

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA FIGURE MYTHIQUE DE PROMÉTHÉE DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

JEAN-PHILIPPE A. BEAUDIN

JUIN 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon ami Hugo Séguin-Noël, pour ses encouragements et son soutien tout le long de ce périple, ainsi que Serge Cazalais, un autre ami cher, pour son soutien et ses relectures. Je remercie aussi mes merveilleuses amies Sophie Méryneau et Nancy Michaud pour leur support moral pendant les dernières semaines de révision.

Remerciement spécial à mes mentors. Je suis de ceux qui ont eu trois bonnes étoiles. D'abord, merci à François Leroux qui m'a appris, au collège Édouard-Montpetit, à devenir un professeur de philosophie ainsi qu'un meilleur philosophe. Ensuite, merci à Michaël La Chance de l'UQAC, qui fut, lors de ses dernières années à Montréal, à la fois un mentor philosophique, un professeur attentif, mais aussi un ami qui a su m'aider à me sortir de l'adolescence par la parole.

Je remercie les membres de mon jury, Sara Magrin, du département de philosophie de l'UQAM, ainsi que Janick Auberge du département d'histoire de l'UQAM, pour leurs remarques éclairantes.

Je remercie particulièrement le professeur émérite Georges Leroux du département de philosophie de l'UQAM, qui m'a accordé le privilège de me diriger dans mes études de second cycle. Merci pour sa générosité d'érudition, ses commentaires et corrections, son aide lors de la réalisation intellectuelle et matérielle de ce travail et, surtout, pour son amitié.

Je tiens finalement à remercier ma mère Odette et mon père Jean-Pierre pour leur soutien lors de mes études et en particulier lors de ce cycle qui se termine, cycle trop long, souvent éprouvant. Merci pour leur amour. Je leur dédie ce travail.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	vii
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	viii
RÉSUMÉ	x
INTRODUCTION	1
0.1. Présentation générale de la figure mythique de Prométhée	4
0.1.1. Sources.....	4
0.1.2. Généalogie	6
0.1.3. Don du feu et des <i>tekhnai</i>	7
0.1.4. Prométhée et la naissance de l’homme	13
0.1.5. Prométhée supplicié	17
0.1.6. La figure mythique de Prométhée : synthèse	21
0.2. La philosophie des mythes de Hans Blumenberg et le « travail sur le mythe ».....	24
0.3. Division du travail.....	28
CHAPITRE I	
PROMÉTHÉE DANS LE <i>PROTAGORAS</i>	32
1.1. Le dialogue : introduction (309a1-320c2).....	33
1.2. Le mythe du <i>Protagoras</i> dans le Grand discours.....	35
1.2.1. La situation initiale (322d1-4).....	35
1.2.2. Le travail d’Épiméthée (320d4-321c2)	43
1.2.3. L’intervention de Prométhée (321c2-322a2)	48
1.2.4. État de nature des hommes (322a2-322c1)	52
1.2.5. L’intervention de Zeus (322c1-d6)	58
1.2.6. Commentaire du mythe et réponse à la première objection (322d7-324d1)	66
1.2.7. Le <i>logos</i> et la réponse à la seconde objection (324d2-328d2)	67
1.3. Le mythe dans l’économie du dialogue	73
1.3.1. Sur l’option « <i>muthon legōn epideixō ē logōi diixelthōn ;</i> » (320c4).....	74
1.3.2. Reprises du mythe dans le dialogue.....	77
1.3.3. Prométhée, <i>promētheia</i> , <i>promētheomai</i> et <i>epimeleia</i>	79
1.4. Conclusion	84

CHAPITRE II	
PROMÉTHÉE DANS LE MYTHE FINAL DU <i>GORGIAS</i>	86
2.1. Le mythe	87
2.2. Les sources traditionnelles du mythe et le rôle de Prométhée	89
2.2.1. Homère.....	89
2.2.2. Eschyle.....	92
2.2.3. Ésope.....	96
2.3. Le mythe dans l'économie du dialogue	98
2.3.1. Résumé du dialogue.....	98
2.3.2. Fonction du mythe dans le dialogue	101
2.4. La fonction de Prométhée dans le mythe du <i>Gorgias</i>	108
2.4.1. Moment de l'intervention de Prométhée et les partages	108
2.4.2. <i>Tekhnai</i> et <i>promētheian</i>	108
2.5. Conclusion	110
CHAPITRE III	
PROMÉTHÉE DANS L'ŒUVRE DE VIEILLESSE DE PLATON	112
3.1. Prométhée dans <i>Le Politique</i>	112
3.1.1. Résumé du dialogue jusqu'au mythe	113
3.1.2. Le mythe du <i>Politique</i>	115
3.1.3. L' <i>epimeleia</i> dans le <i>Politique</i>	124
3.2. Prométhée dans le <i>Philèbe</i>	126
3.2.1. Contexte	126
3.2.2. Prométhée en 16c.....	127
3.3. Conclusion	129
CONCLUSION.....	131
ANNEXE	
ICONOGRAPHIE.....	136
1. Prométhée au supplice	136
1.1. Vase collection Vlastos.....	136
1.2. Cratère à figures noires	137
1.3. Attache de baudrier	138
1.4. Coupe Naucratis.....	139

1.5. Amphore tyrrhénienne	140
1.6. Coupe d'Atlas et Prométhée	141
1.7. Coupe du Louvre.....	142
1.8. Cratère de la libération de Prométhée	143
1.9. Miroir de Prométhée libéré avec Héraclès et Castor.....	144
1.10. Miroir étrusque : Prométhée, Asclépios, Athéna et Héraclès	145
1.11. Ciste : Prométhée, le rapace et Héraclès	146
1.12. Miroir étrusque au Prométhée cloué	147
1.13. Groupe de Pergame.....	148
2. Prométhée et la création de l'homme.....	149
2.1. Bague de Prométhée et Éros	149
2.2. Bague jaune de Prométhée.....	150
2.3. Mosaïque de Damas	151
2.4. Sarcophage du Louvre 1	152
2.5. Plaque du Louvre : Prométhée créant l'homme avec Athéna.....	153
2.6. Second sarcophage du Louvre	154
2.7. Sarcophage du musée Pio Clementino.....	155
2.8. Sarcophage de Naples	156
2.9. Sarcophage du Musée du Capitole 1.....	157
2.10. Sarcophage du Musée du Capitole 2.....	158
2.11. Sarcophage du Prado.....	159
3. Prométhée et les satyres	160
3.1. Couvercle de <i>lekanes</i>	160
3.2. Cratère de l'Ashmolean Museum	161
3.3. Cratère de Yales.....	162
3.4. Calice Feuardent	163
4. Autres représentations de Prométhée.....	164
4.1. Prométhée au capuchon	164
4.2. Prométhée et Héra.....	165

