocuteurs un par un et celle de l'orateur parlant à la foule. En effet, Socrate se sent tout à fait capable de réfuter et de convaincre n'importe qui dans un dialogue s'organisant selon sa méthode, y compris les non-sages comme Polos, et refuse ainsi de s'adresser à un groupe en s'appuyant sur des opinions communes comme Polos l'entend. En témoigne notamment cette affirmation face à ce dernier [472b-c] : « Mais moi, quoique seul, je ne me rends pas ; car tu ne m'y obliges, toi, en rien : tu produis seulement contre moi une foule de faux témoins pour tâcher de m'arracher mon bien et la vérité. Moi, au contraire, si je n'obtiens pas ton propre témoignage, et lui seul, en faveur de mon affirmation, j'estime n'avoir rien fait pour la solution de notre débat, non plus que toi du reste, si tu n'obtiens pas l'appui de mon témoignage, seul entre tous, et si tu ne renvoies pas tous les autres témoins. Voilà donc une sorte de réfutation, celle à laquelle tu crois comme bien d'autres ; mais il en existe une autre, qui est la mienne. ». Le philosophe peut donc tout de même persuader un non-savant s'il peut dialoguer avec lui hors du tribunal, ce point révélant aussi une autre limite de la méthode Socratique puisqu'elle nécessite que ses règles précises soient mises à exécution si l'on veut pouvoir persuader le non-savant. On pourrait alors argumenter que Platon, en s'adressant à beaucoup plus d'individus par l'écriture de ses œuvres et en utilisant des mythes, essaie justement de dépasser ces limites.

qui concerne l'âme, ils ne verraient ainsi même pas l'intérêt de s'investir dans un tel discours. Par conséquent, ni les non-savants (les rhéteurs) ne s'adonneront à une défense de la supériorité de l'âme, en laquelle ils ne croient pas, ni les savants (les philosophes) ne sauront être assez habiles pour les en persuader. Cette incapacité des philosophes est due d'abord au fait que, comme Socrate, ils ne s'adressent pas à la foule mais peuvent au mieux persuader des non-savants un par un dans un examen critique, et ensuite parce que sur certains sujets comme l'âme, le dialogue argumenté trouve lui-même ses limites si l'âme de l'interlocuteur n'a pas été préalablement éduquée. Dans ce contexte particulier, c'est-à-dire pour ce qui touche à l'âme, le mythe apparaît alors comme l'outil ultime de persuasion des savants qui ne parviennent à persuader leurs interlocuteurs moins savants qu'eux. Cette thèse d'après laquelle le mythe s'adresserait aux non-savants pourrait également être appuyée par ce passage du *Gorgias* [502c] entre Socrate et Calliclès, intervenant après que Socrate a expliqué à son interlocuteur en quoi les professions préoccupées à donner du plaisir à l'âme ne sont que flatterie, et s'interrogeant sur les exercices ayant cet objet en vue, notamment la poésie :

S - Mais, si l'on enlève à la poésie la musique, le rythme et le mètre, ce qui reste, n'est-ce pas simplement le langage ?

C - C'est évident.

- Or ce langage s'adresse à la foule et au peuple ?²⁹

- Oui.

- De sorte que la poésie est une sorte de discours au peuple ?³⁰,

- Cela paraît vrai.

Dans cet extrait, la poésie³¹ est donc définie comme une sorte de discours (λόγος) adressée à la foule (πολὸν ὄχλον) et au peuple (δῆμον). Or, à l'époque de Platon, les mythes sont le plus souvent racontés dans des poèmes, on pourrait donc tout à fait penser que si Socrate emploie ici le terme ἡ ποιητική (la poésie), la même définition pourrait être attribuée au mythe qui, de la même manière que la poésie lorsqu'on lui ôte certains de ses éléments constitutifs, est un langage, un discours (λόγος). Tout comme elle, il semble s'adresser à la foule, c'est-à-dire à ceux qui ne détiennent pas le savoir, si comme cela a été accordé, ils ne consentent pas à être persuadés par le savant. En somme, différents éléments contenus à la fois dans le *Gorgias* et dans le *Phédon* nous suggèrent l'hypothèse que le mythe est utilisé lorsque l'interlocuteur est trop enchaîné à son corps, ce pour quoi le savant ne parvient pas à le persuader. Dans le

29. Οὐκοῦν πρὸς πολὸν ὄχλον καὶ δῆμον οὗτοι λέγονται οἱ λόγοι;

30. Δημηγορία ἄρα τίς ἐστὶν ἡ ποιητική

31. Socrate fait ici référence à une certaine forme de poésie : la tragédie, qui s'adresse au peuple.

Gorgias, Socrate indique à Polos [480a-b] :

Mais que, s'il arrive qu'on en commette une [injustice], ou soi-même ou quelqu'un à qui l'on s'intéresse, il faut aller en toute hâte, de son plein gré, là où l'on obtiendra la plus rapide punition, chez le juge, comme on irait chez le médecin, de peur que le mal d'injustice n'étant pas pris à temps, ne corrompe l'âme jusqu'au fond et ne la rende incurable.

Ce passage soulève la possibilité pour l'âme d'être à tel point corrompue par l'injustice qu'elle finisse par ne plus pouvoir en être guérie. Il résonne avec cet extrait suivant du *Phédon* [82d-83b] (nous soulignons) :

Au moment où la philosophie a pris possession de leur âme, elle était, cette âme, tout bonnement enchaînée à l'intérieur d'un corps, agrippée à lui, contrainte aussi d'examiner tous les êtres à travers lui comme à travers les barreaux d'une prison au lieu de le faire elle-même et par elle seule, -vautrée dans l'ignorance la plus totale. Or, la philosophie le discerne bien, *ce qu'il y a de plus terrible dans cet emprisonnement, c'est qu'il est l'œuvre de l'appétit, de sorte que c'est l'enchaîné lui-même qui coopère de la manière la plus efficace à parfaire son état d'enchaîné.*

Ici, contrairement au passage du *Gorgias*, il n'est pas question d'une âme incurable, mais de celle qui a été libérée par la philosophie. En effet, l'emprisonnement mentionné a pu être interrompu par celle-ci tandis que dans le *Gorgias*, l'incurabilité finit par s'installer après que l'on a refusé d'être soigné en subissant un châtement pour l'injustice commise. De plus, ce passage soulève un point intéressant, à savoir que le sujet participe lui-même à cet emprisonnement. Cette description d'une âme enchaînée à l'intérieur du corps correspond alors très bien au cas de Polos et Calliclès. Ces derniers sont les enchaînés décrits ici qui se complaisent dans leur état d'ignorance et d'emprise par le corps, et agissent de manière à rester enchaînés à l'intérieur de celui-ci, bien qu'ils ne soient pas encore incurables pour leur part. Cela s'exprime notamment à travers le personnage de Calliclès qui affirme un désaccord très vif avec Socrate : sa résistance à être persuadé et ses arguments illustrent tout à fait l'affirmation d'après laquelle l'enchaîné alimente lui-même son état d'enchaîné. Une image donnée par Socrate dans le *Phédon* appuie parfaitement cela [83d] :

Chaque plaisir, chaque peine, c'est comme s'ils possédaient un clou avec lequel ils clouent l'âme au corps, la fixent en lui, et lui donnent une forme qui est celle du corps, puisqu'elle tient pour vrai tout ce que le corps peut bien lui déclarer être tel. A force de conformer ses jugements à ceux du corps et de se plaire aux mêmes objets, il est inévitable, à mon avis, qu'elle se conforme à lui dans son comportement et dans ses goûts, bref qu'elle devienne incapable d'arriver jamais chez Hadès en état de pureté.

Nous devons noter que nous avons déjà une esquisse du mythe ici, avec la référence à l'Hadès.

Par ailleurs, Socrate traite de ceux qui ne consentent pas à se détacher de leur corps et à purifier leur âme. Pour certains d'entre eux, il semble que le clou est trop enfoncé à l'intérieur du corps et que la philosophie est désormais impuissante à l'en retirer. Ces non-savants esclaves de leur enveloppe corporelle sont prisonniers à un degré si important que la philosophie ne peut plus rien pour eux. Ainsi, c'est parce que cette ignorance s'ignorant elle-même se complaît dans ce qu'elle est qu'elle ne pourra jamais être autre qu'elle-même au moyen du discours rationnel. En outre, le mythe ne leur est pas destiné puisqu'il ne pourra pas les guérir non plus, dans la mesure où ces non-savants ne pourront l'être par aucun moyen. Cependant, parmi ceux étant enchaînés à l'intérieur de leur corps, tous ne sont pas incurables. En effet, la philosophie peut aider certains d'entre eux. Pour les autres, qui résistent encore, c'est ici que le récit mythique intervient. Dans ces différents passages, on observe alors que les mythes s'adressent aux non-savants encore curables, ceux qui sont enchaînés à leur corps et qui refusent de s'accuser en premier et préfèrent cacher leur faute, en pensant qu'ils éviteront un mal, sans comprendre que le vrai mal concerne l'âme, et non la souffrance qui peut être infligée au corps.

Par ailleurs, si Polos est un bon exemple de non-savant encore curable, dans la mesure où il se laisse finalement réfuter par Socrate, on pourrait en douter en ce qui concerne Calliclès, pour sa part beaucoup plus résistant aux arguments. La question de savoir si Socrate juge que Calliclès est encore curable pourrait donc tout à fait se poser. Nous devons alors mentionner ce passage dans lequel Socrate indique à Calliclès [505c] : « Cet homme ne peut souffrir qu'on lui rende service ! Il repousse la chose même dont nous parlons, le châtement ! » Socrate semble viser Calliclès ici, qui refuse d'être châtié et qui pourtant souffre de l'intempérance dont ils parlent³². Cependant, cela ne signifie pas pour autant qu'il est incurable, mais simplement qu'il exprime une résistance à la cure. Par ailleurs, après le mythe final, lorsque Socrate tire les conséquences du récit, il s'adresse explicitement à Calliclès à de nombreuses reprises [526e] : « Je t'exhorte toi-même, Calliclès, contrairement aux conseils que tu me donnes, à suivre ce genre de vie (...) » jusqu'à lui réserver la dernière phrase du dialogue [527e] : « Suivons son appel et faisons-le entendre aux autres hommes, mais n'écoutons pas le raisonnement qui t'a séduit et au nom duquel tu m'exhortes : il est sans valeur, Calliclès. » Il semblerait donc que le cas de Calliclès ne soit pas encore désespéré

32. Le sujet du passage est Οὗτος ἀνὴρ, que nous avons traduit par « Cet homme » pour être au plus près possible du texte, mais qu'Alfred Croiset a choisi de traduire par « Ce Calliclès ». Ainsi, cela s'accorderait avec notre idée d'après laquelle c'est bien Calliclès qui est pointé ici.

puisque Socrate persiste à vouloir le convaincre de mener une vie juste, avec la phrase finale qui raisonne comme à la manière d'un ultime avertissement.

En outre, nous pouvons renforcer la thèse d'après laquelle le mythe s'adresse aux non-savants (curables) en invoquant les différents moments au sein des dialogues où des mythes surviennent avant le mythe final. Dans le *Gorgias* [492e-494a], Socrate s'emploie au récit d'un mythe auprès de Calliclès bien avant le mythe final du jugement des âmes. En effet, il fait tout d'abord référence à Euripide et mentionne un fragment de son *Polyidos* « Qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre ? », ainsi qu'à l'âme-tombeau. Il rapporte ensuite, comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent, le récit d'un Sicilien qui appelait la partie de l'âme où réside les passions « tonneau ». Cet homme montre que parmi les habitants de l'Hadès, les plus malheureux sont ceux qui portent de l'eau dans des tonneaux percés avec également un crible troué (par cela il entend l'âme). Il assimilait l'âme des insensés à un crible parce qu'elle est percée de trous et qu'elle laisse tout couler, étant infidèle et oublieuse. Il fait donc allusion au mythe des porteurs d'eau dont il usera une nouvelle fois dans la *République*³³. Socrate fait donc référence à travers ces récits à une vie après la mort et il s'agit donc bien d'un mythe ici, par lequel il tente de faire voir à son interlocuteur qu'il faut préférer une vie bien réglée, les arguments n'y étant pas parvenus, et cela en l'interpellant [493b] :

Tout au contraire de toi, Calliclès, il nous montre que parmi les habitants de l'Hadès (...) les misérables sont ces non-initiés, obligés de verser dans des tonneaux sans fond de l'eau qu'ils rapportent avec des cribles également incapables de les garder.

Pourtant, Calliclès refuse d'être persuadé par le mythe, ce qui contraint Socrate à démontrer sa proposition, il persévère alors avec un autre récit : deux hommes, dont les vies sont pareilles, possèdent chacun de nombreux tonneaux. L'un possède des tonneaux en bon état et remplis de liquides divers, mais dans lesquels, une fois remplis, il ne verse plus rien et dont il ne s'inquiète plus. L'autre ne possède que des tonneaux percés et doit alors les remplir sans cesse sous peine des plus grands ennuis. La question qui se pose, c'est de savoir pourquoi Socrate a déjà recours au récit mythique dans ce moment du dialogue avec Calliclès, alors qu'il n'en a pas usé avec son interlocuteur précédent. Qu'est-ce que Socrate cherche à montrer à travers ce récit ? Pour y répondre, il faut remonter un peu plus haut dans le dialogue lorsque Socrate tente de persuader Calliclès de l'importance de se commander soi-même [491d-e]³⁴. La thèse défendue par Socrate à ce moment précis de l'argumentation est celle énonçant que les gens

33. *République*, II, 363d-e.

34. Voir p. 15.

réglés sont les plus heureux et les gens injustes les plus malheureux. Cependant, nous avons vu que Calliclès n'entendait pas accorder ce point à Socrate. Contrairement à de nombreux passages où il n'avait pas de réel argument pour réfuter Socrate et se contentait d'affirmer son désaccord sans pourtant y ajouter de justification, il exprime ici sa propre conception du bonheur et du bien en toute franchise, en opposition à celle de Socrate, sans craindre d'être lui-même réfuté à son tour. Si Polos n'a pas su défendre jusqu'au bout ses positions et s'est finalement rendu à accorder certains points à Socrate (à savoir qu'Archélaos est le plus malheureux des hommes contrairement à ce qu'il prétendait initialement et que la rhétorique n'est d'aucune utilité), Calliclès n'a pas honte d'affirmer ses pensées et s'avère alors être un adversaire de taille, beaucoup plus redoutable que l'interlocuteur précédent. Cette dissemblance entre les deux interlocuteurs de Socrate semble donc être déterminante pour comprendre les raisons d'après lesquelles Socrate a recours au récit mythique. Si le récit du Sicilien, qui n'est pas un simple exemple mais bien un mythe, est employé après que Calliclès s'est défendu d'admettre l'importance à se commander soi-même, cela relève difficilement du hasard. En effet, ce récit mythique offre une illustration parfaite pour réfuter la thèse de Calliclès. Si comme il le soutient, le bonheur consiste en la multiplication et la satisfaction de ses désirs, l'homme aux tonneaux percés qui doit sans cesse les remplir devrait être heureux, ce qui ne semble pourtant manifestement pas être le cas. Le récit s'emploie donc à persuader Calliclès que les gens réglés, ceux qui n'ont plus à s'inquiéter de leurs tonneaux parce qu'ils sont en bon état et n'ont plus besoin d'être remplis, sont les plus heureux ; le mythe et la démonstration de Socrate portent alors tous deux sur la même chose³⁵.

En outre, le mythe final [523a] intervient lui aussi après un nouvel échec de Socrate à persuader son interlocuteur. Précédemment [521d-522e], Socrate s'est vu expliquer à Calliclès qu'il serait jugé comme le médecin accusé devant des enfants par un cuisiner, car il ne pourrait se défendre en disant la vérité aux juges, à savoir qu'il agit selon la justice et dans leur intérêt. Il explique que cette impossibilité à se défendre est néanmoins préférable à l'injustice, même si cela devait le conduire à la mort. Calliclès exprime alors son désaccord en affirmant [522c] : « Et tu trouves, Socrate, que c'est là un beau rôle pour un homme de ne pouvoir se défendre lui-même dans sa patrie ! » Voici donc le dernier point de l'argumentation de Socrate qui ne parvient pas à persuader Calliclès. Si c'est le cas, nous en avons expliqué les

35. Nous examinerons dans un troisième chapitre ce que le mythe a donc à offrir de plus par rapport à la démonstration.

raisons au cours du chapitre précédent³⁶. Ainsi, le mythe du jugement des âmes porte là aussi sur le même sujet que la thèse de Socrate, à savoir ni plus ni moins le fait qu'une mort pour la justice est préférable à une vie d'injustice. Par conséquent, on remarque que, dans le *Gorgias*, Socrate a recours au récit mythique lorsqu'il a auparavant échoué à convaincre son interlocuteur au moyen de ses arguments. En outre, ce qui faisait obstacle à l'argumentation fut l'objet de notre premier chapitre. Mais d'après ces considérations, nous avons toutes les raisons de penser que le mythe s'adresse à un certain type d'interlocuteur : ceux qui ne sont pas assez savants et auprès desquels une trop grande habileté de la part du philosophe serait nécessaire pour les convaincre, mais qui ne sauraient l'être non plus par leurs semblables puisque des non-savants ne consentiront jamais à s'y employer en vertu du sujet, à savoir la supériorité de l'âme sur le corps, qui ne peut être défendue que par des savants, car on est déjà savant lorsqu'on peut penser cette supériorité de l'âme.

1.2 Une puissante consolation pour ceux qui auraient besoin d'être rassurés ?

Si le *Gorgias* nous mène à croire que le mythe s'adresse d'abord aux non-savants, afin de les persuader lorsque les arguments et la philosophie peinent à y parvenir, nous ne pourrions tirer les mêmes conclusions s'agissant du *Phédon*. En effet, ce qui distinguait Polos et Calliclès de Simmias et Cébès lorsque nous nous interrogeons sur les limites de l'argumentation pour parler de l'âme séparée du corps, c'est justement que les premiers ne consentaient pas à s'accorder avec l'argumentation de Socrate quand les seconds étaient convaincus au terme d'un réexamen de certains points. Comme nous l'avons indiqué, ce n'était pas les arguments en eux-mêmes qui posaient problème aux interlocuteurs du *Phédon*, mais le sujet traité, trop lourd d'enjeu selon Simmias et Cébès pour que l'argumentation, aussi pertinente fût-elle, soit jugée suffisante. Par ailleurs, rappelons que ces derniers sont tous deux les élèves du pythagoricien Philolaos, lui-même philosophe. Ainsi, Simmias et Cébès étudiaient la philosophie et sont à un certain niveau savants. Cet élément les distingue alors fondamentalement des interlocuteurs du *Gorgias* puisque Polos, lui, était un disciple de Gorgias, lui-même maître de rhétorique, et Calliclès, d'après ce que l'on en dit, destiné à une carrière politique en étudiant la sophistique et la rhétorique. Or, malgré cette divergence fondamentale entre les différents interlocuteurs des deux dialogues, ils sont tous confrontés au

36. Voir ci-dessus 1.2 Le dialogue entre Socrate et Calliclès.

récit du mythe livré par Socrate. Par conséquent, nous ne pouvons en rester là et affirmer que le mythe s'adresse uniquement aux non-savants qui ne parviennent pas à penser la supériorité de l'âme sur le corps et s'enchaînent ainsi à celui-ci si profondément que le discours rationnel ne peut plus les en délivrer.

Si dans le *Gorgias*, Socrate avait recours au récit mythique à la suite d'un échec à persuader son interlocuteur, comme nous l'avons déjà indiqué³⁷, il en va donc différemment dans le *Phédon*, puisqu'il parvient à convaincre Simmias et Cébès au terme de son argumentation, après avoir repris leurs objections et les avoir dissoutes. Le mythe [107d-115a] intervient alors lorsque, bien qu'ils aient été convaincus par tous les arguments de Socrate, Simmias avoue son doute subsistant et « sa réticence à croire aux affirmations précédentes. » [107b], à savoir celles concernant l'immortalité de l'âme. Ainsi, dans ce dialogue, Socrate semble avoir recours au mythe non pas parce qu'il a lui-même échoué à convaincre ses interlocuteurs mais parce qu'un doute demeure, malgré la pertinence des arguments. La question qui peut se poser est alors celle de la nature du doute : dans quelle mesure, en dépit d'avoir été convaincu par l'argumentation, quelque chose fait encore obstacle à être persuadé de l'immortalité de l'âme ? Certains éléments du dialogue pourraient nous mener à croire que c'est la peur de la mort qui serait à l'origine de ce doute : malgré l'adhésion aux arguments, on ne saurait surmonter la crainte qui nous envahit face à la pensée de notre disparition. Simmias et Cébès expriment à plusieurs reprises cette crainte. Cébès indique notamment [70a-b] :

Mais pour ce que tu as énoncé à propos de l'âme, les hommes ont beaucoup de mal à s'en convaincre, pensant qu'il y a lieu de craindre qu'une fois séparée du corps elle n'existe plus nulle part, qu'elle ne subisse une corruption totale et ne périsse le jour même où elle meurt ; lieu de craindre qu'à l'instant même où elle est séparée du corps et où elle en sort comme un souffle ou une fumée, elle ne s'en aille en s'envolant et ne soit absolument rien.

Cébès emploie ici la troisième personne et indique que ce sont *les* hommes (τοῖς ἀνθρώποις) qui ont du mal à se convaincre de ce que Socrate vient d'énoncer, sans alors vraiment se poser comme un des sujets de cette crainte. On pourrait alors penser que s'il se met à distance, c'est parce que Socrate, après avoir indiqué en quoi consistait sa défense, c'est-à-dire à montrer qu'il est raisonnable de mourir sans révolte, ajoute [69e] : « Mais à cela, la foule ne croit pas³⁸. » Bien sûr, même si l'objection de Cébès ne porte pas sur l'intégralité du raisonnement de Socrate, et qu'il est donc en accord avec un certain nombre de ses thèses, c'est sur un point

37. Cf. *Gorgias*, 492e-494a et 521d-523a.

38. τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει

fondamental qu'il met le doigt en énonçant cette crainte que l'âme ne finisse par périr après s'être altérée lors de ses nombreuses incorporations. Si Cébès éprouve lui-même cette crainte, il ne la formule donc pas comme telle au risque de s'intégrer dans cette foule mentionnée par Socrate. Pourtant, il semble que lui non-plus ne soit pas totalement convaincu de l'immortalité de l'âme, la fin de son intervention renforçant l'idée que Cébès partage la crainte dont il fait part à Socrate et qu'il attribue de manière générale aux hommes [70a] (nous soulignons) :

Par suite, si vraiment l'âme existait quelque part, ramassée en elle-même et sur elle-même, séparée de tous les maux que tu viens d'énumérer, il y aurait un immense et bel espoir que ce soit vrai, Socrate, ce que tu dis. Mais sans doute est-il grand besoin ici *d'une parole qui rassure* et qui nous convainque que l'âme existe après que l'homme est mort, qu'elle conserve aussi une certaine force et de la pensée³⁹.

Dans ce passage, il faut noter l'emploi de *παραμύθια*, traduit par « une parole qui rassure » (une consolation) mais qui signifie également persuader⁴⁰. Cébès parle alors soit « d'une parole qui persuade » soit « d'une parole qui rassure », mais c'est la seconde possibilité qui paraît la plus adaptée dans la mesure où il vient d'exprimer sa peur que la mort ne soit rien [70a-b]. Ainsi, Cébès ne remet pas en cause la pertinence du raisonnement de Socrate et indique même, notamment par l'utilisation de l'optatif présent εἴη, son souhait que ce qu'il dit soit vrai. Pourtant, il affirme le besoin d'une parole qui rassure (*παραμυθίας δεῖται*) et qui convainque (*πίστεως*) de l'immortalité de l'âme. Or, c'est bien d'une parole ayant l'ambition de convaincre dont Socrate use tout au long du dialogue, et qui d'ailleurs semble avoir porté ses fruits au terme du raisonnement puisque Cébès avoue n'avoir « plus aucune raison de ne pas croire à ce raisonnement⁴¹ » [107a]. Cependant, qu'il n'ait plus aucune raison de ne pas y croire n'implique pas qu'il y croit de manière effective. Simmias illustre d'ailleurs cela en indiquant la subsistance d'un doute après avoir été lui-aussi convaincu par les arguments. Si le discours de Socrate a convaincu, il n'a donc pas rassuré, preuve en est l'aveu final de Simmias. En effet, il faut noter que le verbe *πείθω* pouvait signifier à la fois persuader et convaincre, il s'adresse donc aussi bien au logos qu'à la sensibilité. Si le logos semble avoir été convaincu ici, il apparaît alors que c'est la sensibilité qui reste sur sa faim. Ainsi, Cébès ne s'est pas trompé en répondant à Socrate qu'une parole qui rassure était nécessaire : c'est cette parole rassurante qui nous convainc finalement pleinement de l'immortalité de l'âme, en persuadant

39. Ἐπεὶ, εἴπερ εἴη που αὐτὴ καθ' αὐτὴν συνηθροισμένη καὶ ἀπηλλαγμένη τούτων τῶν κακῶν ὧν σὺ νυνδὴ διήλθες, πολλὴ ἂν εἴη ἐλπίς καὶ καλή, ὃ Σώκρατες, ὡς ἀληθῆ ἐστὶν ἃ σὺ λέγεις· ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγησ παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.

40. *Phédon*, note 108.

41. Ἀλλὰ μὴν, ἧ δ' ὅς ὁ Σιμμίας, οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων·

la sensibilité qui demeurerait perplexe. En outre, c'est également cette parole rassurante dont Simmias a besoin lorsqu'il avoue sa réticence à croire aux affirmations. Ainsi, si la démonstration ne peut apporter cette consolation, il semble que ce soit le mythe qui en ait le pouvoir. A la suite de l'objection faite par Cébès, Socrate affirme d'ailleurs [70b] : « C'est vrai ce que tu dis, Cébès. Alors, que devons-nous faire ? Veux-tu qu'à ce propos nous nous mettions à raconter toute l'histoire, en nous demandant s'il est ou non vraisemblable qu'il en soit ainsi ? ⁴²» Le terme traduit ici par « raconter toute l'histoire » est διαμυθολογῶμεν, qui contient μῦθος. On pourrait alors être tenté de traduire cela non pas par « que nous nous mettions à raconter toute l'histoire » mais par « que nous disions un mythe » (bien que la notion ne soit apparue que beaucoup plus tard) . Monique Dixsaut nous indique cependant que le sens de ce verbe est controversé⁴³. Elle ajoute que « c'est bien sous le signe de la vraisemblance, non de la vérité, qu'il faut mettre le raisonnement qui va suivre. » Par conséquent, il semble bien que Socrate, à la demande de Cébès, s'emploie ici à un récit mythique, ou en tout cas à autre chose qu'un discours rationnel, dans le but de livrer une parole qui rassure, comme c'est le cas avec le mythe final après l'aveu de Simmias. D'après ces considérations, on pourrait alors dire que le mythe s'adresse à ceux qui éprouvent une crainte face à la mort. Il serait investi dans un but consolatoire, pour dissoudre au moins provisoirement le sentiment d'angoisse produite par la pensée de sa finitude. Pourtant, Socrate semble démentir à première vue cette option lorsqu'il explique, au sujet de son argumentation et du mythe [115d] :

Quand à tout ce que, moi, j'ai bien pu faire comme discours, et depuis un bon moment – disant qu'après avoir bu le poison, je ne resterai plus auprès de vous mais je partirai, m'en allant vers certaines félicités qui sont celles des bienheureux - tout cela est pour lui [Criton], je crois, paroles en l'air, une histoire que je vous racontais (παραμυθούμενος) pour vous consoler, vous, et moi en même temps⁴⁴.

On pourrait interpréter ce passage de deux façons différentes. Soit Socrate fait ici référence à tout le dialogue, signifiant alors que Criton est méfiant à l'égard de la philosophie et traite tous les arguments de Socrate sur l'âme comme un mythe, dans le sens péjoratif du terme, c'est-à-dire comme une histoire incroyable qui se cantonne à une fonction consolatrice. Soit « tout

42. Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὦ Κέβης· ἀλλὰ τί δὴ ποιῶμεν; Ἡ περὶ αὐτῶν τούτων βούλει διαμυθολογῶμεν, εἴτε εἰκὸς οὕτως ἔχειν εἴτε μή;

43. *Phédon*, note 111.

44. ὅτι δὲ ἐγὼ πάλαι πολὺν λόγον πεποίημαι, ὡς, ἐπειδὴν πίω τὸ φάρμακον, οὐκέτι ὑμῖν παραμενῶ, ἀλλ' οἰχήσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δὴ τινὰς εὐδαιμονίας, ταῦτά μοι δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν, παραμυθούμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ' ἐμαυτόν.

cela » renvoie uniquement au mythe final de la vie après la mort qui vient d'être prononcé, ce qui indiquerait que ce mythe n'est pour Criton qu'une manière de se consoler. D'après la deuxième interprétation et étant donné que Socrate rejette ici l'opinion de Criton, cela invaliderait alors la thèse d'après laquelle le mythe est investi dans un but consolatoire. Cependant, la première lecture semble davantage plausible dans la mesure où Socrate emploie ici le terme πάλαι (autrefois, il y a longtemps), ce qui indique qu'il insiste ici non pas sur le mythe qui vient d'être prononcé mais sur la totalité du discours depuis son commencement. De plus, lorsqu'il mentionne ses dires sur le fait qu'après avoir bu le poison il irait vers les félicités des bienheureux, il ne fait pas seulement allusion au mythe final dans lequel cela est effectivement expliqué, mais également à certaines de ses affirmations qui sont déjà présentes au début du dialogue et qu'il a justifiées tout au long de celui-ci. Parmi elles, nous pouvons citer ce passage [63c] :

En revanche, dans ce genre de choses, s'il en est une que je défendrai envers et contre tout, c'est mon espoir d'aller auprès de dieux qui sont parfaitement bons. C'est pourquoi je ne me révolte pas comme je le ferais s'il en était autrement ; et même j'ai bon espoir que, pour les morts, quelque chose existe, et comme cela se dit du reste depuis longtemps, quelque chose de bien meilleur pour les bons que pour les mauvais.

Par ailleurs, dans le passage cité précédemment, Socrate mentionnait une opinion attribuée à Criton avec lequel il était en désaccord. Or, si ce dernier fait bien référence à tout le dialogue et considère alors que les arguments de Socrate sur l'âme n'ont qu'une fonction consolatrice, nous devons conclure que c'est le discours argumenté qui ne s'adresse pas à ceux ayant besoin d'être rassurés, puisque tout simplement cela n'est pas sa fonction. Le discours rationnel et le mythe seraient alors employés à des fins différentes, en raison de la nature distincte de ce qu'ils ont chacun à offrir et des effets qu'ils produisent. En effet, il faut rappeler que si Simmias et Cébès font parfois l'aveu d'une crainte à la pensée de mourir, c'est moins parce qu'ils sont prisonniers de leur corps que parce que le logos est lui-même limité et insuffisant à persuader de l'immortalité de l'âme ; ainsi le discours rationnel ne permet au mieux que d'en convaincre, en vertu de la grandeur du sujet traité. C'est donc en raison de ce sujet que le mythe semble être employé ici, et non pas à cause des interlocuteurs, parce qu'il permet lui de persuader. Hans Blumenberg indique ainsi dans son ouvrage *La raison du mythe*⁴⁵ : « La mobilisation des affects se convertit en significativité, conférant à l'énoncé ainsi accentué un poids qui ne semble plus nécessiter aucune argumentation⁴⁶ ». Par conséquent, contrairement

45. BLUMENBERG, Hans, *La raison du mythe*, trad. Stéphane Dirschauer, Gallimard, 2005. 155 p. (Bibliothèque de philosophie).

46. *Ibid.*, p. 46.

au discours rationnel qui met en avant des arguments afin de convaincre, le mythe invoque pour sa part des preuves qui mobilisent les affects et parvient ainsi à persuader les interlocuteurs. Par ailleurs, comprendre pourquoi le mythe est nécessaire lorsqu'on examine l'âme relève d'une étude sur la fonction du mythe, que nous nous apprêtons à engager.

D'après toutes ces considérations, il semble que les mythes puissent alors s'adresser d'abord aux non-savants, trop enchaînés à leur corps et pour qui la philosophie ne peut plus rien ; dans ce sens, Jean-François Pradeau écrit d'ailleurs : « A la foule qui ne sera jamais savante, on adressera ainsi des mensonges persuasifs⁴⁷. », le terme de « mensonges persuasifs » fait ici référence aux mythes, qui parce qu'ils renvoient à un passé très éloigné sont invérifiables et ainsi seulement vraisemblables. Le mythe s'adresserait alors à ceux chez qui la raison n'a pas encore atteint ou n'atteindra d'ailleurs jamais le stade ultime de son développement, et en lesquels prédomine la partie appétitive de l'âme. Mais nous avons vu que cette description ne valait pas pour tous les destinataires des mythes, puisqu'elle ne s'applique notamment pas à des individus tels que Simmias et Cébès. En effet, le récit mythique pourrait tout à fait être destiné à ceux qui sont déjà savants, et pour lesquels aucun argument rationnel ne saurait être pleinement persuasif en vertu du sujet traité : l'immortalité de l'âme, soulevant alors les limites de la raison, qui ne s'avère pas toujours être la connaissance la plus élevée. En outre, dans les deux cas, le mythe s'adresse à la partie appétitive de l'âme afin de la *persuader*, celle-ci étant dominante chez les non-savants alors qu'elle est disciplinée mais irréductible chez les autres : il vise la partie de l'âme que les arguments ne peuvent pas convaincre.

2. La fonction des mythes de l'âme

2.1 Inspirer le goût de la vertu

D'après les considérations précédentes au sujet du *Gorgias*, il est manifeste que les mythes s'adressent donc notamment aux non-savants et à ceux qui apparaissent être trop enchaînés à leur corps, comme c'est le cas pour un Polos et encore davantage pour un Calliclès. Si le mythe peut donc être mobilisé en vertu des interlocuteurs, jugés

47. PRADEAU, Jean-François, *Les mythes de Platon*, Flammarion, 2004. p. 32. (Garnier Flammarion).

insuffisamment savants et trop prisonniers de leurs corps pour parvenir à être persuadés par le discours rationnel qui prend la défense de la supériorité de l'âme, c'est bien que le mythe a quelque chose de plus à offrir que cette argumentation. L'étude que nous venons d'entreprendre au sujet des destinataires des mythes va donc nous permettre d'engager une réflexion sur la question qui nous occupe désormais : celle de la fonction et l'action des mythes de l'âme. Or, concernant le *Gorgias*, la thèse que nous défendrons consiste à affirmer que si le mythe est employé, c'est parce qu'il a le pouvoir d'inspirer le goût de la vertu en ceux auprès desquels la philosophie ou le discours rationnel a échoué.

En effet si, comme Socrate lui-même l'a énoncé, les non-savants sont plus habiles à persuader les non-savants que ne le sont les savants⁴⁸, et que comme nous l'avons nous-mêmes conclu⁴⁹, ni les philosophes ne pourront donc les persuader de la supériorité de l'âme, ni les non-savants ne consentiront à s'adonner à une telle défense, alors on s'interroge sur la possibilité pour ces non-savants de devenir un jour meilleurs, et de pouvoir penser cette supériorité de l'âme défendue par Socrate et les philosophes (puisque c'est de cela qu'il s'agit ici). En d'autres termes, comment pourront-ils comprendre l'importance qu'il faut accorder à l'âme, si ni les savants, par leurs raisonnements, ni les non-savants, par leurs discours, ne savent les convaincre ? C'est ici que le mythe semble intervenir, comme dernier recours à la raison ayant échoué à rendre savants ceux qui ne l'étaient pas.

S'agissant du mythe final du *Gorgias*, son récit débute en [523a], et porte sur le même sujet que la thèse de Socrate, c'est-à-dire sur la nécessité de mener une vie juste : « Écoute donc, comme on dit, une belle histoire, que tu prendras peut-être pour une fable, mais que je tiens pour une explication ; et c'est comme véritables que je te donne les choses dont je vais parler⁵⁰. » Ici, on note que Socrate anticipe le fait que Calliclès puisse envisager ce qui suit comme un μῦθος, c'est-à-dire un simple récit, une fable ; il insiste alors sur le caractère véritable qu'il accorde à ce qu'il s'apprête à exposer (ἀληθῆ venant de l'adjectif ἀληθής signifiant vrai, véridique, véritable), caractère dont on pourrait en effet douter en raison de la nature de ce qu'il s'apprête à énoncer, μάλα καλοῦ λόγου, traduit par « une belle histoire », λόγος pouvant signifier à la fois le discours, la raison et le bruit qui court. Socrate fait alors le récit du jugement des âmes après la mort et y défend, comme dans ses arguments, la nécessité d'une vie juste. Cependant, on passe à un autre type de discours puisqu'il ne s'agit plus ici d'un

48. *Gorgias*, 459b.

49. Voir p. 32.

50. Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν.

argument comme précédemment mais d'un discours d'une nature différente, qui s'il n'est pas un argument, n'est pas non plus une fable. Ainsi, le récit du jugement des âmes après la mort s'avère être une *preuve* ultime pour dissenter en faveur de cette nécessité, et elle ne vient en fait qu'appuyer cela⁵¹. En effet, dans celui-ci, les âmes sont jugées indépendamment du corps, pour ce qu'elles sont vraiment, certaines pouvant être guéries et d'autres étant incurables. Socrate commence par indiquer [523a-b] :

Or, c'était du temps de Cronos, et c'est encore aujourd'hui parmi les dieux une loi, à l'égard des hommes, que celui qui meurt après une vie toute entière juste et sainte aille après sa mort dans les îles des Bienheureux, où il séjourne à l'abri de tous les maux, dans une félicité parfaite, tandis que l'âme injuste et impie s'en va au lieu de l'expiation et de la peine, qu'on appelle le Tartare.