BIBLIOGRAPHIE.....	166
1. Textes anciens.....	166
1.1. Textes de Platon.....	166
1.1.1. <i>Protagoras</i>	166
1.1.2. <i>Gorgias</i>	167
1.1.3. <i>Le Politique</i>	167
1.1.4. <i>Philèbe</i>	167
1.1.5. Autres textes de Platon.....	168
1.2. Autres textes anciens.....	168
2. Textes modernes	172
2.1 Sur Platon.....	172
2.2. Sur la mythologie et sur Prométhée	174
2.3. Autres textes.....	175

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1.1. Différentes traductions de <i>dikē</i> et <i>aidōs</i>	62
Tableau 1.2. Comparaison des couples <i>Aidōs</i> et <i>Nemesis</i> chez Hésiode et <i>aidōs</i> et <i>dikē</i> chez Platon .	63
Tableau 2.1. Les <i>tekhnai</i> thérapeutiques et les <i>empeiriai</i> de la flatterie correspondantes (<i>Gorg.</i> , 464bc)	100

LISTE DES ABRÉVIATIONS

J'ai choisi de raccourcir certains des titres des ouvrages anciens les plus cités. On retrouvera ici les abréviations permettant les renvois. Je me suis ici limité aux ouvrages les plus cités.

<i>Il.</i>	<i>L'Illiade</i> , Homère
<i>Od.</i>	<i>L'Odyssée</i> , Homère
<i>Théo.</i>	<i>Théogonie</i> , Hésiode
<i>Trav.</i>	<i>Les travaux et les jours</i> , Hésiode
<i>CatF.</i>	<i>Catalogue des femmes</i> , Hésiode
<i>Olym.</i>	<i>Olympiques</i> , Pindare
<i>Isth.</i>	<i>Isthmiques</i> , Pindare
<i>PrEnch.</i>	<i>Prométhée enchaîné</i> , Eschyle
<i>PrLib.</i>	<i>Prométhée libéré</i> , Eschyle
<i>PrPF.</i>	<i>Prométhée porte-feu</i> , Eschyle
<i>Hist.</i>	<i>Histoire (L'Enquête)</i> , Hérodote.
<i>Prot.</i>	<i>Protagoras</i> , Platon
<i>Gorg.</i>	<i>Gorgias</i> , Platon
<i>Phil.</i>	<i>Philèbe</i> , Platon
<i>Pol.</i>	<i>Le Politique</i> , Platon
<i>Rép.</i>	<i>République</i> , Platon
<i>Epis.</i>	<i>Lettres</i> , Platon
<i>ArgA</i>	<i>Argonautiques</i> , Apollonios de Rhodes
<i>ArgV</i>	<i>Argonautiques</i> , Valérius Flaccus
<i>Bibl.</i>	<i>Bibliothèque</i> , Apollodore
<i>BHist.</i>	<i>Bibliothèque historique</i> , Diodore de Sicile
<i>Fab.</i>	<i>Fables</i> , Hygin
<i>Astr.</i>	<i>Astronomie</i> , Hygin
<i>Pér.</i>	<i>Périégèse</i> , Pausanias
<i>Mtm.</i>	<i>Les Métamorphoses</i> , Ovide
<i>Georg.</i>	<i>Géorgiques</i> , Virgile
<i>HiNat.</i>	<i>Histoire naturelle</i> , Pline l'Ancien

<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanes</i> , Cicéron
<i>PrmC</i>	<i>Prométhée (ou le Caucase)</i> , Lucien de Samosate
<i>DiaD</i>	<i>Dialogue des dieux</i> , Lucien de Samosate
<i>SSacr.</i>	<i>Sur les sacrifices</i> , Lucien de Samosate
<i>DDans</i>	<i>De la danse</i> , Lucien de Samosate
<i>DéeSy</i>	<i>La déesse syrienne</i> , Lucien de Samosate
<i>ZC</i>	<i>Zeus confondu</i> , Lucien de Samosate
<i>PrDisc.</i>	<i>À celui qui m'a dit : « Tu es un Prométhée dans tes discours »</i> , Lucien de Samosate
<i>Enn.</i>	<i>Ennéade</i> , Plotin
<i>ComGorgP</i>	<i>Commentaire sur le Gorgias de Platon</i> , Olympiodore d'Alexandrie
<i>VAP</i>	<i>Vie d'Apollonios de Tyane</i> , Philostrate

RÉSUMÉ

Je m'intéresse au traitement fait de la mythologie traditionnelle chez Platon. Afin de comprendre le travail sur le mythe (selon l'expression de Hans Blumenberg) fait par Platon, je me penche particulièrement sur une figure mythique traditionnelle, celle de Prométhée. En un bref survol synthétique, j'étudie d'abord ce qu'on doit entendre par « figure mythique de Prométhée ». J'établis que cette figure est associée au don du feu aux hommes (don rendu possible par un vol du feu aux dieux), à un épisode de supplice résultant de ce vol, par son caractère de dieu à *mētis* et par un caractère philanthropique. J'étudie par la suite chacune des quatre occurrences du mythe dans le corpus platonicien. Dans le *Protagoras*, je remarque que le mythe sert plusieurs objectifs : divertissement des auditeurs, diversion afin d'exposer des idées pouvant choquer, procédé sophistique élaboré, etc. Prométhée joue alors un rôle curieux : non seulement il rend possible la civilisation, mais, dans le cadre du dialogue lui-même, il finit par être évoqué en une opposition entre philosophie et sophistique. C'est à une intention semblable que participe la figure prométhéenne dans le *Gorgias*, bien que de façon plus effacée, alors que Platon oppose la vie philosophique à celle des rhéteurs. Dans *Le Politique*, Prométhée joue le rôle semblable à celui du *Protagoras*, donateur du feu, don participant au règne de Zeus et de l'exercice de la raison par les hommes. Finalement, dans le *Philèbe*, Platon compare la dialectique au don du feu de Prométhée, en en faisant un don encore plus précieux. J'arrive à deux constats. D'une part, Platon reprend toujours la figure prométhéenne de façon relativement fidèle aux traditions mythiques déjà connues, non sans l'avoir épurée de ses certains traits pourtant constants dans la tradition mythique — son caractère de dieu à *mētis*, qui est significativement limité, et son supplice. D'autre part, je constate que la figure de Prométhée est employée à chaque fois que Platon traite d'*epimeleia*, du soin, et alors qu'il s'agit de faire la promotion de la philosophie, soit pour elle-même, soit encore en opposition avec la sophistique et la rhétorique.