Ainsi, c'est une vision binaire de ce qui nous attend après la mort qui se voit ici racontée. D'un côté, δικαίως τὸν βίον καὶ ὀσίως, une vie juste et sainte, de l'autre, ἀδίκως καὶ ἀθέως, une injuste et impie ; la première se dirige vers les îles des Bienheureux (εἰς μακάρων νήσους), associée à l'absence de maux (ἐκτὸς κακῶν), et la seconde vers le Tartare (Τάρταρος), lieu de procès (δίκης), qualifié de prison (δεσμωτήριον). Une âme injuste sera donc punie pour les injustices qu'elle aura commises durant sa vie dans un corps, tandis qu'une âme juste se verra récompensée pour sa vertu. Socrate insiste sur l'effectivité permanente de ce récit en indiquant sa valeur actuelle et éternelle auprès des dieux (καὶ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς), ce qui vient appuyer et actualiser la nécessité d'une vie juste. Ce système de punitions et récompenses est également présent dans le mythe d'Er qui nous est livré dans *La République*⁵² de Platon, lorsque Socrate introduit le mythe, il indique en effet [614a] :

Eh bien, repris-je, ces récompenses ne sont rien, ni en nombre ni en importance, en comparaison de ce qui attend chacun, <le juste et l'injuste>, après la mort. Et il faut entendre ces choses afin que l'un et l'autre, l'ayant entendu, aient entièrement reçu ce que la discussion pouvait lui fournir d'utile.

Ainsi, là aussi les hommes doivent craindre d'être sanctionnés pour leur mauvaise conduite, ce que promet le mythe, et c'est ainsi qu'ils consentiront à mener une vie vertueuse. En outre, cette vision binaire de l'après-vie est enfin également mobilisée dans l'introduction du mythe dans le *Phédon* [108b-c] :

51. Nous étudierons le contenu spécifique des mythes plus en détail dans un troisième chapitre, il s'agit ici de se concentrer uniquement sur leurs introductions afin de comprendre les raisons pour lesquelles ils sont employés.

52. PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002. 801 p. Livre X. (Garnier Flammarion).

celle [l'âme] qui ne s'est pas purifiée et qui s'est rendue coupable d'avoir tué sans un juste motif, (...) tous la fuient et l'évitent ; personne n'accepte ni de l'accompagner ni de la guider. Elle erre, solitaire, dans le désarroi le plus total jusqu'à ce que les temps soient venus ; quand ils le sont, la nécessité l'emporte dans la résidence la plus appropriée. Mais l'âme qui a mené sa vie avec pureté et mesure obtient des dieux pour compagnons de route et pour guides et établit sa résidence dans le lieu qui convient à chacune en particulier.

Encore une fois, un destin funeste est donc réservé à l'âme de ceux ayant vécu injustement (ils sont également jetés au Tartare pour un temps ou pour toujours), tandis que l'âme vertueuse se voit attribuer un sort heureux⁵³, d'où l'intérêt alors ici même d'entreprendre la purification de son âme et d'être guidé par la justice et la vertu, sa vie durant.

Par ailleurs, le tout début du mythe du *Phédon* est amené de la manière suivante [107c-d] :

Si vraiment l'âme est immortelle, elle réclame certainement qu'on prenne soin d'elle non seulement pour ce temps que dure ce que nous appelons vivre, mais pour la totalité du temps, et il y aurait dès lors, semble-t-il un risque terrible à ne pas prendre soin d'elle. Car si la mort nous séparait de tout, quelle bonne affaire ce serait pour les méchants ! Une fois morts, ils seraient à la fois séparés de leur corps et, avec leur âme, de la méchanceté qui est la leur. En réalité, puisque l'âme est manifestement immortelle, il ne peut y avoir pour elle d'autre moyen de fuir tout ce qui est mauvais ni d'autre salut que de devenir la meilleure et la plus sensée possible. Car lorsqu'elle se rend dans l'Hadès, l'âme n'emporte rien d'autre avec elle que sa culture et ses goûts, qui sont, d'après ce qu'on raconte, ce qui sert ou ce qui nuit le plus à un mort dès le tout début du voyage qui le conduit là-bas.

Voici donc le discours tenu par Socrate juste avant de débiter le récit du mythe. Ce dernier emploie la conjonction « si » (εἴπερ) qui introduit la proposition subordonnée « l'âme est immortelle » (ἡ ψυχή ἀθάνατος), comme condition nécessaire pour que l'on prenne soin d'elle pour la totalité du temps⁵⁴. En effet, si l'âme n'était pas immortelle alors on ne pourrait tout simplement pas continuer à prendre soin d'elle après le temps de la vie, au-delà duquel elle ne serait plus. Par ailleurs, Socrate vient d'exposer ses arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, mais ils n'ont pas suffi à persuader de cela, ce qui est ainsi appuyé par l'emploi de la conjonction. Ce qu'il signifie ici, ce n'est pas qu'il faut prendre soin de son âme uniquement dans la mesure où elle serait immortelle, puisqu'il ne serait pas réellement vertueux de vivre

53. Ici τὴν μὲν ἀκάθαρτον, celle impure, en opposition à ἡ δὲ καθαρῶς τε καὶ μετρίως τὸν βίον διεξελοῦσα, celle qui mène une vie avec pureté et modération.

54. Socrate a défendu tout au long de son argumentation la nécessité de mener une vie vertueuse. S'il emploie dans un premier temps la forme conditionnelle ici c'est dans le but de montrer que, s'il faut prendre soin de son âme pour le temps de la vie, alors il n'y a aucune raison de ne pas le faire pour le temps suivant. C'est un argument logique. En outre, il affirme cette fois plus bas « En réalité, puisque l'âme est manifestement immortelle (...) ». En effet, c'est la thèse défendue par Socrate dans le dialogue, et puisqu'elle est la condition mentionnée précédemment pour que l'on prenne soin d'elle pour tout le temps à venir, alors cette condition est remplie et nous ne devons rien faire d'autre que cela.

selon la justice seulement par crainte d'être puni ou par espoir d'être récompensé, mais il indique le risque pris par celui qui n'aurait pas mené une vie vertueuse : celui d'être jeté au Tartare pour toujours et ainsi torturé. Il insiste alors sur le fait que nos actions durant la vie nous accompagnent dans le voyage vers l'Hadès, et c'est d'après elles que nous sommes jugés. Par conséquent, qu'il s'agisse du *Gorgias*, du *Phédon*, ou même de la *République*, le mythe appuie manifestement la nécessité de prendre soin de son âme et de mener une vie vertueuse ; mais les preuves dont il dispose pour en convaincre sont d'une nature différente des arguments de Socrate, puisqu'en effet, il met pour sa part en avant la punition pour les injustes et la récompense pour les justes. Ainsi, c'est parce que le mythe persuade à un autre niveau que le discours argumenté qu'il a donc de quoi dissuader un Calliclès, par « le risque terrible » (ὁ κίνδυνος δεινός) qu'il fait planer au dessus de nos têtes.

C'est d'ailleurs la même idée que Julia Annas développe dans son article « Plato's Myths of Judgement »⁵⁵, dans lequel elle étudie les mythes du jugement, et notamment ceux du *Gorgias* et du *Phédon*, elle indique :

Dans le *Gorgias*, il n'y a aucun chemin de retour du Tartare ou des îles des Bienheureux. La justice, une fois rendue, est rendue. Par conséquent, les récompenses et les punitions après la mort, comme dans le mythe chrétien, forment une véritable incitation à être juste dans le temps présent⁵⁶.

Le mythe du jugement des âmes dans le *Gorgias* développe en effet l'idée d'une « rectification finale » qui motive alors la conduite d'une vie juste, par le système de récompenses et de punitions, comme nous l'avons nous-mêmes indiqué précédemment. Elle ajoute que le message moral défendu par Socrate tout au long de ce dialogue est que « la justice est vraiment le meilleur pari, même si la sagesse mondaine échoue à le voir⁵⁷ ». Le mythe serait donc doté d'une efficacité dans le domaine de l'éthique auprès de ceux qui ne sont pas philosophes, c'est-à-dire la plupart des hommes, et il apparaît ainsi comme un modèle auquel ces derniers sont appelés à se référer afin d'y conformer leur conduite. S'il est efficace, c'est parce qu'il joue avec nos affects en énonçant le destin tragique ou heureux auquel nous ne pourrions échapper, nous incitant alors à modifier notre comportement. En effet, c'est grâce à cette mobilisation des affects, par le récit du jugement des âmes, présenté comme étant inéluctable, que l'importance de mener une vie juste fait sens, et ainsi suffit à persuader. Enfin,

55. ANNAS, Julia, « Plato's Myths of Judgement », *Phronesis*, Vol. 27, No. 2 (1982), p. 119-143.

56. *Ibid.*, p. 123-124. « In the *Gorgias* there are no roads back from Tartarus or the Isles of the Blessed. Justice, once done, stays done. Hence the rewards and punishments after death, as in the Christian myth, form a real incentive to be just now ».

57. *Ibid.*, p. 125. « justice is really the best bet, though worldly wisdom fails to see this ».

si Platon bannit les mythologies qu'il juge immorales comme celles de Homère ou Hésiode, c'est qu'il a conscience de la portée morale qu'ils peuvent avoir sur leurs destinataires ; on n'est alors plus tellement étonné qu'il emploie un mythe, dans un souci pédagogique et civique, pour former les hommes à la vertu. Ainsi, d'après ces considérations, et comme l'éclaire la formule de Jean-François Pradeau, le mythe permettrait de : « Leur inspirer par la persuasion, c'est-à-dire au besoin par le mensonge, le goût d'une bonne conduite⁵⁸ ».

2.2 Le mythe donne à voir

Dans le *Gorgias*, le mythe semble donc être employé dans la mesure où il serait l'ultime chance de sortir les non-savants de leur ignorance quant à la pensée de la supériorité de l'âme sur le corps : le mythe parviendrait à les persuader enfin de l'importance de mener une vie juste. Mais s'agit uniquement de cela ? En somme, les interlocuteurs du *Phédon*, Simmias et Cébès, ont eux déjà compris cette nécessité de mener une vie vertueuse, et c'est une autre partie de leur âme qui résiste et qui semble avoir encore besoin d'être persuadée. Ainsi, si des individus du type de Simmias et Cébès, qui sont déjà savants, ont eux-aussi besoin du mythe pour être persuadés de l'immortalité de l'âme, cela signifie alors que le récit mythique ne peut se réduire à la fonction consistant à inspirer le goût de la vertu.

Comme nous l'avons identifié plus tôt dans notre étude, c'est la grandeur du problème qui apparaissait être la cause du doute subsistant de Simmias quant à la thèse de l'immortalité de l'âme. Or, nous avons pu observer que si le mythe pouvait s'adresser aux non-savants, dans le cas du *Gorgias*, afin de les persuader et de faire naître en eux le goût de la vertu, il semblait également être employé par Socrate dans un but consolatoire auprès de ses interlocuteurs, afin de persuader la partie de l'âme qui ne pouvait l'être au moyen des arguments, en raison de la nature du sujet traité. Que le mythe est employé en vertu du sujet traité, c'est d'ailleurs ce que Socrate semble énoncer dans ce passage du *Phédon*⁵⁹ [246a] :

Sur son immortalité [l'âme], voilà qui suffit. A présent voici comme on doit parler de sa nature : pour exposer ce qu'elle est, il faudrait un art absolument divin, et ce serait fort long ; mais en donner une image n'excède pas les capacités humaines, et demande moins de temps : prenons donc ce moyen⁶⁰.

58. PRADEAU, Jean-François, *Les mythes de Platon*, op. cit., p. 22.

59. PLATON, *Phédon*, trad. Paul Vicaire, Les Belles lettres, 2011. 238 p. (Classiques en poche).

60. Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὅδε λεκτέον. Οἷον μὲν ἐστὶ, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρὰς διηγήσεως, ᾧ δὲ εἰκεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτη οὖν λέγωμεν.

En effet, ici, on nous dit que le mythe est nécessaire lorsqu'il s'agit d'étudier la nature de l'âme, car il relèverait d'un « art absolument divin » d'en parler. Il faudrait donc un récit divin pour en parler correctement (θείας διηγήσεως), tandis que l'homme ne peut lui que rendre compte de ce à quoi elle ressemble (ὧ δὲ ἕοικεν). Il nous apparaît alors très difficile voire impossible de tenir un discours pertinent sur l'âme et sa nature, et Socrate met en doute le fait que cela soit accessible à la raison humaine. Ainsi, le mythe apparaît plus accessible et prend moins de temps lorsqu'il s'agit de s'entretenir sur l'âme ; c'est donc bien qu'il contient quelque chose d'autre que le discours argumenté. Monique Dixsaut, dans son ouvrage *Platon et la question de l'âme*, semble soulever une des fonctions du mythe, si en tout cas il en a plusieurs, et nous donner une réponse à la question de savoir ce qu'il a de plus que le discours rationnel. Ainsi, elle indique : « Celui qui parle ne dit pas ce que c'est, mais comment c'est : il dit comment il voit et comment il est affecté par ce qu'il voit, et son but est de nous faire voir⁶¹. » En effet, elle semble pointer du doigt un élément fondamental du mythe, qui n'a pas dû échapper à Socrate ou à Platon : le mythe, à la différence des arguments développés, donne à voir, il est source d'exemples. Il n'offre pas d'arguments mais des affirmations et des descriptions. Il est donc raconté pour *faire voir*. En effet, Socrate illustre lui-même cette idée dans un passage du *Gorgias* lorsqu'il explique à Calliclès [493c] :

Ces images, sans doute, ont quelque chose de bizarre, mais *elles expriment bien ce par quoi je voudrais te persuader*, si j'en suis capable, de changer d'idée, et de préférer à une existence inassouvie et sans frein une vie bien réglée, satisfaite toujours de ce qu'elle a et ne demandant pas davantage.

Ici, Socrate indique que les images qu'il a données auparavant (celle du Sicilien et ses tonneaux), sont là pour montrer, rendre visible (δηλοῖ) ce dont il voulait persuader Calliclès. Il affirme alors lui-même cette fonction du mythe que semble indiquer Monique Dixsaut : celle de faire voir. C'est d'ailleurs en cela que le mythe réussirait à persuader les non-savants de l'importance qu'il faut accorder à son âme : en le leur montrant, il s'impose comme une évidence. Contrairement au discours, il n'essaie pas de nous convaincre, et c'est pourtant ainsi qu'il y parvient. Hans Blumenberg vient appuyer cette thèse dans une formule : « On a souvent dit que la vision n'était pas seulement le mode d'accès des Grecs à leur monde, mais que leur compréhension du monde s'orientait sur l'acte de voir⁶². » S'il dit vrai, cela légitime

61. DIXSAUT, Monique, *Platon et la question de l'âme, Études Platoniciennes II*, Librairie philosophique Vrin, Paris, 2013. p. 253.

62. BLUMENBERG, Hans, *La raison du mythe, op.cit.*, p. 81.

alors le recours au mythe par Socrate. En effet, dans l'hypothèse où les Grecs comprenaient leur monde selon l'acte de voir, le mythe devient alors indispensable puisqu'il offre cette vision, apparemment essentielle à la compréhension, qui ne pouvait être donnée par les arguments rationnels. En somme, cela indique que les Grecs, du moins pour ceux qui ne sont pas de vrais philosophes comme Socrate, auraient ainsi besoin du mythe pour accéder à la compréhension. Pour les vrais philosophes en effet, c'est par l'intellect que la vraie vision est donnée. De plus, en ce qui concerne les interlocuteurs du *Phédon*, puisque les arguments sont convaincants mais ne permettent pas de les persuader pleinement, et au regard de l'affirmation de Socrate tirée du *Phèdre*, relatant la nécessité d'un récit divin pour parler de l'âme telle qu'elle est, le récit du mythe serait alors également employé auprès d'eux dans la mesure où ce qu'il contient serait au moins une copie des choses divines. En effet, le discours rationnel est toujours inférieur à une parole divine, de laquelle le récit mythique semble justement se rapprocher. En ce sens, le mythe pourrait donc apporter quelque chose d'autre que le discours, non pas une connaissance, mais la persuasion, en tout cas lorsqu'il convient d'examiner la nature de l'âme, ce à quoi Socrate s'emploie en établissant son immortalité. En faisant cela, le mythe relaye la raison.

Ainsi, c'est la nature de l'âme elle-même qui nécessite le récit du mythe ; en effet, ne pouvant être connue par la raison humaine, l'insuffisance de celle-ci est à l'origine d'un doute subsistant chez les interlocuteurs du *Phédon* : puisque la connaissance complète de la nature de l'âme dépasse les capacités humaines, tout discours à son sujet ne pourra pleinement nous persuader. En effet, quand il s'agit d'examiner l'âme, les arguments échouent à *faire voir*, et seul le mythe y parvient. S'il n'est pas simplement employé pour persuader les non-savants, mais bien en vertu de la nature du sujet traité, il aspire alors à la vérité tout comme le discours rationnel, c'est donc que le mythe a un véritable intérêt philosophique. Pour le comprendre, nous étudierons alors dans un dernier chapitre le contenu spécifique des mythes de l'âme dans ces dialogues, ce qu'ils contiennent par rapport aux démonstrations et comment ils parviennent à dissoudre les différents obstacles mentionnés.

Chapitre III

Le contenu du mythe

Si le mythe vient relayer le discours rationnel comme nous le défendons, c'est donc qu'il a une action et un effet différent dans l'âme. Les arguments s'adressant plutôt à sa partie rationnelle afin de convaincre, et donc à un public ouvert à les recevoir, c'est-à-dire déjà savant, le récit mythique se charge pour sa part de la partie appétitive de l'âme, afin de persuader les moins savants et de dissoudre le doute qui subsistait chez les autres. En effet, nous venons d'étudier les différents destinataires du mythe ainsi que ses fonctions, c'est-à-dire ses particularités par rapport au discours rationnel. Il s'agit alors maintenant d'approfondir cet examen et de distinguer les procédés du mythe des procédés argumentatifs en analysant le contenu spécifique des mythes, et en montrant comment chacun d'entre eux présente ce qui est articulé dans les différents examens, ce qui permettra de faire le lien avec les obstacles que nous avons relevés au début de notre étude.

1. Le mythe du *Gorgias*

1.1 Le mythe du jugement des âmes

Le *Gorgias* se clôt sur le mythe du jugement des âmes après la mort [523a-527e], mais nous devons déjà noter que le mythe en lui-même est assez court [523a-524a] ; en effet, il laisse place aux conséquences que Socrate en tire, et c'est cela qui représente en fait une grande partie de cette fin de dialogue. De plus, nous pouvons noter une première différence avec le *Phédon* puisqu'ici, c'est bien Socrate qui met fin au dialogue, sans que l'on ait de réaction des différents interlocuteurs sur ce qu'ils viennent d'entendre. Cela aurait pourtant été intéressant dans la mesure où Calliclès avait refusé d'être persuadé par les différents récits mythiques racontés par Socrate avant le mythe final [492e-494a], laissant alors planer un doute sur l'effet produit par cet ultime récit sur ce dernier. Socrate rapporte donc ce mythe du jugement des âmes afin de représenter au moyen d'images la thèse qu'il a portée tout au long du dialogue, à savoir la nécessité de mener une vie vertueuse et de prendre soin de son âme,

afin de *faire voir* la pertinence de sa thèse et les enjeux qu'elle soulève, grâce au récit du sort réservé à ceux dont la vie n'est pas guidée par la justice. Il ne s'agit donc plus ici d'une démonstration rationnelle comme ce fut le cas jusqu'à présent, mais d'un récit traitant d'un au-delà, convoqué selon les besoins de cette démonstration afin de témoigner des réalités éloignées et de finir le travail de persuasion déjà entamé.