Mots clés : PLATON PROMÉTHÉE MYTHOLOGIE
 MYTHE ANTIQUITÉ PHILOSOPHIE
 PHILOSOPHIE GRECQUE

INTRODUCTION

Dans la *Lettre II* le pseudo-Platon, répondant à Denys II, explique l'avantage de lier sagesse et pouvoir en citant des exemples de souverains s'étant associés à des sages, que ces derniers soient des sages ou des poètes¹, « dans le but de montrer [...] que, après notre mort, on continuera de parler de nous. En conséquence, il faut se préoccuper de la chose. Force nous est [...] de nous occuper aussi de l'avenir » (311b-c). Parmi les exemples passés pour ce souci du futur, l'auteur de la lettre cite d'abord des figures historiques — Hiéron et Pausanias de Lacédémone avec Simonide, Périandre de Corinthe avec Thalès de Milet, Périclès avec Anaxagore —, pour ensuite passer à des exemples historico-légendaires — le roi Cyrus avec les deux sages, Crésus et Solon. Il termine par des figures mythiques, d'abord des héros — Créon et Tirésias, Polyéidos et Minos, Agamemnon et Nestor, Ulysse et Palamède — et, finalement, par un couple divin, Zeus et Prométhée, association que faisaient déjà « les premiers hommes » (311b3). Ces « couples » vivent des relations d'amitié et d'animosité ; si ces personnages s'étaient davantage souciés de leur renommée, « ils [auraient fait] de sérieux correctifs à leurs relations [et] de sérieux efforts pour qu'on parle d'eux mieux qu'on ne le fait à présent » (311d). Les hommes devraient se soucier à l'avance de leur renommée future et ils devraient faire en sorte que celle-ci soit celle d'un homme à la conduite convenable (311e).

Cette lettre n'est pas de Platon, mais laissons cette question de côté. Outre son intention protreptique, elle laisse entrevoir que la relation du pouvoir et du savoir devrait être harmonieuse pour être bénéfique. Dans ses exemples, l'auteur a choisi plusieurs figures dont les querelles sont légendaires. Le couple le plus ancien du lot, Prométhée et Zeus est dans la tradition mythique un exemple bien connu de conflit. La relation entre le roi des dieux et celui qui vola le feu pour le donner aux hommes est, du strict point de vue de la critique des mythes platonicienne, difficile à accepter. Deux dieux qui, en principe, ne devraient causer

¹ *Epis. II*, 310e-311d.

que le bien (*Rép. II*, 378e-383c), entrent en compétition ; l'un cherche à perdre le genre humain, l'autre à le sauver. C'est par la ruse (*mētis*), donc, en trompant, en volant, en se déguisant et en installant des pièges que chacun des protagonistes entre en lutte. D'où le rapprochement : ces dieux, s'ils avaient eu le souci de leur gloire future, auraient pris plus de soin à tempérer leur relation.

Ce passage de la *Lettre II* est une des cinq mentions explicites de la figure de Prométhée dans le corpus platonicien. On en trouve une dans le *Protagoras* (320c-322d), dans lequel la figure est centrale, une autre dans le mythe du *Gorgias* (523d). Prométhée est aussi cité à la fin du grand mythe du *Politique* (270c-274e, ici 274c). Finalement, il apparaît dans un éloge de la dialectique dans le *Philèbe* (16c-17a). En considérant *Protagoras* et *Gorgias* comme des dialogues « de jeunesse » de Platon et *Philèbe* et *Le Politique* comme des dialogues de vieillesse, on constate que Platon a employé la figure mythique de Prométhée dans l'ensemble de sa carrière littéraire quoique de façon clairsemée. Aussi peut-on se demander si Platon reste fidèle à la figure prométhéenne traditionnelle ou s'il la change en se l'appropriant. Si le mythe, comme Platon le dit dans *La République (II)*, 377b-383a, doit jouer un rôle important dans l'éducation morale des gardiens de la cité et de tous les citoyens, la rectitude morale des récits serait alors d'une grande importance. Mais cette question ne peut elle-même être résolue sans qu'on s'attarde d'abord aux emplois précis de la figure prométhéenne.

La figure de Prométhée a certains avantages sur les autres figures mythiques qu'on trouve chez Platon. D'une part, les sources anciennes (littéraires et archéologiques) sont limitées, à tout le moins en comparaison d'autres figures mythiques telles celles de Zeus, d'Apollon ou Achille par exemple. Comme on vient de le voir, on ne trouve que cinq mentions explicites de Prométhée dans le corpus platonicien, dont une dans une lettre qui n'est pas de Platon. De plus, le nombre de mentions de Prométhée est dans le reste de la littérature antique est aussi relativement limité. Les œuvres d'arts plastiques représentant Prométhée ayant survécu à épreuves du temps sont elles aussi en nombre très restreint. Malgré cette rareté de sources, il nous est possible de nous faire une idée générale des ces mythes et à cette figure mythique ; certaines sources sont en effet très riches de détails. Cela rend réalisable une étude du mythe de Prométhée dans le cadre d'un mémoire de maîtrise. Je

ferai ici un survol de ces sources en tentant d'isoler les éléments les plus significatifs dans ces mythes, en m'intéressant d'abord et avant tout aux sources contemporaines et antérieures à Platon. On pourra alors comparer les utilisations que le philosophe fait de la figure de Prométhée et mieux apprécier la distance qu'il a prise face à la tradition ou encore sa fidélité face à cette dernière.

Si l'érudition contemporaine a consacré beaucoup d'attention à la question des mythes chez Platon, elle l'a surtout fait en s'intéressant aux mythes « platoniciens », ceux qui semblent porter une partie de la pensée du philosophe. Leurs sources, souvent d'influence orphique sont une question méritant cette attention. Cependant, dans le cas des mythes « traditionnels », issus des traditions homériques, les études sont un peu moins nombreuses. L'étude du mythe de Prométhée nous permettra donc de mettre en évidence la relation complexe que Platon entretenait avec les mythes, parfois à connotation religieuse, de son temps.

Avant de passer à l'étude de la figure prométhéenne chez Platon, il convient de nous intéresser d'abord à cette figure de la mythologie grecque. En effet, s'il faut effectuer un travail de comparaison, mieux vaut établir un modèle pouvant le rendre possible. Certes, le mythe, en tant que mythe, n'a pas de limites définies et il varie de multiples façons ; les quelques versions des mythes de Prométhée qu'on présentera ici ne sont sans doute qu'un maigre échantillon de ce qui devait circuler à l'époque classique. Cependant, pour être reconnue, une figure mythique doit présenter certains caractères constants. Aussi, l'étude des principales sources littéraires qu'on fera ici nous permet de dégager certains traits récurrents et certains épisodes que les anciens semblent avoir rapportés à propos de Prométhée. C'est un tel exercice de synthèse que je propose ici, en introduction, afin d'élaborer un portrait mieux défini de la figure de Prométhée. Par la suite, c'est le « regard fixé » sur ce portrait, pour reprendre l'expression platonicienne, que nous pourrons entreprendre l'analyse des mythes de Prométhée chez Platon.

0.1. Présentation générale de la figure mythique de Prométhée

Je présenterai ici les principaux traits propres à la figure mythique traditionnelle de Prométhée. Il ne s'agit pas ici de remonter « aux sources » historiques du mythe, problème insoluble², ou d'en faire une chronologie, mais de rappeler les principaux traits de cette figure. À l'instar de Hans Blumenberg, on ne peut parler de mythologie qu'en termes de réception du mythe, de la façon dont il était compris par ceux qui se le racontaient à un moment déterminé. Si le mythe était à l'origine une réponse à une terreur primitive, la poésie a su le récupérer par la suite, pour le rendre plaisant, lui faisant perdre sa signification originelle. Aussi, dans le mythe de Prométhée que nous connaissons, comme dans tout autre mythe, « l'effroyable, le *tremendum* et le *fascinosum*, a déjà été transformé pour qu'il devienne supportable, sinon esthétique au sens actuel du terme³ ». Par souci de concision, j'ai tenté de regrouper ici les principales sources littéraires et historiques et les ai classées thématiquement. La compréhension de la réception de ces mythes particuliers perdra en précision ; mais la réception de la figure de Prométhée pour le Grec devrait se dessiner. J'insisterai d'abord sur les sources historiquement antérieures et contemporaines de Platon. On tentera donc de dégager les « constantes iconiques », pour reprendre l'expression de Hans Blumenberg⁴, de la figure de Prométhée. Pour ce faire, j'ai cru bon de citer quelques sources postérieures à Platon qui, si elles n'aident pas à préciser ce qu'était Prométhée pour Platon, donnent cependant une idée de l'importance de certaines caractéristiques de cette figure mythique dans la tradition gréco-romaine. Mais débutons par quelques généralités.

0.1.1. Sources

Parmi toutes les sources du mythe de Prométhée antérieures à Platon, on ne compte que quatre sources, tous des auteurs différents, qui nous donnent suffisamment d'information

² Vernant, 1965, p. 6. Il semble impossible de déterminer d'où vient précisément ce mythe. L. Séchan (1951, p. 13) parle d'une double origine : il y aurait eu deux Prométhée, un ionien-attique du nom de Prométhos, qui aurait fondé Koridé, près de Colophon, et un autre, béotien-locrien nommé Prométhée. C'est là le plus loin qu'on peut remonter ; l'origine est, bien entendu, plus loin en amont encore.

³ Blumenberg, 2005, p. 39.

⁴ « Iconic constancy is the most characteristic element in the description of myths. The constancy of its core allows myths to appear embedded as an 'erratic' element, even in traditional contexts of a different kind » (Blumenberg, 1990, p. 149).

pour nous faire une idée générale des histoires circulant au sujet de Prométhée dans l'Athènes classique. D'abord, Hésiode relate les exploits et peines du fils de Japet dans sa *Théogonie* (507-616) et dans *Les travaux et les jours* (42-105)⁵. Ensuite, Eschyle, qui a écrit une trilogie sur *Prométhée*, composée de deux tragédies (*Prométhée enchaîné*, *Prométhée libéré*) et sans doute d'une autre pièce, *Prométhée porte-feu*. Nous disposons de la première pièce mais de fragments des deux autres, la dernière étant sans doute un drame satyrique⁶. On attribue au fabuliste Ésope⁷ quatre fables mentionnant Prométhée : 124 [100] « Zeus, Prométhée, Athéna et Mômôs », 210 [259] « Le lion, Prométhée et l'éléphant »⁸, 303 [266] « Les deux besaces »⁹ et 322 [240] « Prométhée et les hommes »¹⁰. Finalement, on doit souligner un passage des *Oiseaux* d'Aristophane (1494-1152)¹¹. Citons encore quelques sources « mineures » pour notre mythe. Sophocle mentionne un sanctuaire dédié à Prométhée à Colone, non loin d'Athènes.¹² Euripide fait de Prométhée celui qui permit la naissance d'Athéna en frappant Zeus au front avec une hache¹³. Les autres sources, postérieures, seront citées en note.

Je laisse sciemment de côté les interprétations philosophiques postérieures du mythe lui-même, en particulier chez les auteurs de la tradition néoplatonicienne. Elles sont en effet généralement allégoriques ; dès lors, leur « substance traditionnelle », ce qui nous intéresse

⁵ On trouve aussi quelques fragments du *Catalogue des femmes* qui traitent de Prométhée.