Ainsi, si Socrate a argumenté en faveur de la thèse d'après laquelle les gens ayant une vie réglée sont heureux et les injustes malheureux, il va maintenant faire appel à un mythe témoignant de cela. Il débute alors son récit par une référence à Homère au sujet du partage divin dans l'*Iliade*⁶³, et donc par une invocation des dieux, ici Zeus, Poséidon, Pluton et Cronos, procédé spécifique du mythe qui narre un contexte passé assez éloigné pour empêcher toute possibilité de vérification. Socrate indique [523a-b] l'existence d'une loi parmi les dieux au temps de Cronos, toujours présente, et que nous avons déjà mentionnée⁶⁴ au chapitre précédent, qui indique que nous avons ici tout comme dans le *Phédon* et dans le mythe d'Er, une vision binaire de la destinée des âmes après la mort. On comprend donc que le mythe vient appuyer la thèse d'après laquelle il ne faut pas commettre l'injustice, le récit venant illustrer le sort et le lieu réservé à ceux qui refusent de lui accorder tout crédit. Socrate poursuit alors son récit par une description vivante en donnant la parole à Zeus, évoquant les jugements mal rendus du temps de Cronos, ce qui est une spécificité du *Gorgias* par rapport aux autres mythes de l'âme. En effet, les vivants jugeaient les vivants le jour même où ces derniers devaient mourir, laissant alors place à un désordre dans les lieux *post mortem* : un grand nombre d'hommes se voyaient attribuer un lieu qui n'était pas celui correspondant à la nature de leur âme. La cause attribuée aux mauvais rendus des jugements est alors le fait que l'on juge les hommes encore vivants et vêtus. Autrement dit, c'est le corps qui apparaît être un obstacle au bon rendu des jugements, car il ne relève que de l'apparence et empêche de cerner la nature de l'âme qu'il enveloppe. Ainsi, des âmes mauvaises en apparence vertueuses, grâce à la beauté de leur corps et aux témoignages en leur faveur, parvenaient à bernier les juges et à se voir finalement accorder pour séjour l'Île des Bienheureux. On comprend aisément pourquoi il est problématique que les hommes jugés soient encore vivants et enveloppés dans un corps, celui-ci pouvant faire illusion auprès des juges. Mais il semble plus difficile d'appréhender en quoi le fait que les juges soient eux-aussi vivants et dotés d'un corps l'est également. On peut penser que cela va simplement dans le sens des obstacles que nous avons

63. Homère, *Iliade*, XV, 184-199.

64. Voir p. 45.

mentionnés dans le premier chapitre, à savoir que le corps fait obstacle à la connaissance ; ainsi, les juges seraient incapables de discerner le vrai. En effet, si le corps des juges n'était pas problématique, alors ces derniers pourraient juger correctement les hommes, dont le corps et les parures ne feraient pas illusion longtemps face au caractère mauvais de leur âme.

Ainsi, ce passage du récit concernant les jugements mal rendus vient illustrer la thèse de Socrate de la supériorité de l'âme sur le corps, montrant comment celui-ci peut entraver une action ou une pensée. En outre, ce n'est pas sans raison que Platon a introduit cette étape préalable imparfaite dans le mythe, qui est d'ailleurs spécifique au *Gorgias*. En effet, celle-ci correspond à ce qui se passe dans les tribunaux humains, où les jugements peuvent être pervertis, indiquant alors que le mythe se présente ici comme une correction de notre situation et qu'il peut décrire non seulement ce qui ne nous est pas accessible – les jugements *post-mortem* – mais également dire quelque chose de notre condition – à savoir que les jugements sont mal rendus, tout en illustrant pourquoi il en va ainsi. De plus, si Calliclès pouvait avoir l'impression que Socrate cherchait à le vaincre lors de l'exposé de son raisonnement, ne s'agissant alors plus d'un débat d'idées mais d'une lutte d'ego, ce n'est pas le cas dans le mythe, dans lequel il n'y a rien de personnel (même si bien sûr il est une synthèse par Platon de divers éléments trouvés dans la tradition) ; cela révèle alors les limites de l'*elenchos*, qui ne peut être fructueux lorsque Socrate se trouve face à des personnes de mauvaise volonté. En outre, on remarque que la première personne du singulier, le « je » de Socrate, disparaît dans le passage du mythe. En effet, l'*ego* de Socrate apparaît encore lorsqu'il indique à Calliclès la nature du récit qu'il s'apprête à raconter [523a]⁶⁵, et ne réapparaît qu'après le mythe [524a]⁶⁶ ; il semble que la « disparition » de Socrate puisse alors participer à faire retrouver à Calliclès sa bonne volonté. Par conséquent, si le discours argumenté n'a pas permis de convaincre les interlocuteurs de la supériorité de l'âme et de la nécessité de mener une vie vertueuse et ainsi de modifier leur comportement conformément à cela, on observe ici que Platon est prêt à retravailler et adapter les mythes pour les mettre au service de son propre discours – philosophique – afin que ses destinataires acceptent enfin d'être vertueux. En ce sens, pour Platon, le mythe a donc une utilité sur le plan éthique et peut permettre de modifier les comportements de ses interlocuteurs en offrant des images fortes de ce qui était défendu dans les arguments.

65. Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἢ μέλλω λέγειν.

66. Ταῦτ' ἔστιν, ὃ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι·

En outre, les solutions prononcées par Zeus afin d'échapper aux mauvais jugements sont [523d] : « d'ôter aux hommes la connaissance de l'heure où ils vont mourir ; car maintenant ils la prévoient. J'ai donné des ordres à Prométhée pour qu'il fasse cesser cela. », Socrate fait donc référence une fois de plus aux poètes en adaptant ici un souvenir d'Eschyle dans son *Prométhée enchaîné*⁶⁷. Dans cette tragédie, l'idée d'un passage d'une forme de jugement imparfaite à une forme objective n'est cependant pas présente. En effet, dans l'extrait auquel Socrate fait référence, Prométhée indique seulement au chœur : « J'ai mis fin aux terreurs que l'attente du trépas inspirait aux mortels » et cela en faisant « habiter dans leur âme d'aveugles espérances ». De plus, ce n'est pas Zeus qui lui a ordonné de faire cela, l'ayant au contraire puni pour avoir eu pitié des mortels et leur avoir apporté le feu, symbole de la connaissance. Zeus y est d'ailleurs contesté et la manière d'aborder le monde divin est plus négative que d'ordinaire. Dans la tragédie, il n'est donc pas question d'un jugement meilleur comme dans le *Gorgias*, mais d'une volonté de la part de Prométhée de délivrer les hommes de la « maladie » qu'est l'angoisse de la mort. Socrate introduit alors uniquement cet élément dans son récit afin d'assurer l'infailibilité des jugements *post-mortem*, ce dont il ne semble pas être question chez Eschyle. Il ne fait que reprendre ce souvenir et le réemploie dans un mythe qu'il adapte lui-même aux circonstances et aux interlocuteurs, dans un souci éthique.

Par ailleurs, la seconde solution prononcée par Zeus est la suivante [523e] : « Il faut qu'on les juge dépouillés de tout cet appareil, et, pour cela, qu'on les juge après leur mort. ». On constate donc que les jugements après la mort sont à l'inverse des jugements que l'on connaît ici-bas, et c'est la condition pour qu'ils soient enfin bien rendus. En effet, selon le récit de Socrate narré par Zeus, les jugements *post-mortem* se font entre deux âmes, chacune dépouillée de son enveloppe corporelle, qui faisait obstacle aux jugements menés ici-bas. Zeus indique [523e] : « J'avais reconnu ces choses avant vous, et j'ai constitué comme juges mes propres fils, deux de l'Asie, Minos et Rhadamante, un d'Europe, Éaque » et leur assigne à chacun un rôle : Rhadamante jugera les hommes d'Asie, Éaque ceux d'Europe et Minos tranchera au cas où ses frères ne seraient pas parvenus à donner une décision, par souci [524a] : « d'assurer une parfaite justice », assurant alors l'infailibilité des jugements grâce à une organisation bien pensée (on envisage la possibilité d'une difficulté pour rendre un jugement) et fiable (les juges ne sont pas des hommes mais les fils de Zeus). Et il faut noter ici l'information annonçant que c'est Zeus le premier qui a élucidé la question des jugements

67. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 248-251.

mal rendus, expliquant la nécessité que le jugement survienne après la mort et soit donné par un juge lui-même « nu et mort ». Si c'est le cas, c'est parce qu'il est le Dieu suprême dans la mythologie Grecque, il peut donc légitimement avoir pointé du doigt cela en premier ; par ailleurs, que Zeus lui-même se fasse garant du règne de la justice et dénonce le caractère pervers du corps donne davantage de poids aux thèses de Socrate auprès du lecteur du fait de sa nature et parce que le discours ici n'est pas argumentatif mais narratif : ce n'est plus Socrate qui démontre mais Zeus qui raconte. En définitive, l'idée défendue à travers ce passage, c'est bien que l'on doit délier notre âme du corps si l'on souhaite aboutir à une connaissance, ce dernier nous rendant incapables de discerner le vrai par les appétits et impulsions qu'il suscite en nous, et c'est un point qui est développé par Socrate lui-même dans le *Phédon*⁶⁸. Par conséquent, le mythe est ici source d'exemples pour illustrer la thèse défendue auparavant par les arguments, il fait voir ce qui est articulé dans les examens : que le corps constitue un obstacle ; mais il oppose également deux manières de rendre les jugements : celle d'ici-bas qui s'avère être défaillante, et celle de là-bas pour sa part infaillible.

Ainsi, le mythe semble ici offrir une contrainte morale permettant d'assurer que les hommes agissent de manière à conformer leur conduite aux règles et aux lois de la cité (si les jugements de l'au-delà sont infaillibles et punissent toutes les injustices, alors cela me donne toutes les raisons d'être juste et vertueux, et d'agir conformément à la loi), ce qui n'était pas le cas dans le discours argumenté, où cette contrainte morale devait trouver son origine en nous-mêmes – et il était difficile d'y consentir si l'on avait besoin d'y trouver un intérêt et que l'on n'en voyait aucun. En effet, là où la règle morale nécessite d'être justifiée et légitimée afin qu'on y conforme ses conduites, c'est dans le mythe qu'elle trouve sa légitimation. Par conséquent, si Platon adapte le mythe de manière à montrer qu'il n'y aura aucune possibilité d'échapper aux jugements *post-mortem* contrairement à ceux d'ici-bas, c'est bien qu'il appréhende le mythe comme un instrument de persuasion capable de produire une contrainte morale, par les images et les comparaisons qu'il utilise, et qui aura pour effet que les destinataires s'y référeront afin d'identifier la conduite nécessaire à avoir. Pour Platon, le mythe pourrait donc servir de relais au discours philosophique dans le domaine de l'éthique, en illustrant le comportement requis par la loi.

68. Voir ci-dessus Chapitre I. 2.2 De l'impossibilité d'une connaissance en cette vie.

1.2 Les premières conséquences tirées par Socrate

Socrate reprend alors la parole et indique auprès de Calliclès qu'il tient pour vrai ce dont il vient de faire le récit (ἄ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι) [524a-b]. S'il précise cela, c'est parce qu'il anticipe le fait que Calliclès puisse considérer son mythe comme une simple fable. Il faut d'ailleurs noter que Socrate avait déjà exprimé cela juste avant de débiter son récit dans un passage que nous avons déjà mentionné [523a]. De plus, si pour Platon, le mythe a un statut épistémologique inférieur au discours philosophique, il est effectivement nécessaire qu'il entreprenne une clarification ici afin de rappeler qu'en dépit de cela, le mythe raconté précédemment est doté d'une profondeur rationnelle à ses yeux. Ainsi, cela révèle la singularité de ce récit, qui n'est pas un mythe comme les autres et que l'on doit donc tenir pour vrai. Si c'est le cas, il est évident que c'est parce que Platon a adapté le mythe afin qu'il s'accorde avec le discours philosophique en prônant lui-aussi la justice et la supériorité de l'âme mais par des procédés différents du raisonnement, puisqu'il ne s'agit plus ici d'arguments rationnels fournis par Socrate, mais de considérations mythiques mettant en scène des personnages et des lieux mythologiques en utilisant des images et des représentations symboliques. S'il faut tenir pour vrai ce récit, c'est parce que Socrate attend de ses destinataires qu'ils en tirent des leçons morales, et cela n'est possible que si l'on accorde au mythe une valeur de vérité : c'est seulement si le récit est vrai qu'un Calliclès pourra consentir à en tirer les leçons appropriées. En outre, Socrate tire maintenant lui-même les conclusions du mythe, soucieux que ses interlocuteurs en tirent les bonnes leçons, en s'adressant explicitement à Calliclès, ce qui s'accorde avec notre idée défendue précédemment d'après laquelle Socrate a encore espoir de le persuader malgré sa forte résistance aux arguments⁶⁹. Ainsi, Socrate déduit du récit une conception de la mort entendue comme la séparation entre l'âme et le corps et conclut qu'une fois cette séparation entreprise, corps et âme demeurent respectivement semblables à ce qu'ils étaient du vivant de l'homme en question ; conception qu'il s'est lui-même employé à défendre dans le *Phédon* [64c] :

C'est bien cela, être mort : le corps séparé d'avec l'âme vient à n'être que lui-même en lui-même, tandis que l'âme séparée d'avec le corps est elle-même en elle-même ? Se peut-il que la mort soit

69. Notons cependant que si Socrate explicite maintenant sous forme de thèse ce qui est présent dans le mythe, afin de persuader Calliclès, les thèses qui sont tirées du mythe ne figuraient pas nécessairement dans le discours argumenté : la mort n'est pensée qu'à travers le mythe et il n'en a pas été question auparavant comme il l'est ici (si ce n'est pour la thèse selon laquelle c'est l'injustice qu'il faut craindre et non la mort qui n'a rien d'effrayant, mais celle-ci mettait l'accent sur l'injustice bien plus que sur la mort), contrairement au *Phédon*.

autre chose que cela ?

Socrate, dans le *Gorgias*, illustre son propos en décrivant par des exemples le cas du corps [524c-d] : celui-ci garde toutes les marques distinctives présentes de l'époque où il était en vie, à savoir sa nature, ses particularités physiques, les traitements subis etc. De la même manière, l'âme maintient ses traits caractéristiques et les modifications subies. Autrement dit, arrivant dans les lieux après la mort dans l'état où elle était ou bien dans un état semblable à celui dans lequel elle était durant la vie, elle est donc jugée indépendamment du corps et pour ce qu'elle est vraiment. Ce n'est qu'ensuite qu'elle pourra être purifiée. Ce que Socrate indique donc à Calliclès sans le dire dans cette conclusion, c'est que si l'âme a été injuste, alors c'est dans cet état d'injustice qu'elle comparaitra devant les juges.

Il s'agit alors maintenant d'observer le sort réservé aux âmes justes et injustes dans les lieux après la mort, afin de donner visage à la thèse de Socrate prescrivant de mener une vie bonne. Socrate poursuit donc le récit par une description de ce en quoi consiste ce jugement, ce qui va permettre aux interlocuteurs de l'imaginer, justifiant ainsi d'ajouter ce mythe aux arguments qui ne permettraient pas pour leur part de donner à voir l'infailibilité des jugements et la destinée des âmes après la mort. Comme cela a été prescrit par Zeus, les âmes des morts arrivent devant le juge qui les considère indépendamment du corps auquel elles ont appartenu pendant le temps de la vie. Socrate insiste sur ce point en prenant l'exemple des âmes qui appartenaient à des rois, des princes ou des dynastes, autrement dit à des individus disposant d'un pouvoir particulier leur permettant d'entreprendre tout ce qu'ils souhaitent, et pour lesquels Polos a exprimé une certaine admiration au cours du dialogue⁷⁰. Ainsi, même l'âme des hommes tout-puissants est jugée à sa juste valeur, sans traitement de faveur, le pouvoir leur étant conféré de leur vivant n'ayant alors aucune influence dans les décisions. Par conséquent, si ces derniers ont mené une vie guidée par les injustices, les mensonges, l'intempérance et toute autre sorte de maux, un lieu concordant avec la nature de leur âme leur sera assigné [525a] : « la prison, pour y subir les peines appropriées ». Au degré de mal présent à l'intérieur de l'âme correspond ainsi un châtement proportionné. Ce point est d'ailleurs traité plus en détail dans le mythe d'Er⁷¹, dans lequel il est indiqué [615a] :

70. Et notamment son admiration pour le tyran Archélaos. Voir chapitre I. 1.1. Le dialogue entre Socrate et Polos.

71. PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002. 801 p. (Garnier Flammarion).

que pour toutes les injustices commises dans le passé par chacune des âmes, et pour chacun de ceux que ces injustices avaient atteint, justice était rendue pour toutes ces injustices considérées une par une, et pour chacune la peine était décuplée – il s'agissait chaque fois d'une peine d'une durée de cent années, ce qui correspond en gros à la durée d'une vie humaine – afin qu'elles aient à payer, au regard de l'injustice commise, un châtement dix fois plus grand.

Ici, on nous donne donc en plus une indication sur la durée du châtement. En outre, si comme le raconte le mythe, les âmes restent bien dans l'état où elles étaient de leur vivant et que celles ayant été injustes sont châtiées, alors cela illustre bien la thèse défendue par Socrate qui disait que la mort n'a rien d'effrayant mais que c'est l'injustice qu'il faut craindre⁷² [522e] :

Le simple fait de mourir, en effet, n'a rien en soi d'effrayant, sauf pour le dernier des insensés et des lâches, et ce qu'on redoute en cela, c'est d'être coupable : car si l'âme descend chez Hadès chargée de crimes, son malheur est extrême.

C'est d'ailleurs à ce moment précis que Socrate propose à Calliclès de faire un récit capable de lui prouver sa thèse, et c'est précisément ce à quoi il s'emploie, en montrant au moyen du mythe que la mort n'est pas à craindre dès l'instant où l'on a mené une vie juste mais qu'à l'inverse, c'est l'injustice qu'il faut craindre car elle est fortement punie après la mort, il va illustrer cela plus en détail par la suite. Mais nous pouvons dès lors remarquer que le mythe est finalement peu narratif, car s'il l'a été un instant [523a-524a] pendant lequel Socrate ne faisait que rapporter les dires d'Homère et donnait la parole à Zeus, l'histoire au sens strict est en réalité très courte et beaucoup plus commentée et expliquée par Socrate qu'elle n'est racontée. En effet, on ne laisse à aucun moment les interlocuteurs et les lecteurs en tirer les leçons par eux-mêmes puisque tout est explicité : ici, Socrate indique déjà [525b] que la finalité du châtement, lorsque celui-ci est correctement infligé « consiste ou bien à devenir meilleur et à tirer profit de sa peine, ou bien à servir d'exemple aux autres, pour que ceux-ci, par crainte de la peine qu'ils lui voient subir, s'améliorent eux-mêmes ». Si Socrate tire lui-même les conséquences du mythe, c'est donc pour s'assurer que Polos et Calliclès comprennent bien l'enjeu qu'il soulève et qu'ils puissent alors faire le bon choix : celui de la justice, en cette vie, qui suppose de s'améliorer dès maintenant.

Ainsi, deux possibilités sont soulevées quant à l'objectif du châtement. D'une part, il permet à l'âme auparavant injuste et impure ayant purgé sa peine de s'améliorer ; or, cela fait

72. *Gorgias* 522b-523b. Voir chapitre I. 1.2. Le dialogue entre Socrate et Calliclès.