⁶ Il semble y avoir une confusion dans les sources à propos de deux pièces, *Promētheus purphoros* et *Promētheus purkaeus* ; je suis ici la conclusion de A. H. Sommerstein qui opte pour une seule pièce (Sommerstein in Eschyle, 2008, p. 212-213). Le résumé de la pièce semble avoir été conservé dans une fable d'un auteur inconnu (fable 467 « Le satyre et le feu », éd. Perry). On possède quelques peintures sur vase qui semblent reprendre ce thème. Le lecteur se référera à l'Annexe 3.

⁷ Je me réfère à la numérotation d'Émile Chambry et indique entre crochets celle de Daniel Loayza.

⁸ Voir aussi fable A, 259, éd. Perry (Babrius et Phèdre, 1965).

⁹ Suivi par Babrius (fable 66), et Phèdre (fable IV-10), chez qui c'est Jupiter et non Prométhée qui a façonné les hommes.

¹⁰ Voir aussi fable A, 249, éd. Perry (Babrius et Phèdre, 1965).

¹¹ On possède ce qui doit être une figurine de terre cuite béotienne, datée du IV^e siècle avant notre ère (voir l'Annexe 4.1).

¹² *Œdipe à Colone*, 54-58.

¹³ *Ion*, 451-457. On attribuait généralement cet exploit à Héphaïstos (par exemple, Hésiode, *Théog.*, 924 ; Pindare, *Olym. VII*, 35 ; Diodore, *BHist.* I, XII, 7). Apollodore souligne les deux traditions concurrentes (*Bibl.*, I, III, 6).

davantage, en souffre beaucoup¹⁴. Quant aux autres sources postérieures à Platon, il est difficile de déterminer si elles ont ou non subi quelque « influence intellectuellisante », comme celle de Platon, par exemple ; c'est pourquoi je ne mentionne ces sources qu'en note.

0.1.2. Généalogie

Venons-en à notre figure mythique elle-même. Prométhée, dont le nom signifie *qui pense avant*, est un fils du Titan Japet¹⁵ ; l'identité de sa mère varie.¹⁶ Il a pour frère Atlas¹⁷, Épiméthée¹⁸ et Méniontes.¹⁹ Prométhée eut quant à lui pour fils Deucalion²⁰, qui sera un des survivants du déluge, considéré à ce titre parfois comme le premier homme²¹. Deucalion lui-

¹⁴ Par exemple, Plutarque dit qu'Héraclès fut éduqué à la dialectique par Prométhée ainsi que par Atlas et Chiron, (*Sur l'E de Delphes*, 6, cité par P. Chuvin, 1998, p. 203 et p. 334). Le mythe de Prométhée sera repris surtout dans la tradition néoplatonicienne : par exemple, Plotin, *Enn.* IV, 3, 14, Numénus, frg. 14, Olympiodore d'Alexandrie, *ComGorP*, 48,6-7.

¹⁵ Hésiode, *Théo.* 510-511, 521 et suiv., *Trav.* 50 et suiv. ; Apollodore, *Bibli.*, I, II, 3 ; Oppien, *Halieutica*, V,4.

¹⁶ Chez Hésiode, sa mère est l'Océanide Clymène « aux jolies chevilles » (*Théo.*, 508-509) ; Hygin suit Hésiode (*Fab.*, préface, 11). Chez Eschyle, c'est « Thémis ou Gaïa, forme unique sous maints noms divers » (*Themis kai Gaia, pollōn onomatōn morphē mia*, *PrEnch.* 209-210) ; chez Apollodore, (*Bibl.*, I, II, 3), c'est Asia. Notons qu'une autre tradition (*Scolie de l'Iliade*, ΣAB II 14.295, citée par T. Gantz (1996 : 57)) ferait de Prométhée l'enfant naissant suite au viol d'Héra par le Géant Eurymédon. Pour une représentation de Prométhée avec Héra, voir la coupe attique à figures rouges de Douris (voir Annexe 4.2.).

¹⁷ Les deux frères sont représentés sur la même coupe laconienne (voir Annexe 1.7), subissant chacun leurs supplices tels que décrits par Hésiode (*Théo.* 516-525). On n'exclut pas, cependant, que les personnages représentés sur la coupe soient Sisyphe et Tityos.

¹⁸ Frère jumeau de Prométhée, son nom signifie *qui pense après*. Hésiode le décrit comme « maladroit » (*amartinoon*, *Théo.* 511), contrastant ainsi avec son jumeau « souple et subtil » (*poikilon aiolomētin*, *ibid.*). C'est Épiméthée qui recevra d'Hermès la première femme, Pandora, chez Hésiode (*Trav.* 83-85) et la mariera, sans tenir compte de la recommandation de son frère qui lui disait de refuser tout cadeau venant de Zeus. La Souda (S. V. *Prométhée*) dit qu'Épiméthée fut le premier à découvrir la musique.

¹⁹ *Théo.* 514-516 ; Apollodore, *Bibl.* I, II, 3 ; mais il n'est pas repris par Hygin (*Fab.*, *Preface*, 11), qui précise ailleurs (*Fab.* CXLII. *Pandora*) que Prométhée était l'aîné des fils de Japet.

²⁰ Hésiode, *Catalogue des femmes*, fragments 2, 4 ; Eschyle, *PrEnch.*, 555, 599 ; Apollodore, *Bibl.*, I, VII, 2-4 | Ovide, *Mm.* I, 390. Apollonios de Rhodes (*ArgA*, III, 1087-1089) dit que c'est dans la région d'Haimonie que Prométhée engendra son fils, qui deviendra « le premier [...] roi parmi les hommes ». L'identité de la mère de Deucalion demeure incertaine : les deux fragments cités du *Catalogue des femmes* offrent des réponses différentes : le frg. 2 parle de Pandore, le frg. 4, de Clymène. Hérodote (*Hist.* IV, 45) dit que Prométhée fut marié à Asié, mais ne parle pas de descendance. P. Chuvin, 1998 : 81, n. 80), dit qu'Istros relate que Prométhée aurait eu pour fille Io (n° 344, fr. 43 ac.)

²¹ Titre qu'il « partage » avec l'Argien Phoroneus, un autre « inventeur de la vie civilisée » (Chuvin, 1998, pp. 62-63).

même eut plusieurs enfants, le premier étant Hellen²², qui donnera naissance aux principaux ancêtres des Grecs.