écho au troisième argument qui posait problème dans le dialogue entre Socrate et Polos. En effet, ce dernier jugeait que les coupables échappant au châtement sont plus heureux que ceux qui sont châtiés pour leur faute⁷³. De plus, c'était également problématique pour Calliclès, qui niait la thèse de Socrate énonçant que « le châtement est meilleur pour l'âme que l'incontinence » [505b-505d]⁷⁴. Dans les deux cas, les interlocuteurs refusaient alors d'admettre que la punition pouvait s'avérer être un bien pour l'âme à long terme, ne concevant eux que le court terme du châtement, synonyme de souffrances infligées au corps dont ils se soucient plus particulièrement. Socrate présente donc une fois de plus dans le récit mythique un élément qui était articulé dans l'examen et dont il n'avait pas réussi à convaincre. Pour cette raison, il est manifeste que le mythe s'adresse à Polos et Calliclès, puisqu'il reprend à sa manière les points qui posaient problème dans le discours argumenté, ayant l'ambition de les persuader au moyen de témoignages plutôt que d'arguments et de raisonnements. D'autre part, le châtement est décrit comme pouvant servir d'exemple afin que les hommes consentent à devenir meilleurs d'eux-mêmes par crainte du châtement qu'ils voient infligé à ceux n'y ayant pas consenti. Cette deuxième possibilité semble assez étonnante, dans la mesure où l'on peut se demander qui sont ces « autres » auxquels les hommes châtiés servent d'exemple. En effet, puisque les hommes sont jugés morts, les vivants n'ont pas accès à ces jugements, ils ne peuvent pas voir de leurs propres yeux les traitements réservés aux âmes vertueuses et aux âmes injustes, ni donc non plus les châtements infligés à ces dernières. Dès lors, comment le châtement peut-il servir d'exemple aux hommes afin qu'ils s'améliorent eux-mêmes ?

On pourrait alors affirmer que ce sont les mythes qui rendent cela possible. Ainsi, cela soulèverait quel usage Platon fait des mythes : ce dernier les emploierait afin de réveiller le sens éthique des interlocuteurs en offrant une vision tragique, ici des sorts qui peuvent nous être réservés après la mort, ayant pour effet de produire une crainte ou un doute chez ses destinataires afin qu'ils corrigent leur comportement. Si Platon rejette les mythes qui offrent des leçons contraires et immorales, et il en existe un bon nombre, il reconnaît en même temps l'efficacité du mythe sur le terrain de l'éthique et s'emploie alors lui-même à adapter les mythes de la tradition et à en créer de nouveaux afin qu'ils s'accordent avec le discours philosophique, pour que l'on puisse en tirer des leçons morales. En effet, Socrate, en livrant ici ce récit du jugement des âmes, énonçant que les meilleures d'entre elles sont destinées à vivre dans un lieu à l'abri de tous les maux, et les mauvaises dans le Tartare, où elles seront

73. Sur ce point voir chapitre I. 1.1. Le dialogue entre Socrate et Polos.

74. Voir chapitre I. Le dialogue entre Socrate et Calliclès.

châtiées, montre aux vivants les châtiments terribles infligés aux âmes injustes et impies. Par conséquent, le châtiment sert bien d'exemple, au moyen du récit mythique, afin que les hommes s'améliorent pour y échapper, et c'est sans doute l'ambition portée par Socrate vis-à-vis de ses interlocuteurs : les persuader de ses thèses en leur montrant par un mythe la nécessité de se conduire vertueusement en toute circonstance.

Socrate précise alors ses propos en distinguant parmi les âmes impures, celles pouvant être guéries et celles étant incurables [525b-c] :

Les condamnés qui expient leur faute et tirent profit de leur peine, qu'elle vienne des dieux ou des hommes, sont ceux dont le mal est guérissable : ils ont pourtant besoin de souffrances et de douleurs, sur terre et dans l'Hadès, car sans cela ils ne guériraient pas de leur injustice. Quant à ceux qui ont commis les crimes suprêmes et qui à cause de cela sont devenus incurables, ce sont ceux-là qui servent d'exemple, et s'ils ne tirent eux-mêmes aucun profit de leur souffrance puisqu'ils sont incurables, ils en font profiter les autres, ceux qui les voient soumis, en raison de leurs crimes, à des supplices terribles, sans mesure et sans fin, suspendus véritablement comme un épouvantail dans la prison de l'Hadès, où le spectacle qu'ils donnent est un avertissement pour chaque nouveau coupable qui pénètre dans ces lieux.

Cette information vient adoucir le propos en indiquant qu'une expiation pour les âmes qui se sont mal comportées est possible. Socrate mentionne d'abord le cas des âmes curables qui peuvent espérer guérir en tirant profit de leur peine et ainsi ne pas être châtiées éternellement comme c'est le cas pour les âmes incurables. Il faut d'ailleurs noter ici les deux précisions suivantes, à savoir que sont curables les condamnés qui parviennent à tirer un avantage de leur peine « qu'elle vienne des dieux ou des hommes », et que cette souffrance engendrée par le châtiment est cependant nécessaire pour qu'ils guérissent, « sur terre et dans l'Hadès ». Ainsi, ces précisions indiquent la possibilité de se racheter et de guérir même sur terre, en indiquant que si nous tirons profit de la peine ayant été prononcée après un jugement rendu ici-bas, alors notre âme n'est pas destinée à passer l'éternité dans le Tartare. En outre, il est nécessaire de payer sa faute en purgeant cette peine si l'on souhaite guérir, et cela est valable même pendant la vie. Ainsi, si Socrate prend le temps de faire cette précision, c'est tout simplement pour indiquer à Polos et Calliclès qu'il n'est pas trop tard pour s'améliorer, et qu'ils ont même tout intérêt à s'y employer alors qu'ils sont en vie, car il sera trop tard une fois arrivé dans les lieux *post-mortem*.

Socrate poursuit en traitant le cas des incurables et apporte une précision par rapport à sa précédente affirmation à leur sujet [525b], en indiquant que « les autres » dont nous avons

précédemment supposé qu'il désignait les vivants, désigne en fait « chaque nouveau coupable qui pénètre dans ces lieux ». Cette précision ne semble pourtant pas clarifier le propos dans la mesure où ceux qui pénètrent effectivement dans l'Hadès ont déjà vécu, ils ont déjà commis les mauvaises actions ou les crimes pour lesquels ils s'appêtent à être jugés et il est trop tard pour se repentir. Puisque les incurables sont définis par les maux suprêmes qu'ils ont commis et qu'ils ne peuvent pas tirer profit des souffrances infligées pour la raison même qu'ils sont incurables, alors ils ne pourront pas servir d'exemple aux autres incurables attendant leur jugement, ni aux âmes destinées aux Îles des Bienheureux qui n'ont manifestement pas eu besoin d'avertissements pour mener une vie vertueuse. On pourrait alors se dire que c'est aux âmes dont le mal est curable que ces incurables servent d'exemple, afin qu'ils prennent peur et décident de s'améliorer. Pourtant, ces âmes sont déjà curables avant même d'arriver dans l'Hadès (les âmes étant jugées avant de parvenir dans les lieux correspondant à leur nature), puisque comme l'indique Socrate, c'est parce que les âmes ont commis les crimes suprêmes et qu'elles ne tirent aucun profit de leur souffrance qu'elles sont incurables ; autrement dit, il n'y a aucun moyen pour une âme désormais incurable de devenir curable, c'est donc symétriquement qu'une âme curable, une fois seulement sa vie achevée et arrivée l'heure de son jugement, ne peut plus devenir incurable, puisque l'on a jugé au préalable qu'elle accepterait d'être guérie. Pourquoi donc aurait-elle besoin d'observer les souffrances infligées aux incurables afin de s'améliorer alors que son propre châtement l'amènera elle-même à devenir meilleure, puisqu'elle tire profit de sa peine, étant curable ?

Il ne s'agit pas ici de penser que la curabilité est une disposition naturelle et un processus indépendant de la volonté : il faut bien vouloir guérir pour être guéri, et c'est parce que les juges ont estimé que ces âmes en avaient la volonté qu'ils les ont jugées curables. Toute la question réside alors dans les moyens qui permettront à ces âmes de consentir à la cure : les châtements qui leur sont réservés sont-ils suffisants où ont-elles besoin de l'exemple des incurables pour vouloir guérir ? Autrement dit, est-ce que l'exemple des châtements infligés aux incurables est compris dans le lot des souffrances qui attend les âmes curables ? Toutefois, il semble que notre hypothèse de départ fasse plus sens, car c'est seulement dans le temps de la vie que les âmes dont le mal est encore curable peuvent se pervertir davantage jusqu'à commettre des crimes suprêmes et devenir ainsi incurables. C'est donc pour ces âmes là qu'on aurait tout intérêt à donner en exemple les terribles souffrances endurées par les âmes jugées incurables dans l'Hadès, afin qu'elles consentent à guérir par crainte du châtement.

Ainsi, le mythe parle ici de lui-même et de sa fonction. En effet, c'est lui qui, comme nous l'avons défendu précédemment, donne à voir les âmes incurables châtiées : Socrate les montre à Calliclès et à Polos, et Platon aux lecteurs ; tous sont curables mais pourraient cesser de l'être s'ils ne reprennent pas le chemin de la vertu. La fonction du mythe est alors de montrer aux interlocuteurs et aux lecteurs, grâce à des images fortes, ce qu'ils ont besoin qu'on leur montre afin qu'ils consentent à s'améliorer. En faisant *voir* à Calliclès et Polos, Socrate peut parvenir à les faire *croire*, en la nécessité de mener une vie vertueuse et en la supériorité de l'âme sur le corps, c'est-à-dire à les faire adhérer à ses thèses. De plus, on pourrait argumenter en faveur d'une fonction cathartique du mythe auprès des lecteurs : le mythe pourrait permettre de faire réfléchir et donc de purifier l'âme grâce aux exemples qu'il offre et au témoignage qu'il constitue ; il peut produire une action purificatrice dans l'âme de ceux qui le reçoivent, et délivrer celle-ci de son ignorance et de son emprisonnement dans le corps, par le spectacle tragique du châtement des âmes incurables dans le Tartare qu'il donne à contempler.

Par ailleurs, Socrate rend son propos encore plus percutant en mentionnant de manière explicite Archélaos, dont il avait déjà été question dans le discours argumenté entre Socrate et Polos, lorsque ce dernier défendait l'idée d'après laquelle les tyrans sont des hommes heureux dans la mesure où ils font tout ce qu'ils veulent, et prenait ainsi l'exemple d'Archélaos⁷⁵. Socrate le fait intervenir ici afin d'affirmer sa pensée d'après laquelle [525d] : « c'est surtout parmi les tyrans, les rois, les dynastes, les chefs de cité, que se rencontrent ces criminels destinés à servir d'exemples : car la toute-puissance de ces hommes leur fait commettre des crimes plus odieux et plus impies qu'aux autres hommes ». Il tente alors une fois de plus de persuader Polos, à qui il s'adresse manifestement ici par la référence à Archélaos, de sa thèse affirmant que ceux qui agissent injustement et échappent au châtement sont plus malheureux que ceux qui paient la peine de leur faute. En effet, si comme Polos le croyait, les tyrans sont heureux dans la mesure où ils peuvent faire tout ce qui leur plaît, s'agissant alors de commettre des injustices pour son propre bonheur, cela est remis en question par ce que vient d'énoncer Socrate, car ils seront finalement punis pour leurs crimes dans l'Hadès et ce pour l'éternité, ce qui ne peut être gage de bonheur. Mais pour appuyer son propos, Socrate fait intervenir cette fois-ci un témoignage d'Homère, car si Polos et Calliclès n'entendaient pas donner raison à Socrate et ses arguments, il semble qu'ils aient plus de chance de concéder sa thèse si Homère lui-même la défend. Socrate fait alors allusion à un passage de *L'Odyssée*⁷⁶

75. Voir chapitre I. 1.1. Le dialogue entre Socrate et Polos.

76. Homère, *Odyssée*, XI, 576 sqq.

dans lequel Homère décrit les supplices sans fin subis dans l'Hadès par des rois et des princes : Tantale, Sisyphe ou encore Tityos. L'argument de Socrate, c'est qu'il s'agit bien de personnages ayant un certain pouvoir qui sont mentionnés par Homère comme ayant subi des tortures, cela illustre alors la thèse qu'il avait défendue auparavant.

1.3 Calliclès au centre de la fin du dialogue

A partir de [526a] jusqu'à la fin du dialogue, Socrate s'adresse directement à Calliclès puisqu'il l'apostrophe à plusieurs reprises afin de le contraindre à réagir. Cet élément peut donc nous amener à considérer, comme nous l'avons déjà défendu précédemment dans notre étude en nous appuyant sur des passages précis, que Socrate le juge encore curable et qu'il demeure une chance de guérir le mal qui réside dans son âme. Ainsi, Socrate interpelle son interlocuteur en tirant des conclusions du témoignage d'Homère qu'il vient de rapporter, montrant encore une fois que Socrate ne laisse pas ses interlocuteurs tirer eux-mêmes des leçons du mythe. D'après celui-ci, nous sommes forcés de constater que les hommes dont l'âme souffre du mal le plus grand sont ceux auxquels un grand pouvoir est conféré. Pourtant, Socrate ajoute tout de même [526a] :

Rien n'empêche après tout que, même parmi ceux-ci, il ne puisse se trouver d'honnêtes gens, et il est de toute justice de les en admirer davantage ; car il est difficile, Calliclès, et singulièrement méritoire de rester juste toute sa vie, quand on a toute liberté de mal faire.

Ce passage est important dans la mesure où Socrate soulève ici la possibilité, même si dans les faits cela est rare, de faire coïncider pouvoir et honnêteté, autrement dit, qu'un être tel qu'un roi, un prince ou dynaste, malgré tout le pouvoir qui se trouve en sa possession, puisse faire bon usage de celui-ci et agir de manière juste et vertueuse, ce dont il n'avait pas été question dans le discours argumenté. Socrate insiste alors sur la force d'esprit de ces individus qui auraient réussi à ne pas succomber aux désirs dictés par leur corps et seraient ainsi parvenus à demeurer justes toute leur vie durant. Il donne un exemple et mentionne Aristide, fils de Lysimaque⁷⁷. Cela fait écho à un passage de l'argumentation dans lequel Socrate et Calliclès ne parvenaient pas à tomber d'accord. En effet, nous avons indiqué que dans la conception de ce dernier, une vie réglée synonyme pour lui d'une vie sans plaisir ne pouvait

⁷⁷. Au sujet de ce personnage, voir cependant la précision de Jean-François Pradeau à la note 91 du *Gorgias* dans notre édition de référence (Les Belles Lettres).

pas rendre heureux, le bonheur consistant selon lui à satisfaire tous ses désirs, contre la thèse de Socrate énonçant que les gens réglés sont les plus heureux et les gens injustes les plus malheureux [493b-494b]. Or, comme Socrate vient de l'indiquer ici, ce sont les individus ayant le plus de pouvoir, c'est-à-dire ceux étant les plus à même de céder à leurs passions et de s'employer à satisfaire tous leurs désirs, même les plus mauvais, qui deviennent les plus méchants et se voient finalement condamnés à subir les pires supplices dans l'Hadès. Cela vient donc illustrer la thèse de Socrate et tenter d'indiquer à Calliclès que, contrairement à ce qu'il soutient, les gens injustes ayant le pouvoir de satisfaire tous leurs désirs ne sont définitivement pas les plus heureux. Par ailleurs, le mythe d'Er illustre également cela lorsqu'il raconte le sort tout particulier réservé aux tyrans [615d-e] :

Nous avons pu voir, en effet, entre autres spectacles terrifiants, celui-ci. Comme nous étions près de l'embouchure [de la droite terrestre] et sur le point de remonter à la surface, et que nous avions enduré tout le reste, soudain nous avons aperçu cet Ardiaios avec d'autres. Il s'agissait pour la plupart de tyrans, mais il y avait également quelques individus particuliers qui avaient été coupables de grandes fautes. Alors qu'ils s'apprêtaient à entreprendre la remontée, l'embouchure les bloqua : elle mugissait chaque fois que l'un de ces individus, dont la disposition au crime était incurable ou que n'avait pas suffisamment amendé le châtement qu'on leur avait infligé, amorçait la remontée.

Ainsi, dans ce mythe, les incurables, la plupart du temps des tyrans, se voient refuser la remontée et sont de nouveau châtiés dans le Tartare pour tous les actes injustes qu'ils ont commis. Tout comme dans le *Gorgias*, il est donc manifeste que les individus injustes ne pourront en aucun cas être les plus heureux.

Socrate poursuit en revenant sur le mythe qu'il a prononcé un peu plus tôt et en le précisant davantage tout en s'adressant à Calliclès. On constate alors qu'il s'éloigne encore une fois des considérations mythiques puisqu'il indique ici plutôt les considérations éthiques qu'il soulève. Socrate réitère ainsi le sort réservé aux différentes âmes : les mauvaises sont envoyées au Tartare immédiatement après que Rhadamante les a jugées, afin de subir la peine correspondante ; Socrate précise cependant qu'un signe distinctif leur est attribué indiquant si elles ont été jugées curables ou incurables⁷⁸ - tout comme dans le mythe d'Er les âmes coupables se voient inscrites dans leur dos les indications des crimes commis durant leur vie -

78. Cela confirme alors nos considérations antérieures sur la question de savoir pourquoi les incurables serviraient d'exemple aux curables. En effet, en vertu de ce qui vient d'être dit par Socrate, la nature curable ou non des âmes est déterminée avant même que celles-ci ne pénètrent dans l'Hadès. Ainsi, les âmes jugées curables n'ont pas besoin d'observer les supplices infligés aux autres pour s'améliorer, elles le feront par elles-mêmes étant donné que c'est ce qui a été évalué par le juge.

moyen de faire prendre conscience à Calliclès que son cas n'est pas désespéré et qu'il est encore temps de se racheter comme Socrate l'a déjà énoncé à plusieurs reprises. Ce dernier mentionne alors le cas des bonnes âmes [526c-d]:

Quelquefois, il voit une autre âme qu'il reconnaît comme ayant vécu sainement dans le commerce de la vérité, âme d'un simple citoyen, ou de toute autre, mais plus souvent, Calliclès, si je ne me trompe, âme d'un philosophe, qui ne s'est occupé que de son office propre et ne s'est pas dispersé dans une agitation stérile durant sa vie : il en admire la beauté et l'envoie aux îles des Bienheureux. Tel est aussi le rôle d'Eaque, qui juge, ainsi que Rhadamante, en tenant une baguette magique à la main. Quant à Minos, qui surveille ces jugements, il siège seul avec un sceptre d'or en main, comme nous l'apprend l'Ulysse d'Homère⁷⁹, qui dit l'avoir vu *Un sceptre d'or à la main, rendant la justice aux morts.*

Parmi ces âmes vertueuses, Socrate distingue celles de simples citoyens de celles des philosophes, dont il traite pour la première fois depuis le récit du mythe et sur lesquelles il insiste particulièrement. Ici, Socrate vient donc illustrer la vérité du choix de la vie philosophique au moyen du mythe qui fournit des images fortes et permet donc de présenter ce qui était articulé dans l'*elenchos*. En effet, s'il indique à Calliclès que ce sont les âmes des philosophes qui, le plus souvent (μάλιστα), sont envoyées aux îles des Bienheureux, et seulement parfois (Évίοτε) les âmes saines de simples citoyens, c'est pour l'amener lui-même à philosopher, ce à quoi il s'était employé lors de son discours argumenté mais qui n'avait pas porté ses fruits, Calliclès exprimant une vive réticence vis-à-vis de la philosophie. Dans ce passage, Socrate indique donc que le mythe permet de décrire combien le choix de la vie philosophique est le meilleur à faire. En outre, il use d'autres moyens que les arguments afin de persuader Calliclès de la vérité de ce type de vie : il se fonde une fois de plus sur la mythologie grecque par la référence aux trois juges, Eaque, Rhadamante et Minos, fils de Zeus, et donc sur Homère en citant un passage de l'*Odyssée* dans lequel Minos, doté du pouvoir de décision ultime sur le jugement des âmes, est décrit comme siégeant avec un sceptre d'or à la main, représentant l'autorité et la puissance qui lui ont été conférées. Il faut alors noter le détournement que Platon fait du mythe ici en faisant parler la mythologie de « philosophes », signifiant ainsi qu'il compte sur lui et ses tentatives d'explications par des interventions divines afin de persuader ses interlocuteurs de la vérité de la vie philosophique. Ainsi, on remarque que Socrate a beaucoup insisté ici sur la manière dont les juges rendent la justice après la mort, punissant les injustes et récompensant les justes, mais surtout, sur la

79. Homère, *Odyssée*, XI, 569.

nature de ces derniers, promettant à ces jugements d'être incontestables et infaillibles, ce qui a de quoi faire réfléchir, même pour un personnage aussi résistant que Calliclès.