Prométhée est donc fils de Titan. On le considère parfois comme un Titan²³, il est souvent désigné comme un dieu, mais ce statut demeure incertain²⁴. Pour une simple question de clarté, on le désignera ici comme un dieu, tout en sachant fort bien que son statut mythique n'est pas parfaitement défini. Terminons par un autre détail montrant l'ambiguïté du statut de Prométhée : selon une tradition, il faut que le centaure Chiron, blessé et incurable, renonce à son immortalité en faveur de Prométhée pour que ce dernier devienne immortel²⁵. Si l'immortalité est l'apanage des dieux, alors Prométhée n'en a pas toujours été un. Cette question ne semble pas pouvoir trouver de solution. Au demeurant, les mythes pouvaient satisfaire de ce genre d'imprécision.

0.1.3. Don du feu et des *tekhnai*

Le don du feu aux hommes est le plus important de tous les éléments mythiques associés à Prométhée. Il s'agit en fait de la principale raison pour laquelle le fils de Japet est demeuré dans les mémoires. Des récits portant sur le don du feu, on compte deux variantes principales, variant en fonction de l'usage dont les hommes font du feu. D'une part, le feu permet de cuire les viandes sacrificielles (variante hésiodique), de l'autre, le feu est lié aux *tekhnai*, aux arts techniques du feu et, par conséquent, il devient alors un feu civilisateur (variante eschyléenne). On peut associer ces deux types de variantes à des autres, Hésiode et Eschyle, pour la raison que ce sont les premiers à avoir véritablement thématiqué chacune de ces variantes. Cette association demeure cependant arbitraire : on doit croire que ces versions

²² Voir aussi Apollodore, *Bibl.*, I, VII, 2-3. On trouve au fragment 2 du *Catalogue des femmes* d'Hésiode, une hésitation sur la filiation d'Hellen, le fils « de Prométhée (ou Deucalion) et Pyrrha ». Hygin dit que Zeus s'unit à Pyrrha, donnant ainsi naissance à Hellen, éponyme du peuple grec (*Fab.* CLV. LES FILS DE JUPITER).

²³ Euripide, *Les Phéniciennes*, 1122 ; Lucien, *PrmC*, 1.

²⁴ Arrien (*Périple du Pont-Euxin*, 19, 2) cite un vers du *Prométhée libéré* d'Eschyle où les Titans appellent Prométhée leur neveu (frg. 190, éd. Somerstein).

²⁵ Apollodore, *Bibl.*, II, v, 4. En II, v, 4 et II, v, 11, c'est Prométhée qui s'offre pour prendre l'immortalité de Chiron ; voir aussi à ce sujet Chuvin, 1998, p. 216. Pausanias dit que les Opuntiens (Argolide) et les Argives (Locris) prétendaient posséder chez eux le tombeau de Prométhée (*Pér.* II, 19, 8). Eumelos (frg. 5) disait que Prométhée avait un héraut, Ithas (ou Ithax).

circulaient avant même ces poètes. Les auteurs postérieurs relatant le rapt du feu semblent se référer à une de ces traditions, quand ils ne tentent pas de les combiner²⁶.

Le contexte du vol du feu chez Hésiode est particulier.²⁷ Il se déroule à Mékonè, au moment où les dieux et les hommes partagent ensemble un dernier repas (*Théo.* 535-536). On demande à Prométhée, qui n'est ni un dieu, ni un humain, de diviser un bœuf et de le répartir en deux parts (*id.* 536, 548-549). Il fait donc un grand tas avec les os qu'il recouvre de la graisse blanche du bœuf, et sous la panse de l'animal, il cache la viande et les autres parties comestibles, faisant de la sorte un tas plus petit (*id.* 538-540). Il demande ensuite à Zeus de choisir entre les deux tas (*id.* 543-545, 550-551).²⁸ Hésiode aurait narré ici, selon ses propres dires, le mythe étiologique des sacrifices. Zeus, lui-même rusé, a vu le piège tendu par Prométhée. Cependant, comme il désirait éliminer la race des hommes²⁹, il choisit le plus grand tas et le renverse (*id.* 553-555). Hésiode fait de ce récit étiologique le premier sacrifice.³⁰ Zeus entre en colère contre Prométhée et les hommes et, pour les punir il cesse de faire tomber la foudre sur les frênes³¹, unique moyen connu par les hommes pour se procurer le feu³². Ainsi, les hommes sont punis en étant privés du feu qui leur rend possible la cuisson des viandes sacrificielles. On interprète ce manque comme l'impossibilité de se procurer le

²⁶ C'est le cas de Lucien et de Hygin.

²⁷ *Théo.* 535-560. J'ai ici considéré les deux récits hésiodiques comme une seule et même histoire. Les différences entre les deux récits sont mineures. L'accent est mis dans la *Théogonie* sur les ruses de Prométhée et de Zeus et sur la naissance de Pandora dans les *Travaux et les jours*. La principale différence consiste dans les détails de la création de Pandora, à laquelle seuls Zeus, Héphaïstos et Athéna participent dans la *Théogonie*, mais qui compte plusieurs autres divinités donatrices dans les *Travaux et les jours*. Le récit du premier sacrifice est repris chez Hygin (*Astr.* II, 15, 1-5), Jupiter ne fait « pas preuve d'une divine intelligence » devant la ruse prométhéenne, ce qui explique qu'il prit le plus gros tas. Cependant, chez le même auteur, on dit que Prométhée avait réclamé et obtenu de Jupiter que les parts soient séparées entre Zeus et les hommes ; il n'y a pas de contradiction puisque les parts n'ont pas été spécifiées ; seulement, la présence de deux taureaux porte à confusion.

²⁸ Repris chez Lucien, *PrmC* 6-9.

²⁹ *Théo.* 551-552, aussi chez Eschyle, *PrEnch.* 233-236.

³⁰ *Théo.* 560-564 555. Repris, bien que moins détaillé, chez Lucien, *PrmC.*, 3, 5-9 ; Hygin (*Astr.* II, 15, 1) ; chez cet auteur, Prométhée a convaincu Jupiter de mettre une partie de la victime au feu et que l'autre puisse être consommée par les hommes ; aussi sont-ce deux taureaux qui sont immolés plutôt qu'un seul comme chez Hésiode. Hygin conclut de façon surprenante que « les hommes ont décidé de brûler sur les autels des dieux les foies des victimes sacrifiées, pour paraître les rassasier en compensation des viscères de Prométhée. » (*Astr.* I, 15, 5).

³¹ *Théo.* 561-564. Dans *Trav.* 50-52, Hésiode dit que Zeus « cacha le feu » aux hommes.

³² P. Mazon propose cette lecture qu'on doit suivre ; en effet, sans cela, le rapt du feu par Prométhée devient inutile (*in* Hésiode, 1951, p. 52, n. 2).

« feu qui cuit », selon l'expression de Georges Dumézil³³. C'est alors que Prométhée va voler le feu, qu'il cache dans une fêrule³⁴, et le rapporte en courant aux hommes³⁵. Zeus puni aussi Prométhée autrement, comme on le verra plus loin³⁶.

Cette confrontation entre Zeus et Prométhée est interprétée par Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant comme un duel entre deux dieux à *mētis*³⁷ (53). Il vaut la peine de revenir brièvement sur cette notion, conceptualisée par ces deux auteurs. La *mētis* est une forme d'intelligence particulière dans la Grèce ancienne, une intelligence qui ruse, un savoir stochastique³⁸. Hésiode et Eschyle

s'accordent pour reconnaître en Prométhée ce même type d'intelligence retorse, cette même puissance de tromperie que les Grecs désignent du nom de mētis. Pour l'un et l'autre, le Titan [Prométhée] n'est pas seulement l'*aiolomētis*, l'*agkulomētēs*, l'*aipumētēs*, le *dolophronéôn*, le *poikilos*, le *poikiloboulos*, le *poluïdris*, le prodigieux malin (*sophistēs*) capable même de trouver une issue.³⁹

Le dieu à *mētis* est savant, il connaît beaucoup de choses. On a déjà vu que *Promētheús*⁴⁰ signifie « qui sait à l'avance » ; dans le même esprit, Zeus nomme Prométhée, chez Hésiode,

³³ Vernant, 1965, p. 7. Cette lecture semble avoir été comprise dès l'Antiquité. Lucien précise que : « [les] hommes, eux, ont un besoin impérieux de feu pour toutes choses, et en particulier les sacrifices, afin de pouvoir répandre leur odeur par les rues, faire brûler de l'encens et consumer les cuissots des victimes sur les autels » (*PrmC*, 19). Chez Hygin, c'est aussi très clairement pour ôter aux hommes « l'usage de la viande » que Jupiter leur retire le feu (*Astr.* II, 15, 2).

³⁴ Un narthex. *Théo.* 565-567, *Trav.* 50-52, Eschyle, *PrEnch* 109, Hygin (*Astr.* II, 15, 2), Pline l'Ancien, *HistNat*, VII, 198.

³⁵ Aussi Lucien, *PrmC*. 18. Hygin (*Astr.* II, 15, 2) précise que Prométhée court « en brandissant la fêrule » et l'auteur fait de cette course l'origine des joyeuses courses au flambeau. Ce même auteur précise ailleurs que Prométhée « enseigna aux hommes comment le garder [le feu] sous la cendre » (*Fab. CXLIV. PROMÉTHÉE*, 1). Dans cette ligne, Diodore de Sicile dit que Prométhée n'a pas volé le feu aux dieux, ni ne l'a donné aux hommes, mais leur a enseigné la façon de produire du feu et de le conserver (V, 67, 1). Pline l'Ancien dit, quant à lui, que Prométhée a enseigné aux hommes la façon de conserver le feu dans une fêrule (*HiNat.*, VII, 198). Notons qu'une autre tradition dit que Prométhée, avec l'aide d'Athéna, est monté au ciel où il a allumé en cachette sa torche au chariot d'Hélios (Servius, *ad. Virg. Eclog.* VI, 42).

³⁶ Voir section 0.1.5.

³⁷ Detienne et Vernant, 1974, p. 53.

³⁸ *Id.*, p. 303.

³⁹ *Id.*, p. 62-63.

⁴⁰ M. Detienne et J.-P. Vernant (1974, p. 63) précisent de plus que le héros doué de *promētheia* est « celui qui, connaissant chaque chose à l'avance, possède ce type de savoir indispensable à ce qui se trouve engagé dans une bataille dont l'issue est encore incertaine. »

« celui qui en sait plus que nul au monde »⁴¹. Ce savoir, le dieu à *mētis* l'utilise afin de vaincre des adversaires plus puissants physiquement que lui. Dans le cas du mythe de Prométhée chez Hésiode, on a affaire à un duel de *mētis*⁴² entre deux dieux presque égaux. Chacun des dieux prépare des ruses afin de tromper et de mettre en échec son adversaire. Hésiode précise d'ailleurs que Prométhée « cherchait à tromper » Zeus (*Théo.* 567). Les dieux à *mētis* cachent⁴³ et lient. Prométhée cache les os sous la graisse et la viande dans l'estomac ; Zeus cache le feu aux hommes ainsi que tout ce qui les fait vivre ; Prométhée cache le feu divin dans une fêrue ; Zeus isole Prométhée afin de le cacher aux hommes ; Zeus fait lier Prométhée à une colonne et il donne une compagne aux hommes. Par exemple, chez Ésope⁴⁴, Mômôs reproche à Prométhée d'avoir caché la méchanceté dans l'homme à l'intérieur de ce dernier, plutôt que l'avoir laissé à l'extérieur afin « que chacun puisse voir ce qu'il a dans l'esprit »⁴⁵. De même, dans « Les deux besaces »⁴⁶, Prométhée a rendu invisibles aux hommes leurs propres défauts en les mettant dans la besace qu'ils ont au dos. Cette volonté de tromper dénote un caractère duel⁴⁷ : Prométhée est de nature divine, mais prend le parti des hommes ; de plus, le premier cadeau qu'il fait aux hommes, la viande, possède ce même caractère : elle est une nourriture éphémère qu'ils devront manger sans cesse afin de renouveler leurs forces⁴⁸. Zeus lui-même montre un caractère duel alors qu'il feint d'être surpris par la ruse de Prométhée⁴⁹.

Revenons au mythe. Voyant la lueur des feux des hommes, Zeus se choque à nouveau (*Théo.* 560 ; *Trav.* 53). Afin de punir les hommes, il demande à Héphaïstos de façonner

⁴¹ « *pantōn peri mēdea eidōs* », *Théo.* 559, *Trav.* 54.