Dans la suite et fin du dialogue [526d-527e], Socrate tire les dernières conclusions du mythe auprès de Calliclès et l'enjoint une dernière fois à mener le genre de vie qu'il a défendu tout au long de son discours. En effet, comme nous l'avions indiqué au chapitre II en nous référant à Charles H.Kahn⁸⁰, la réfutation des interlocuteurs de Socrate tourne en un examen critique de leur propre vie, cela étant davantage marqué dans la discussion entre Socrate et Calliclès, où il s'agit de faire un choix entre deux façons de vivre⁸¹. Or, cela est particulièrement manifeste dans cette fin de dialogue où la critique de Socrate porte à la fois sur les positions de Calliclès mais également sur l'homme lui-même. Ainsi, Socrate se place en adversaire dans un discours opérant une coupure nette entre son propre mode de vie et celui de Calliclès, opposition marquée par l'usage Ἐγὼ μὲν οὖν placé contre le vocatif ὦ Καλλίκλεις permettant d'interpeller son interlocuteur [526d]. A Socrate est associée une âme aussi saine que possible (ὕγιεστάτην τὴν ψυχὴν), une recherche de la vérité (τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσομαι), étant lui persuadé par ces récits (ὑπό τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι) contre un Calliclès les méprisant (Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν). Il faut d'ailleurs noter ici que c'est le terme λόγος qui est employé pour qualifier les récits quand il s'agit de Socrate alors que c'est μῦθος qui est employé pour Calliclès, indiquant quel crédit chacun attribue au récit, et reflétant aussi la double-nature de ce discours qui mélange sans cesse des considérations mythiques (avec la mention des différents dieux, le récit du jugement des âmes après la mort et la description des lieux tels que le Tartare ou l'Île des Bienheureux) et des considérations éthiques qui l'interprètent. Mais c'est dans le passage suivant que Socrate s'oppose plus particulièrement et frontalement à Calliclès [526e-527a] :

J'exhorte aussi tous les autres hommes, autant que je le puis, et je t'exhorte toi-même, Calliclès, contrairement aux conseils que tu me donnes, à suivre ce genre de vie, à rechercher le prix de ce combat, le plus beau qui soit sur la terre, et je te blâme de ce que tu seras incapable de te défendre quand viendra pour toi le temps de ce procès et de ce jugement dont je te parlais tout à l'heure ; je songe avec indignation que, lorsque tu comparaitras devant le fils d'Egine pour être jugé, lorsqu'il te tiendra sous sa main, tu resteras bouche bée et la tête perdue, pareil là-bas à ce que je serais moi-même ici, et qu'alors tu t'exposeras à te voir en pleine déchéance souffleté et couvert d'outrages de toutes sortes.

80. KAHN, Charles H, « Drama and Dialectic in Plato's Gorgias », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford : Clarendon, 1983, Vol. 2, p. 75-121.

81. *Gorgias*, 484c-486c.

Socrate effectue un renversement et reprend ici un des arguments qui avait été mobilisé plus tôt dans l'entretien lorsqu'il défendait la thèse d'après laquelle la mort n'a rien d'effrayant mais c'est l'injustice qu'il faut craindre [522b-523b]. En effet, Socrate soutenait que l'impossibilité à se défendre était préférable à l'injustice, même si cela devait le conduire à la mort ; tandis que Calliclès déplorait cette impossibilité considérant alors qu'il valait mieux commettre l'injustice plutôt que de la subir. Socrate livre alors une image ultime, au moyen du mythe, illustrant la pertinence de la thèse qu'il a défendue précédemment ; car si le jugement des âmes après la mort est infaillible, contrairement à ceux qui sont rendus ici-bas, le temps de la vie étant limité et celui de la mort infini, alors c'est sans aucune hésitation qu'il est préférable de se trouver en l'état d'être incapable de se défendre ici-bas plutôt que là bas, la condition de Socrate l'étant alors sur celle de Calliclès. Ainsi, cet argument que nous déduisons du mythe pourrait s'avérer bien plus déconcertant que tous les autres employés auparavant par Socrate et visant à persuader Calliclès, puisqu'il s'inscrit ici comme une preuve que la vie menée par Socrate est la meilleure, non seulement une fois arrivé dans les lieux *post-mortem* mais également pour le temps de la vie.

Si comme Socrate l'envisage, Calliclès refusait encore une fois d'être persuadé par le mythe et d'accorder toute crédibilité aux conséquences qui viennent d'être tirées, Socrate argue que c'est pourtant la meilleure et la plus certaine des conclusions que l'on puisse trouver, ses différents interlocuteurs étant incapables de démontrer qu'un autre genre de vie soit préférable à celui défendu à travers le mythe, et également par Socrate dans son discours argumenté. Par ailleurs, le mythe permet d'aboutir à une connaissance non pas au moyen des sens mais bien de la raison, comme Socrate semble l'indiquer ici [527c] (nous soulignons) : « Suis donc mes conseils et accompagne-moi du côté où tu trouveras le bonheur pendant la vie et après la mort, *comme la raison le démontre*⁸² ». Il ne s'agit donc pas d'une simple fable mais d'un discours visant, tout comme le discours rationnel, à la vérité, et ainsi capable de révéler quelle est la meilleure façon de vivre. La question qu'on pourrait se poser est alors la suivante : ce mythe a-t-il finalement de l'effet sur Calliclès ? Il nous est permis d'en douter, puisque les éléments mythiques préalablement mobilisés par Socrate avant le mythe final

82. Ἐμοὶ οὖν πειθόμενος ἀκολούθησον ἐνταῦθα, οἳ ἀφικόμενος εὐδαιμονήσεις καὶ ζῶν καὶ τελευτήσας, ὡς ὁ λόγος σημαίνει. Notons cependant qu'Alfred Croiset traduit ici « σημαίνει » par « démontrer », ce qui semble être une traduction un peu forte puisque *semainein* se traduit plutôt par « montrer » ou « donner un signe ». Néanmoins, cela ne contredit pas l'idée d'après laquelle c'est bien au moyen de la raison que le mythe permet d'aboutir à une connaissance, même si à la différence du raisonnement qui *démontre*, lui *montre*.

n'avaient pas eu d'effet sur lui, et parce que Socrate exprime lui-même dans cette fin de dialogue son doute quant au fait que Calliclès donne quelque crédibilité au mythe prononcé. Si Socrate a donc recours à un mythe plus complet et plus percutant dans l'espoir de convaincre un Calliclès encore curable à ses yeux, il est au moins certain que le but du récit est pour Platon de produire un effet sur le lecteur, après avoir illustré que Calliclès n'est pas l'exemple à suivre puisqu'il a choisi le mode de vie opposé à celui préconisé par Socrate et défendu au sein même du mythe. En effet, ce qui justifie d'ajouter le mythe aux arguments est que celui-ci donne à voir : il montre les âmes sans les corps, l'infailibilité des jugements par contraste à ceux rendus ici-bas, la destinée des âmes après la mort, les différents sorts qui leur sont réservés ainsi que les lieux dans lesquels elles demeurent. Pour cela, des citations de poètes, invocations des dieux et descriptions des lieux *post-mortem* sont mobilisés, offrant alors une vision frappante et tragique de la destinée des âmes mauvaises après la mort, à la fois aux interlocuteurs de Socrate, ce qui a pour effet de produire en eux une crainte quant à la destinée de leur âme et peut ainsi leur offrir une contrainte morale afin d'assurer qu'ils se conformeront aux règles et s'amélioreront pour le temps restant de la vie ; mais aussi aux interlocuteurs de Platon, c'est-à-dire aux lecteurs, qui peuvent purifier leur âme et se libérer de leur ignorance grâce au spectacle tragique donné par le récit.

Ainsi, le mythe du *Gorgias* vient relayer le logos qui n'avait pas permis de persuader les interlocuteurs de la nécessité de mener une vie juste en prenant pour sa part non pas la forme d'un discours rationnel mais celle d'une fiction poétique qui agit sur les affects au moyen d'images fortes et de références mythologiques. Il est une façon pour le philosophe de parvenir à ses fins, en offrant des témoignages en faveur du choix de la vie philosophique, par l'illustration, dans le mythe du *Gorgias*, de la séparation entre les justes et les injustes après la mort, mais surtout, et c'est ce qui constitue la particularité de ce mythe, par l'exposé de la nature spécifique des juges qui apparaît comme la garantie du bon rendu des jugements *post-mortem*.

2. Le mythe du *Phédon*

2.1 La géographie terrestre

Au discours argumenté de Socrate succède le mythe de la géographie terrestre dans un premier temps [108e-113c], puis de la destinée des âmes dans un second temps [113d-114c], suivis par les conclusions sur l'enseignement du mythe [114c-115a]. En outre, il nous faut

rappeler la remarque faite par Julia Annas dans son article⁸³, lorsqu'elle déclarait que le message délivré dans le *Phédon* était flou et le mythe confus. D'après elle, la manière dont Socrate introduit et conclut le mythe suggère que son rôle est le même que celui du *Gorgias*, ce qui est tout à fait surprenant étant donné que Simmias et Cébès ne semblent pas avoir besoin d'une leçon de morale comme Calliclès et Polos, indiquant quel risque ils courent en ne menant pas une vie de justice. On pourrait en effet se demander pourquoi Socrate a recours à un tel mythe auprès de Simmias et Cébès qui agissent pour leur part déjà selon la justice et n'ont pas besoin de la promesse d'une punition après la mort pour cela. L'enjeu est donc de déterminer si le rôle du mythe du *Phédon* est vraiment le même que celui du *Gorgias* et s'il livre un message similaire à des interlocuteurs pourtant si différents.

Après avoir indiqué que les âmes vertueuses s'installent durablement dans un lieu convenable, ajoutant que la Terre contient un nombre important de ces lieux merveilleux et qu'elle n'est pas, comme nous pourrions le croire, telle qu'elle nous apparaît, Socrate précise ses dires à la demande de Simmias et entreprend un récit sur la géographie terrestre. Il effectue alors une analogie entre les deux terres : celle que nous, les hommes, habitons, et la Terre qui [110a] « véritablement est Terre ». Il insiste cependant pour dire que ce qu'il s'apprête à avancer et décrire au sujet de la Terre et de ses différents lieux est de l'ordre d'une conviction personnelle, étant incapable d'en prouver la vérité. Mais nous devons déjà nous demander si ce passage sur la géographie terrestre est véritablement un mythe, car si le discours que Socrate se prépare à tenir n'est pas une démonstration, comme il l'indique lui-même [108d], cela n'implique pas pour autant qu'il soit un mythe. Le passage sur la géographie terrestre se divise en deux parties : tout d'abord, celle sur la Terre dans son ensemble avec l'analogie des deux terres [108e-111c] puis celle sur l'intérieur du corps de la Terre [111c-113c]. Or c'est seulement à partir de la deuxième moitié de la première partie que nous nous installons plus clairement dans le domaine du mythe, c'est-à-dire avant le discours sur la Terre véritable, puisque Socrate déclare lui-même [110b] : « Car – et en supposant par conséquent que le récit d'un mythe présente quelque valeur – cela vaut la peine, Simmias, d'entendre ce que sont les réalités qui se trouvent à la surface de la Terre, sous le ciel ». Ici c'est « μῦθον λέγειν καλόν » qui est employé (dire un beau récit), signifiant alors la nature du discours qui va suivre. Ainsi, si Socrate entreprend cette précision, c'est bien que nous n'étions pas véritablement dans un mythe jusque là. En effet, le début du passage n'est pas un récit

83. ANNAS, Julia, « Plato's Myths of Judgement », *Phronesis*, Vol. 27, No. 2 (1982), p. 119-143.

fabuleux et il fait référence à des lieux géographiques dont l'existence est avérée : le fleuve Phage, les colonnes d'Hercule ou encore la Méditerranée, contrairement à la suite du récit qui porte sur la « Terre véritable ». Par conséquent, le passage sur la géographie terrestre semble davantage être une allégorie des différents niveaux de réalité qu'un véritable mythe.

Ainsi, Socrate engage son discours par un passage que nous pourrions qualifier de scientifique en raison du sujet abordé[108e-109a] :

Tout d'abord, : si la Terre est au centre du ciel, et si elle est ronde, elle n'a besoin, pour ne pas tomber, ni d'air ni d'aucune résistance de ce genre. Mais le fait que le ciel soit semblable à lui-même dans toutes les directions indifféremment ainsi que l'état d'équilibre de la Terre sont deux conditions suffisantes pour la maintenir en place. Car si une chose bien équilibrée est placée au centre d'un milieu en tous points semblable à lui-même, il n'y a aucune raison pour qu'elle penche plus ou moins d'un côté ; en raison de ces similitudes, elle ne peut que rester en place sans subir d'inclinaison. Voilà donc, en premier lieu, ce dont je suis convaincu⁸⁴.

On note ici l'utilisation de connecteurs logiques, εἰ (si), ἀλλὰ (mais), γὰρ (en effet), exprimant la condition, l'opposition ou la justification, qui participent ainsi à rendre ce passage singulier. En effet, ce dernier ne semble pas tant différent du discours argumenté tenu par Socrate auparavant, puisqu'il est conforme aux procédés de la démonstration et semble établir une conclusion logique. De plus, tout comme quand Socrate déroulait son raisonnement auprès de ses interlocuteurs, Simmias réagit à ses dires ici et affirme son accord, comme s'il avait été une fois de plus convaincu par les arguments. Pourtant, dans le passage sur l'autobiographie de Socrate [95e-102a], ce dernier exprimait une forme de méfiance vis-à-vis de ce type de thèses physico-cosmologiques qu'il opposait alors au discours logique. En effet, Socrate déclare que la méthode offerte par la « physique » ne parvient pas à connaître les véritables causes. Il oppose alors deux manières de procéder : la voie des raisonnements qui permet de saisir les êtres réels, contre l'usage des sens pour examiner les choses qui n'atteint finalement pas les choses existantes. La cause qui puisse permettre de rendre vraiment intelligible ne se trouve donc pas selon Socrate du côté des sciences de la nature mais de celui des raisonnements. Or, si Socrate met ici en avant une thèse physico-cosmologique, après avoir pourtant fait part de sa méfiance, c'est parce qu'elle a un rôle particulier : elle introduit l'exposé sur la géographie terrestre qui va elle-même permettre d'apaiser l'angoisse du devenir

84. « εἰ ἔστιν ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ περιφερῆς οὐσα, μηδὲν αὐτῇ δεῖν μήτε ἀέρος πρὸς τὸ μὴ πεσεῖν μήτε ἄλλης ἀνάγκης μηδεμιάς τοιαύτης, ἀλλὰ ἰκανὴν εἶναι αὐτὴν ἴσχειν τὴν ὁμοιότητα τοῦ οὐρανοῦ αὐτοῦ ἑαυτῷ πάντῃ καὶ τῆς γῆς αὐτῆς τὴν ἰσορροπίαν· ἰσόρροπον γὰρ πρᾶγμα ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ τεθὲν οὐχ ἕξει μᾶλλον οὐδ' ἦττον οὐδαμῶσε κλιθῆναι, ὁμοίως δ' ἔχον ἀκλινὲς μενεῖ. πρῶτον μὲν τοῖνυν, ἢ δ' ὅς, τοῦτο πέπεισμαι. »

de l'âme qui avait été exprimée par Simmias et Cébès, et ainsi pouvoir répondre à la question de savoir si l'âme peut exister hors du corps et ne pas être détruite en même temps que lui.

Socrate poursuit alors son exposé et indique que nous n'habitons qu'un petit espace de la Terre comparé à sa grandeur, à savoir [109b] « dans la région qui s'étend du fleuve Phase jusqu'aux colonnes d'Hercule ». La Terre se situe selon lui dans la partie pure du ciel et nous en habitons les creux, croyant habiter à la surface. Socrate entreprend alors une analogie entre les êtres vivant en mer et les hommes vivant dans les creux de la Terre. Il indique que les hommes-poissons croient habiter à la surface de l'eau car ils prennent cette surface pour un ciel en voyant le soleil et les astres à travers l'eau [109c], de la même manière que nous les hommes croyons habiter à la surface de la Terre tandis que nous n'en habitons que les creux ; tout comme eux prennent la surface de l'eau pour le ciel, c'est l'air que les hommes appellent ainsi. Socrate ajoute alors [109e] : « nous sommes pareils : le poids de notre faiblesse et de notre paresse nous rend incapables de traverser l'air jusqu'au bout », la solution pour se délivrer de cette faiblesse étant alors de lever la tête afin de *voir* les réalités de la Terre véritable. C'est d'ailleurs également le cas dans l'allégorie de la caverne⁸⁵ : pour ces hommes contraints de demeurer dans la caverne depuis l'enfance, tournant le dos à l'entrée et ne pouvant voir que leurs ombres et celles d'objets qui sont projetées en face d'eux grâce au feu allumé dans leur dos, une sortie de la caverne est nécessaire afin qu'ils « lèvent la tête » et puissent enfin voir la réalité des choses. Ainsi, cela pose la question des conditions pour accéder à une connaissance, et ce qui semble faire obstacle ici à une connaissance de la réalité, à savoir que nous n'habitons pas à la surface de la Terre comme nous en avons l'impression, ni les poissons à la surface de l'eau, est notre faiblesse et le fait de n'avoir pas *vu*, puisque Socrate affirme que [109e] : « Si l'un de nous parvenait jusqu'aux cimes de l'air (...) alors, de même que les poissons d'ici voient les choses d'ici-bas en levant la tête hors de la mer, il pourrait *voir*, en levant la tête, les choses de là-bas ». Or, cette idée fait écho à la thèse que nous défendions au chapitre précédent (et que nous avons déjà ré-évoqué dans notre dernière sous-partie sur le *Gorgias*) lorsque nous affirmions que le mythe donne à voir. Nous avons mentionné une formule de Hans Blumenberg arguant que la compréhension du monde par les Grecs s'orientait sur l'acte de voir⁸⁶. Ainsi, ce passage semble également valider cela, et si notre faiblesse – notre impuissance à résister aux passions et à nous maîtriser – fait obstacle à ce que nous voyions la réalité des choses, Socrate tente de la compenser en *donnant à voir*

85. PLATON, *République*, Livre VII, 515a-518b.

86. Voir chapitre II. 2.2 Le mythe donne à voir.

au moyen du mythe.

Il distingue alors la Terre d'ici-bas, inférieure, où nous habitons une sorte de creux, et la Terre véritable, supérieure, qui est face au ciel véritable, et établit une hiérarchie tripartite des différents lieux de la Terre avec la mer, les creux de la Terre et la Terre véritable. Tout d'abord, la mer [110a] est décrite de manière très péjorative puisque rien n'y a une forme accomplie et tout y est corrompu selon Socrate, indiquant que dans ce lieu « rien ne pousse qui mérite qu'on en parle », contrairement à la Terre véritable où [110d] « tout ce qui pousse pousse en proportion ». Il propose alors de décrire cette Terre et se pose ici comme un homme-oiseau, capable de voir les choses de là-bas en levant la tête, puisqu'il indique [110b] : « voici comment on la verrait, cette Terre, si on la regardait d'en haut ». Un exposé bien plus complet [110b-111b] est alors réservé à cette Terre « aux couleurs nettement tranchées, dont les couleurs d'ici – celles qu'utilisent les peintres – sont comme une imitation », insistant alors sur la supériorité de ce lieu sur le nôtre qui le prend pour modèle ; « d'une beauté extraordinaire » où les pierres qui s'y trouvent sont pures quand celles de la mer n'étaient que rongées par le sel. On y vit mieux et plus longtemps et tout ce qui y est présent est excessivement harmonieux et beau. Les hommes de là-bas habitent soit à l'intérieur des terres, soit au bord de l'air, ou enfin sur des îles baignées par l'air ; et il faut noter la supériorité de leur sensations et de leurs pensées sur les nôtres, puisque contrairement à nous, ils ne prennent pas leurs illusions pour la réalité et perçoivent les astres tels qu'ils sont, étant également capables d'intercepter les messages envoyés par des dieux qui vivent parmi eux.

Par ailleurs, on constate tout au long de cet exposé une opposition entre le haut et le bas, la Terre véritable et la mer, l'Île des Bienheureux et le Tartare⁸⁷, illustrant que plus nous montons, plus les choses sont pures et belles et inversement. Il faut également noter cette remarque de Monique Dixsaut⁸⁸ indiquant la possibilité d'interpréter ontologiquement cette hiérarchie tripartite ; elle déclare en effet que ceux qui vivent au milieu de la mer voient seulement des reflets altérés (du soleil et des astres à la surface de l'eau) qui n'ont pas de rapport avec les Formes, et ceux qui vivent dans les creux de la Terre voient pour leur part des images déformées mais qui proviennent des Formes, soulevant ainsi la possibilité d'une remontée et d'une connaissance de la réalité (à savoir qu'ils se trouvent au milieu et que ce

87. Il faut noter aussi que dans le mythe d'Er, la route permettant de se rendre dans l'Hadès descend tandis que celle vers le Ciel monte, l'opposition haut/bas justifiant alors celle entre les âmes justes et les âmes injustes, qu'il est pertinent de mentionner ici.

88. *Phédon*, note 346.

qu'ils considèrent être le ciel n'est en fait pas le ciel véritable) s'ils lèvent la tête. On observe donc qu'au bas est attachée l'ignorance et au haut la connaissance, le milieu, c'est-à-dire les creux de la Terre, étant alors un intermédiaire. Ainsi, plus nous nous situons en bas, moins nous sommes disposés à aboutir à une connaissance : l'être vivant au milieu de la mer doit déjà voir qu'il n'habite en réalité pas à la surface de l'eau et que celle-ci n'est pas le ciel ; s'il y parvient, il doit alors encore comprendre que le ciel véritable n'est pas non plus celui que nous prenons nous comme tel, c'est-à-dire l'air. Tandis que pour ceux habitant les creux de la Terre, la première étape n'a pas lieu d'être, ces derniers sachant déjà que la surface de l'eau n'est pas le ciel, le chemin vers la connaissance étant alors moins long. Par conséquent, Socrate illustre ici par une image un point déjà soulevé dans le dialogue lorsqu'il indiquait que le corps constitue un obstacle à la connaissance et nous rend incapable de discerner le vrai⁸⁹ ; il est alors nécessaire de se détacher de lui, c'est-à-dire de s'élever vers les demeures les plus pures.

Après avoir décrit la Terre dans son ensemble et montré la supériorité de la Terre véritable sur la nôtre, Socrate passe ensuite à un discours traitant de l'intérieur du corps de la Terre [111c-113c], qui reste invisible à la plupart des hommes comme le lieu supérieur dont il vient de nous livrer un examen. Il entreprend alors une description des différents creux et cours d'eau souterrains que l'on peut observer, à partir des quatre fleuves de l'*Odyssée*⁹⁰. Ces références à Homère nous installent donc beaucoup plus clairement dans le mythe et s'inscrivent dans une tentative d'explication du devenir de l'âme et de description des lieux vers lesquels elle cheminera une fois séparée du corps, afin de montrer qu'elle peut exister indépendamment de lui et voyager seule et ainsi apaiser les craintes de Simmias et Cébès. Socrate distingue les différentes formes de creux et insiste alors sur un gouffre en particulier qui s'avère être le plus profond : le Tartare. Il s'appuie encore une fois sur Homère qui indiquait en parlant de ce fleuve : « Fort loin, là où sous la terre se trouve le gouffre le plus profond⁹¹ », et sur d'autres poètes dont il affirme qu'ils auraient également nommé ce gouffre le plus profond ainsi, ce qui donne alors du crédit à son récit. Ce fleuve traverse toute la Terre et [112a] « c'est vers lui que convergent tous les fleuves, et c'est de lui qu'ensuite ils resurgissent » car « la masse de leurs eaux n'y trouve ni fond ni point d'appui ». En effet, le Tartare alimente tous les courants et les fleuves, l'eau y monte et descend sans cesse sans jamais dépasser le centre de la Terre, son mouvement étant alors comparé par Socrate à celui

89. Voir chapitre I. 2.2. De l'impossibilité d'une connaissance en cette vie.

90. Homère, *Odyssée*, X, 513.

91. Homère, *Iliade*, VIII, 14 et 481.

de l'air dans la respiration [112b] où, comme l'eau dans le Tartare, le souffle ne cesse d'aller et de venir. Socrate énonce ensuite les quatre fleuves les plus importants parmi tous ces courants et livre une description de leurs relations [112e-113c]. On remarque alors que les fleuves s'opposent deux à deux : l'Océan, fleuve le plus long, extérieur et terrestre qui entreprend un parcours circulaire, s'oppose à l'Achéron, le plus intérieur et sous-terrain ; leurs eaux coulent en sens inverse chacun d'un côté du lac Achérousius (centre des Enfers où se retrouvent les âmes des morts et y demeurent le temps nécessaire) et se jettent de chaque côté du Tartare. Puis, suivant tous deux un parcours circulaire, le Styx, aussi appelé Cocyte de manière poétique, fleuve de glace, s'oppose au Pyriphlégéthon, fleuve de feu situé à mi-chemin entre les deux premiers ; là non plus leurs eaux ne se mélangent jamais mais coulent dans le sens inverse pour se retrouver face à face, chacun d'un côté du lac Achérousius, et se jeter respectivement dans le Tartare, chacun à l'opposé de l'autre⁹². Aussi, Socrate indique que les âmes demeurent au lac Achérousius un temps voulu [113a] « pour être renvoyées de nouveau vers de nouvelles naissances, sous la forme d'être vivants ». Ce point est donc très important dans la mesure où il évoque ici la possibilité de la réincarnation, les âmes pouvant être réincorporées à nouveau après la mort. Or Socrate indiquait dans l'introduction du mythe [108a] :

L'âme qui est bien ordonnée est sensée se laisser guider, et elle n'ignore pas la signification de ce qui lui advient à ce moment. Celle au contraire dont les appétits ont le corps pour objet – puisque, comme je l'ai dit auparavant, elle a pendant longtemps été remplie de passion pour ce corps et pour le lieu visible, - celle-là commence par beaucoup résister et beaucoup souffrir ; quand elle s'en va, c'est entraînée de force et à grand-peine par le démon qui lui a été assigné.

Ainsi, si les bonnes âmes parviennent facilement à se séparer du corps à leur mort, et à l'inverse les mauvaises difficilement, la réincarnation ne peut donc être qu'une punition, et Socrate anticipe déjà ici le mythe du jugement des âmes en énonçant un des sorts pouvant être réservés aux âmes des morts, sur lesquels nous reviendrons.

En somme, cet exposé de la géographie terrestre est une particularité du *Phédon* ; en effet, si Socrate insiste particulièrement sur la nature des lieux infernaux ici, ce n'est le cas ni dans le *Gorgias* ni dans le mythe d'Er de la *République*. En outre, il est vraisemblable de croire que le mythe est adapté en fonction des interlocuteurs devant lesquels celui qui le

92. Comme l'indique Monique Dixsaut dans l'introduction de notre traduction de référence du *Phédon*, Platon, comme Homère et Hésiode, distingue quatre fleuves souterrains ; cependant, il fait de l'Océan un fleuve infernal tandis qu'il entourait la Terre et était à l'origine de toute vie chez Homère.

raconte se trouve ; la question étant alors de savoir dans quelle mesure ce récit de la géographie terrestre est nécessaire auprès de Simmias et Cébès, et quel effet singulier il est censé produire chez eux. Pour quelle raison Socrate s'emploie-t-il à faire un tel exposé ? Serait-ce pour anticiper le mythe du jugement des âmes ? Puisque les différents lieux de la Terre y sont décrits de manière détaillée, on pourrait penser que ce récit, apparaissant comme un véritable fait scientifique en raison de sa précision et de sa forme même, permettra de rendre le récit du jugement des âmes plus percutant, nous ayant donné au préalable une image détaillée des lieux qu'il fera lui-même intervenir, mais surtout une image de l'invisible (les lieux supérieurs et souterrains), ce qui semble faire sens si ce qui manquait à Simmias et Cébès était, non pas des arguments convaincants, mais des preuves et une vision. Pourtant, ces derniers n'ont pas besoin de voir les châtiments réservés aux âmes mauvaises afin de s'améliorer eux-mêmes et donc d'en avoir une description aussi détaillée ; de plus, la fonction de ce récit, comprise simplement comme une anticipation du mythe du jugement des âmes, semble faible pour un passage aussi long du *Phédon* [108e-113c] (trois fois plus long que le récit du jugement en tant que tel). En effet, on aurait du mal à croire qu'un tel récit soit employé dans l'unique but de poser le décor du mythe qui va suivre. Si l'exposé sur la géographie terrestre se voit attribuer une place aussi importante dans le récit, et qu'elle est une spécificité du *Phédon*, ce n'est pas un hasard, mais bien parce qu'il peut apporter à Simmias et Cébès ce qui leur manquait. Cette géographie associe différents niveaux de connaissance et de sagesse à des lieux différents – la mer, les creux de la Terre, l'air – qui représentent différents niveaux de réalité ; elle permet alors de lier épistémologie et ontologie : chaque niveau de sagesse a son propre niveau de réalité et réciproquement, indiquant qu'il faut passer d'un domaine de réalité à un autre si l'on veut progresser en terme de connaissance (plus nous montons, plus nous serons savants, l'homme vivant sur la Terre véritable étant alors beaucoup plus sage que l'homme-poisson). L'exposé de la géographie terrestre n'est donc pas une simple introduction au mythe du jugement des âmes après la mort mais elle a un autre statut : elle va pouvoir permettre d'apaiser l'angoisse concernant le devenir de l'âme en décrivant de manière précise les lieux dans lesquels celle-ci voyagera, guidée par son démon. En effet, si Socrate affirme que [106e] : « quand la mort approche l'homme, c'est vraisemblablement ce qu'il y a de mortel en lui qui meurt, mais ce qu'il y a d'immortel s'éloigne et s'en va, intact et sans corruption, après avoir cédé la place à la mort », indiquant alors que l'âme change de lieu à la mort de corps, encore faut-il admettre l'existence d'un autre lieu. Or, c'est ce que le récit de la

géographie terrestre permet d'apporter en décrivant le voyage de l'âme vers l'Hadès ou le passage du lieu sensible au lieu intelligible.

2.2 Le jugement des âmes après la mort

Tout d'abord, Socrate, dans son introduction du mythe [107c-108d], commence par rappeler que [107d] : « lorsqu'elle se rend dans l'Hadès, l'âme n'emporte rien d'autre avec elle que sa culture et ses goûts, qui sont, d'après ce qu'on raconte, ce qui sert ou ce qui nuit le plus à un mort dès le tout début du voyage qui le conduit là-bas. » Ainsi, cela fait écho au *Gorgias* [524c-d] où Socrate indiquait que l'âme, en arrivant dans les lieux *post-mortem*, demeure dans l'état semblable à celui dont elle était durant la vie, étant donc jugée indépendamment du corps. En effet, c'est cela qui permet aux jugements d'être infaillibles, l'âme étant jugée pour ce qu'elle est sans que le corps et le passé de l'individu fassent obstacle à un bon-rendu du jugement, cette nature propre de l'âme étant déterminante pour la décision finale. Par ailleurs, Socrate fait déjà allusion au mythe du jugement des âmes dans cette introduction, indiquant que chaque âme, une fois morte, est guidée par son démon⁹³ [107d] : « vers un lieu où ont été rassemblés ceux qui doivent, une fois jugés, s'acheminer vers l'Hadès », lieu qui fait écho à la prairie dans le *Gorgias* [524a] où toutes les âmes sont jugées avant d'être acheminées vers les lieux qui leur sont attribués en fonction de la sentence. Socrate mentionne alors le *Téléphe* d'Eschyle, et Platon fait figurer ici la seule citation qui nous reste de cette tragédie [108a] : « simple, dit-il en effet est la route qui emporte vers l'Hadès ». Il s'oppose à cette idée en arguant que nous n'aurions nul besoin de guide pour nous y conduire si la route était simple et unique, il est donc nécessaire que celle-ci soit constituée de « bifurcations et de circuits en grand nombre », les rites religieux rendant acte de cela d'après lui. Si on constate ici une prise de distance du mythe platonicien à l'égard d'une autre version du mythe de l'Hadès, c'est parce qu'encore une fois le mythe est adapté en fonction des circonstances et des interlocuteurs. Simmias et Cébès avaient exprimé leur angoisse quant au degré de facilité pour l'âme à quitter le corps (Cébès craignait qu'elle ne soit détruite en même temps que lui) et ainsi à « voyager » avant d'être jugée. Or, si Platon introduit l'idée que la route vers l'Hadès n'est pas simple, c'est pour pouvoir insister sur la présence d'un démon guidant les âmes des défunts. Ainsi, cet élément ne peut que rassurer les interlocuteurs de Socrate quant au degré de facilité pour

93. Dans le mythe d'Er, il est annoncé aux âmes des morts [617e] : « Ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort, mais c'est vous qui choisirez un démon ».

l'âme à se diriger vers les lieux convenables : que la route soit simple ne semble pas suffisant, puisque n'ayant pas la connaissance de celle-ci, un doute subsiste quand à notre capacité à parvenir dans les bons lieux ; tandis que si le démon est là pour nous guider, ce dernier possédant le savoir nécessaire afin de nous y conduire, nul doute ne subsiste. Par ailleurs, le mythe du jugement des âmes dans le *Phédon* et le mythe d'Er dans la *République* mettent effectivement en avant l'existence de routes multiples. En effet, dans la *République*⁹⁴, Er décrit la présence de deux ouvertures dans la terre et de deux autres dans le ciel, avec des juges siégeant dans l'espace intermédiaire. Il indique [614c] :

Ceux-ci [les juges], quand ils avaient prononcé leur jugement, ordonnaient aux justes de prendre le chemin qui vers la droite montait pour entrer au ciel, leur ayant attaché sur le devant des indications concernant l'objet de leur jugement. Aux injustes, ils ordonnaient de prendre le chemin qui vers la gauche va vers la région inférieure, et ceux-là avaient dans le dos des indications concernant tout ce qu'ils avaient fait.

Dans le *Gorgias* [524a] aussi deux routes sont mentionnées : l'une mène vers les Îles des Bienheureux et l'autre vers le Tartare. De plus, la question des juges et du jugement est traitée de manière beaucoup plus succincte dans le *Phédon*, par rapport au *Gorgias* où cela était examiné avec précision, par la distinction entre les jugements d'ici et de là-bas. S'il en est ainsi c'est sans doute parce que cette question appuyant l'infailibilité des jugements *post-mortem* qui pouvait faire naître une crainte chez les interlocuteurs de Socrate et les amener à s'améliorer, est traitée afin de produire des effets qui n'ont pas besoin d'être produits chez les interlocuteurs du *Phédon*. En effet, Simmias et Cébès n'ont pas besoin qu'on leur fournisse une contrainte morale afin qu'ils conforment leur conduite aux règles et aux lois de la cité, puisqu'ils travaillent déjà à purifier leur âme grâce à la philosophie.

Mais c'est à la suite du discours de Socrate sur la géographie terrestre que le mythe du jugement des âmes est traité plus précisément [113d-114c]. Ainsi, Socrate débute en indiquant que les âmes des morts sont jugées dans le lieu vers lequel elles ont été guidées par leur propre démon. La description préalable des différents lieux à l'intérieur de la Terre et des lieux supérieurs permet donc de mieux visualiser ce qui s'apprête à être dit, étant donné que Socrate va mentionner à nouveau ces différents lieux. Il déclare que toutes les âmes sans exception sont jugées, aussi bien les bonnes que les mauvaises, le jugement étant alors inévitable, contrairement à ici-bas où les injustes peuvent y échapper. Socrate entreprend alors une

94. PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002. Livre X. 614c.

distinction entre les différentes âmes selon leur nature et indique pour chacune d'entre elles le sort qui leur est réservé. Les âmes de la plupart des hommes, c'est-à-dire celles ayant mené une vie dans la moyenne, ni particulièrement bonnes ni mauvaises, arrivent au lac Achérousius par barque et y restent plus ou moins longtemps, afin d'être purifiées par les châtiments nécessaires en fonction des injustices commises et récompensées à la hauteur des bonnes actions accomplies durant la vie. On remarque donc que le système de récompenses et de punitions qui était présent dans le mythe du *Gorgias* est également présent ici. Les âmes jugées incurables sont pour leur part jetées au Tartare pour l'éternité, comme c'est le cas dans le *Gorgias* [525c], mais également dans le mythe d'Er dans un passage que nous avons déjà mentionné [615e]. Ainsi, dans chacun des trois mythes, Socrate énonce le même sort pour les âmes incurables : celui de demeurer pour l'éternité dans le Tartare où elles y subissent les châtiments suprêmes, avec dans le mythe d'Er l'ajout du mugissement à l'œuvre lors de la remontée. Cela révèle alors comment le mythe est employé afin de défendre la manière de vivre soutenue par Socrate, celle guidée par la justice et la vertu et condamnant les actes immoraux et injustes. Si ces actes ne sont pas condamnés pendant le temps de la vie, ils le seront alors inévitablement à la mort.

Socrate divise ensuite la catégorie des âmes curables en deux : elles sont toutes jetées au Tartare, mais une fois qu'elles ont subi les châtiments correspondants, celles ayant commis un meurtre sont rejetées au fil du Cocyte, fleuve de glace, tandis que celles ayant commis des actes de violence envers leurs parents le sont au fil du Pyriphlégéthon, fleuve de feu. Ces âmes curables arrivent finalement au lac Achérousius (où sont rassemblées les âmes ayant mené une vie moyenne), où leur sort est alors entre les mains des victimes⁹⁵, qu'ils doivent persuader afin qu'elles les laissent sortir du fleuve dont ils viennent pour les rejoindre au lac Achérousius ; si elles échouent, elles retournent là d'où elles viennent pour subir une fois de plus les châtiments jusqu'à ce qu'elles parviennent enfin à convaincre leurs victimes. Enfin, les âmes restantes sont elles aussi divisées en deux catégories : les âmes pieuses et celles des philosophes. Toutes sont délivrées des lieux souterrains contrairement aux autres âmes, et siègent à la surface de la Terre, décrite par Socrate dans son récit alléchant sur la géographie terrestre. Parmi elles, les âmes des philosophes sont décrites comme recevant le meilleur sort

95. On suppose ainsi que les victimes sont les âmes jugées moyennes demeurant dans le lac Achérousius ; il n'est pas possible en effet qu'il s'agisse des âmes incurables puisque ces dernières subissent des châtiments dans le Tartare pour l'éternité, ni des bonnes âmes qui siègent à la surface de la Terre et non plus dans les lieux souterrains.

puisqu'elles sont amenées à vivre délivrées de leur corps dans les plus belles demeures, si belles « qu'il n'est pas très facile de [les] décrire » [114c]. Par conséquent, on constate que comme dans le *Gorgias*, les âmes coupables se divisent en deux avec d'un côté les incurables et de l'autre les curables, qui se subdivisent elles-mêmes en fonction du crime qu'elles ont commis, ce qui est cette fois-ci une particularité du mythe du *Phédon* ; parmi les bonnes âmes on distingue les âmes pieuses de celles des philosophes, distinction qui était également présente dans le *Gorgias* où Socrate mentionnait les âmes des simples citoyens et celle des philosophes. Dans les deux cas, ce sont les âmes de ces derniers qui reçoivent le meilleur sort. De cette façon, le mythe, par le récit du lot réservé aux différentes âmes appelle donc à une bonne conduite, mais il est nuancé afin de limiter l'angoisse face à la mort et de permettre le repentir. Par ailleurs, si l'on peut penser que le récit de la géographie terrestre permet d'apaiser l'angoisse du devenir de l'âme en décrivant les différents lieux où elle pourra être accueillie après la mort, on constate finalement que seulement trois fleuves mentionnés par Socrate répartissent ici les âmes des morts : l'Achéron, le Cocyte et le Pyriphlégéthon, menant au lac Achérousius, l'Océan n'étant alors pas cité.

2.3 Conclusions

Le dialogue se clôt sur les conclusions de Socrate suite au récit du mythe [114c-115a] puis sur la mort de ce dernier [115a-118a]. Après avoir livré ce récit sur le jugement des âmes, Socrate indique [114c] « c'est exactement pour ces raisons (celles que je viens d'exposer) qu'il faut tout mettre en œuvre pour, en cette vie, participer à l'excellence et à la pensée : le prix à remporter est beau et l'espérance est noble ». Ainsi, il semble que la promesse d'une récompense soit nécessaire afin que les moins savants acceptent enfin de vivre vertueusement, sans quoi ils n'y verraient aucun intérêt : cela doit en valoir la peine. Cependant, Socrate ne prône pas ici l'exercice d'une vertu intéressée, qui ne serait pas une vraie vertu ; il a déjà affirmé auparavant qu'il ne s'agit pas de paraître bon mais de l'être réellement. Par ailleurs, ce système de récompenses et de punitions évoqué dans le mythe ne semble être qu'un moyen pour arriver à une fin : il permet aux âmes coupables de se remettre en question et de consentir à mener une vie juste par peur du châtement et par intérêt pour la récompense, sans quoi elles n'y auraient peut-être jamais consenties, afin d'agir finalement vertueusement de manière désintéressée, le prix promis initialement étant à l'origine de cette vertu finale. Ce qui

semble étonnant, c'est que Socrate ait recours à un tel mythe auprès de Simmias et de Cébès qui sont pour leur part déjà savants et vertueux et qui n'ont pas besoin qu'on les enjoigne à agir vertueusement. En effet, on peut tout à fait comprendre la présence de ce système de punitions et de récompenses dans le *Gorgias*, étant donné la résistance exprimée tout au long du dialogue par Polos et encore davantage par Calliclès. Mais pourquoi Socrate insiste-t-il ici sur la nature des lieux infernaux si ses interlocuteurs n'ont pas du tout le profil de ceux qui y seront envoyés ? La place importante du récit sur la géographie terrestre qui représente de manière imagée une métaphysique fait sens dans la mesure où, comme nous l'avons déjà expliqué, c'est bien de cela dont Simmias et Cébès ont besoin. Et c'est d'ailleurs pourquoi le passage sur cette géographie est beaucoup plus développé que celui du mythe du jugement des âmes après la mort. Ainsi, si ce mythe est présent, mais moins développé que dans le *Gorgias*, c'est parce que Simmias et Cébès n'ont pas besoin d'une promesse de châtement pour les mauvaises actions commises. Par ailleurs, ce mythe du jugement peut tout de même les rassurer quant au fait que, contrairement aux jugements rendus ici-bas, les jugements *post-mortem* sont infaillibles : ils seront donc jugés pour ce qu'ils sont vraiment, indépendamment du corps, indiquant que le choix de vie qu'ils ont fait en vaut la peine. En outre, Socrate précise à ses interlocuteurs que [114a] :

Certes, prétendre à toute force qu'il en va exactement comme je viens de le dire, cela ne convient pas à un homme qui a quelque intelligence. Mais qu'il en aille ainsi, ou à peu près ainsi, de nos âmes et de leurs séjours – si du moins l'âme est vraiment immortelle – voilà au contraire, me semble-t-il, ce qu'il convient de soutenir, voilà le risque que doit courir celui qui croit qu'il en est ainsi. Car c'est un risque qui vaut la peine d'être couru.

Ainsi, Socrate confirme ici ce qu'il avait déjà évoqué plus tôt lorsqu'il disait que son récit sur la géographie de la terre était de l'ordre de la conviction personnelle, étant donné que l'on ne pouvait avoir de preuves de la vérité à ce sujet. En effet, le jugement des âmes et les lieux souterrains et supérieurs de la Terre, ne peuvent que faire l'objet d'un récit poétique, permettant de décrire ce qui ne nous est pas accessible, et non d'un raisonnement logique, qui porte pour sa part sur l'intelligible. Le mythe de Socrate permet alors de relayer la raison et de faire voir ces réalités qui échappent à notre esprit lorsque celui-ci n'est pas entraîné. En somme, puisque le mythe est d'une nature différente du discours argumenté, il est tout naturel que Socrate précise ici à ses interlocuteurs qu'il ne faut pas croire en lui aveuglément et naïvement, en raison de sa nature invérifiable, car cela serait indigne d'un homme qui fait bon

usage de sa raison. Il s'agit alors de croire qu'il en va seulement à peu près ainsi, car si nous ne pouvons en être totalement certain, nous n'avons rien à y perdre. C'est donc un véritable pari que nous devons faire, duquel nous ne pouvons que ressortir gagnant : si on agit vertueusement et que l'âme est immortelle, alors nous irons dans les plus belles demeures et serons largement récompensés pour nos actions ; mais si l'âme s'avère être mortelle, nous aurons au moins été heureux le temps de la vie en ayant pratiqué la vertu, ce qui est déjà satisfaisant. Dans le cas contraire, si nous choisissons de commettre des actes injustes et que l'âme est immortelle, alors nous serons largement châtiés pour les fautes commises, pouvant même être envoyés au Tartare afin d'y être torturés pour l'éternité ; et si l'âme est mortelle et que nous avons mené une vie de Calliclès, alors nous n'aurons eu que l'illusion d'avoir vécu une vie heureuse en pensant avoir fait tout ce que nous voulions, sans comprendre que nous n'étions que les esclaves d'un corps. C'est pourquoi Socrate enjoint Simmias et Cébès à rester confiants, ces derniers agissant eux-mêmes vertueusement et s'employant déjà à se détacher de leur corps. Par cet exposé, il leur montre au moyen du mythe, après leur avoir démontré par les arguments, qu'ils n'ont aucune raison de s'inquiéter. Par conséquent, toutes ces considérations justifient que l'homme ayant mené une telle vie attende calmement son voyage vers l'Hadès, ayant entrepris sa vie durant de délier son âme du corps, puisque le sort qui lui est réservé sera le meilleur et correspondra finalement au combat de toute une vie⁹⁶.

Ainsi, comme nous l'avons évoqué précédemment, dans le *Phédon*, le mythe insiste plus particulièrement sur la nature des lieux infernaux, quand dans le *Gorgias*, c'est surtout la nature des juges qui est détaillée et enfin dans le mythe d'Er celle des âmes jugées. Cela semble tout à fait cohérent puisque, dans le *Gorgias*, Socrate insiste en fait sur le contraste entre les jugements rendus ici-bas et ceux après la mort ; en effet, ce qui caractérise les jugements *post-mortem*, c'est leur nature infaillible. Or, on comprend tout à fait pourquoi ce point est mis en avant face à Polos et Calliclès, qui pensaient respectivement que l'incontinence était préférable au châtement, et que ceux qui agissent injustement et échappent au châtement sont plus heureux que ceux qui paient la peine de leur faute. De cette façon, le mythe raconté par Socrate a de quoi les faire douter et permettre une persuasion finale, incertaine concernant Calliclès, mais possible, leur promettant un châtement à la hauteur des injustices commises durant la vie s'ils ne consentent pas à devenir vertueux. Le récit de la

96. C'est la raison pour laquelle Socrate ne perd pas de temps pour boire le poison.

géographie terrestre du *Phédon* aurait aussi bien pu s'avérer utile et efficace auprès de ces interlocuteurs, décrivant les lieux infernaux dans lesquels ils risqueraient de se retrouver s'ils persistent à commettre des actes injustes et immoraux. Mais sa présence dans le *Phédon* s'explique par le fait que Simmias et Cébès avaient fait part de leur crainte concernant le devenir de l'âme après la mort et sa capacité à exister hors du corps. Par conséquent, ce récit de la géographie terrestre leur donne à voir comment l'âme peut changer de lieu après la mort en décrivant ces lieux. Or, c'est de cela dont des philosophes débutants ont besoin : qu'on leur donne à voir une image de la destination finale du philosophe, dans le but de dissoudre leur angoisse que l'âme ne soit détruite en même temps que le corps en leur montrant qu'une fois mort, l'âme s'en va dans les lieux du jugement et qu'elle est capable de survivre à tous les maux, étant alors non seulement immortelle mais également indestructible. Nous pouvons donc répondre à Annas que le mythe du *Phédon* n'a pas le même rôle que celui du *Gorgias*, même si on aurait pu le penser au premier abord. De plus, si un tel mythe est raconté, insistant davantage sur les lieux infernaux et les sorts terribles réservés aux injustes, c'est sans doute également parce qu'il a pour ambition d'être ensuite répété par ceux à qui on en fait le récit, auprès d'hommes moins savants et vertueux qu'eux, afin de promouvoir la vie philosophique.

Conclusion

Ainsi, si c'est le corps qui fait obstacle à une poursuite de la justice et qui est identifié comme une difficulté pour penser l'âme indépendamment du corps dans le *Gorgias*, nous avons indiqué que c'était le logos lui-même qui constituait un obstacle dans le *Phédon* afin de convaincre de la survie de l'âme après la mort. Par conséquent, si à la fois le corps, possédé par tout homme, et le logos, utilisé par tout homme, constituent des obstacles à la pensée de l'âme séparée, nous avons de bonnes raisons de poser la question des moyens pour penser l'âme indépendamment du corps. En effet, si Polos et Calliclès ne parviennent pas à penser la supériorité de l'âme, c'est parce qu'ils sont trop enchaînés à leur corps et accordent une importance trop grande à celui-ci, pensant que tous les désirs qu'il fait naître sont bons à satisfaire. Pour Simmias et Cébès, toute la question est de savoir pourquoi l'âme n'est pas détruite en même temps que le corps, car si les arguments ont été convaincants, ils sont pourtant insuffisants et la crainte que l'âme ne survive en réalité pas au corps est plus forte que le discours argumenté. Ainsi, nous avons constaté que le mythe succédait à cet échec de la part de Socrate à convaincre ses interlocuteurs, à la fois dans le *Gorgias* et dans le *Phédon*, posant alors la question de la fonction des mythes et de leurs effets sur ceux qui les reçoivent. Sont-ils seulement des outils pédagogiques et politiques pour persuader les non-savants ? Nous aurions pu le soutenir dans un premier temps en déclarant qu'il est un outil de persuasion employé par les hommes savants afin de persuader les moins savants qui ne consentiraient pas à être convaincus par un raisonnement et en lesquels prédomine la partie appétitive de l'âme. Pourtant, nous avons rapidement compris que le mythe ne pouvait être employé uniquement dans le but de persuader les non-savants, Simmias et Cébès étant pour leur part déjà savants et tout de même les destinataires du mythe de Socrate dans le *Phédon*. Si le mythe peut donc tout à fait inspirer le goût de la vertu chez ses destinataires, par le témoignage qu'il offre des sorts terribles réservés aux âmes mauvaises après la mort, il permet surtout de *donner à voir* ce qui était défendu dans les arguments.

En outre, si Platon réadapte les mythes traditionnels afin de les faire coïncider avec son propre discours – philosophique - c'est parce que le mythe est doté d'une efficacité particulière dans le domaine de l'éthique, et qu'il permet ainsi de persuader la partie de l'âme que les arguments ne pouvaient apparemment pas convaincre, en donnant à voir cette

séparation de l'âme et du corps. Le mythe sert alors de relais au discours philosophique et chaque spécificité du mythe peut donc s'expliquer par le dialogue dans lequel chacun figure. Ainsi, dans le *Gorgias*, nous avons le récit du jugement des âmes après la mort ayant pour particularité d'insister sur la nature des juges, qui permet de montrer que les jugements *post-mortem* sont infaillibles et de produire une crainte chez les interlocuteurs pour qu'ils conforment leurs conduites aux lois et agissent enfin selon la justice. Dans le *Phédon*, c'est sur la géographie terrestre que Socrate insiste, car elle met en avant plusieurs niveaux distincts de réalité et associe différents niveaux de sagesse à des lieux différents, ce dont Simmias et Cébès avaient besoin afin d'apaiser leur angoisse quant à la question de la survie de l'âme seule après la mort. C'est donc parce que Platon adapte ses récits aux circonstances et aux interlocuteurs que le mythe n'a pas le même rôle dans chaque dialogue et permet ainsi de produire les effets nécessaires et attendus. De plus, concernant la fonction extradiégétique du récit, nous avons défendu l'idée d'une fonction cathartique du mythe qui, par le spectacle tragique qu'il offre, permettrait aux lecteurs de purifier leur âme et de les délivrer de leur ignorance. Le mythe permet également à Platon de s'adresser à un public plus nombreux et ainsi de mettre en avant la thèse d'après laquelle la vie philosophique est toujours le meilleur choix à faire.

Bibliographie

- PLATON**, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Flammarion, 1991. 448 p. (Garnier Flammarion).
- PLATON**, *Protagoras – Euthydème – Gorgias – Ménexène – Ménon – Cratyle*, Traduction notice et notes par Émile Chambry, Flammarion, Paris, 1967. 503 p. (Garnier Flammarion).
- PLATON**, *Gorgias*, trad. Alfred Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 2012. 276 p. (Classiques en poche).
- PLATON**, *La République*, trad. Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2002. 801 p. (Garnier Flammarion).
- PLATON**, *Phèdre*, trad. Paul Vicaire, Les Belles lettres, 2011. 238 p. (Classiques en poche).
- ANNAS, Julia**, « Plato's Myths of Judgement », *Phronesis*, Vol. 27, No. 2 (1982), p. 119-143.
- BLUMENBERG, Hans**, *La raison du mythe*, trad. Stéphane Dirschauer, Gallimard, 2005. 155 p. (Bibliothèque de philosophie).
- BRISSON, Luc**, *Introduction à la philosophie du mythe. 1 . Sauver les mythes*, Librairie philosophique Vrin, 2005. 256 p. (Essais d'art et de philosophie).
- BRISSON, Luc**, *Platon, les mots et les mythes*, La découverte, 1982. 256 p (Textes à l'appui. Histoire classique).
- BRISSON, Luc, PRADEAU, Jean-François**, *Dictionnaire Platon*, Ellipses, Paris, 2007. 165 p.
- DIXSAUT, Monique**, *Platon et la question de l'âme, Études Platoniciennes II*, Librairie philosophique Vrin, Paris, 2013. 285 p. (Histoire de la philosophie).
- KAHN, Charles H**, « Drama and Dialectic in Plato's Gorgias », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, Vol. 2, p. 75-121.
- MATTEI, Jean-François**, *Platon et le miroir du mythe, De l'âge d'or à l'Atlantide*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996. 328 p. (Thémis).
- PRADEAU, Jean-François**, *Les mythes de Platon*, Flammarion, 2004. 278 p. (Garnier Flammarion).

Table des matières

SOMMAIRE.....	4
INTRODUCTION.....	5
CHAPITRE I	
Les limites de l'argumentation pour parler de l'âme séparée du corps.....	10
1. <i>Gorgias</i>	10
1.1. Le dialogue entre Socrate et Polos.....	10
1.2. Le dialogue entre Socrate et Calliclès.....	14
2. <i>Phédon</i>	21
2.1. L'insuffisance des arguments de Socrate.....	21
2.2. De l'impossibilité d'une connaissance en cette vie.....	23
3. Les limites à la pensée de l'âme.....	26
3.1. L'échec de tout discours.....	26
3.2. Le privilège des philosophes ?.....	28
CHAPITRE II	
La raison du mythe.....	31
1. A qui s'adressent les mythes ?.....	31
1.1. Un outil de persuasion pour les non-savants.....	31
1.2. Une puissante consolation ?.....	38
2. La fonction des mythes de l'âme.....	43
2.1. Inspirer le goût de la vertu.....	43
2.2. Le mythe donne à voir.....	48
CHAPITRE III	
Le contenu du mythe.....	51
1. <i>Gorgias</i>	51
1.1 Le mythe du jugement des âmes.....	51
1.2 Les premières conséquences tirées par Socrate.....	56
1.3 Calliclès au centre de la fin du dialogue.....	63
2. <i>Phédon</i>	68
2.1 La géographie terrestre.....	68
2.2 Le jugement des âmes après la mort.....	76
2.3 Conclusions.....	79
CONCLUSION.....	83
BIBLIOGRAPHIE.....	85