⁴² Detienne et Vernant, 1974, p. 124.

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴ Fable 124 [100].

⁴⁵ On emploie en grec une formule négative : « *ton de Promēthea, dioti tou anthrōpou tas phrenas ouk exōthen apekremasen, hina mē lanthanōsin hoi ponēroi, phaneron de ē ti hekastos kata noun ekhei* » ; « et à Prométhée, parce que le cœur des hommes n'était suspendu pas au dehors, où les vices ne peuvent pas passer inaperçus, et où les pensées qu'ils ont sont visibles à chacun » (ma traduction).

⁴⁶ Fable 303 [266].

⁴⁷ Detienne et Vernant, 1974, p. 25-31.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁹ Hésiode, *Théo.* 550 ; Detienne et Vernant, 1974, p. 53.

Pandora⁵⁰, la première femme, qui sera parée par plusieurs divinités.⁵¹ Puis, Zeus charge Hermès⁵² de la donner à Épiméthée, qui la marie (*Trav.* 83-85) malgré le conseil contraire de son frère⁵³. La beauté de Pandora fait d'elle un « piège aux bords abrupts » (*id.* 83), « profond et sans issue » (*Théo.* 590). Pandora complique la vie des hommes en les obligeant à travailler pour la nourrir (*Théo.* 590-612) ; de même, la reproduction devient sexuée. De plus, Zeus donna à Pandora une jarre (*pithos*) contenant les maux (maladies, souffrances) (*Trav.* 90-104.). Par curiosité, elle ouvrit la jarre, d'où s'enfuirent les maux ; elle la referma, n'y gardant que l'espoir (« *Elpis* », *Trav.* 96). Ce qui fait dire à Sappho que, en punition du vol de Prométhée et de la distribution du feu aux hommes, les dieux envoyèrent aux hommes deux maux, les femmes et les maladies.⁵⁴ Quant à Prométhée, il sera puni. Encore ici, la *mētis* est en jeu : ce sont des dieux à *mētis* qui façonnent et donnent vie à Pandora et qui lui donnent tous ses attributs.

On retrouve chez Æschyle un récit légèrement différent.⁵⁵ Suite à la Titanomachie, remportée par les dieux grâce à la ruse de Prométhée qui est passé du camp des Titans à celui des dieux, les derniers se divisent les parts du monde. Prométhée leur reproche de ne rien laisser aux hommes (*PrEnch.* 231-232) et de vouloir les détruire. Seul Prométhée s'opposa à ce projet (*id.*, 234). Pour préserver les hommes, il entreprend donc de voler le feu à Lemnos, dans la forge d'Héphaïstos⁵⁶, feu qu'il dissimule dans une fêrule. Il le distribue ensuite aux

⁵⁰ Chez Hésiode, Héphaïstos la fait à la ressemblance des déesses (*Théo.* 571-572, *Trav.* 62-63) et met en elle « la voix et les forces d'un être humain » (*Trav.* 61-62). Voir aussi Hygin, (qui donne les noms des dieux latins équivalents), chez qui Vulcain façonna Pandora « comblée de bienfaits » ; l'auteur précise que Minerve donna à Pandora une âme (*Fab.* CLXII. PANDORA)..

⁵¹ Athéna lui apprend le tissage (*Trav.* 63-64), lui donne une ceinture (*Théo.* 573), une robe blanche (*Théo.* 574), un voile brodé (*Théo.* 574-575), un diadème d'or (*Théo.* 575). Aphrodite lui donne la grâce et met en elle le désir (*Trav.* 65-66). Les Grâces, dont Persuasion (*Peithō*) lui donnent un collier (*Trav.* 73-74), les Heures, une guirlande de fleur (*Trav.* 75). Hermès met en elle un « esprit impudent » (*Trav.* 66-67), un cœur artificieux (*Trav.* 66, 77), la parole (*logous*, *Trav.* 77) et ainsi que son nom, Pandora (*Trav.* 80-82). On notera que les principales divinités intervenant ici sont des dieux à *mētis*.

⁵² Hermès est considéré par l'hymne homérique qui lui est dédié comme l'inventeur du feu.

⁵³ Hésiode dit : « que jamais [Épiméthée] n'accepte un présent de Zeus Olympien, mais le renvoie à qui l'envoie, s'il veut épargner un malheur aux mortels » (*Trav.* 85-88).

⁵⁴ Sappho, frg. 166.

⁵⁵ Selon P. Mazon, cela viendrait du fait qu'Æschyle aurait écrit ses pièces en se référant à une autre Titanomachie qu'Hésiode (Æschyle, 1963, p. 152-153).

⁵⁶ « *ob furtum Lemnium* », cité par Cicéron, *Tusc.* II, x, 23. Ce passage serait une traduction latine du *Prométhée libéré* (fragments 190 à 192 et 195 à 201, éd. Sommerstein). Hygin dira quant à lui que Prométhée

hommes et leur enseigne les *tekhnai*⁵⁷ : Prométhée est maître de tous les arts (*didaskalos tekhnēs pasēs*, *ibid.*, 109). « D'un mot tu sauras tout à la fois : tous les arts aux mortels viennent de Prométhée⁵⁸ ». Prométhée aurait fait des hommes d'« enfants qu'ils étaient, des êtres de raison » (*ibid.*, 440). Il en profite aussi pour guérir les hommes de leur peur de la mort en leur donnant les « aveugles espoirs⁵⁹ ».

Vol du feu⁶⁰ et don aux hommes. Que ces actions soient liées aux sacrifices ou au don des techniques, ce sont là les deux premiers traits importants de Prométhée. Jean-Pierre Vernant⁶¹ interprétait ces deux traditions de la façon suivante : le don du feu chez Hésiode, mais surtout le partage des parts du bœuf que le feu est supposé donner aux dieux, signifie la distinction entre les hommes et les dieux : il différencie les deux espèces ; la conséquence du vol du feu étant une vie de travail — travail de la terre pour se nourrir, travail pour nourrir une épouse jamais satisfaite, travail contre le malheur. Quant au mythe chez Eschyle, Jean-Pierre Vernant le voit comme une redéfinition du rôle du travail par rapport à ce qu'il était chez Hésiode : de conséquence d'un larcin, le travail devient la façon pour l'homme de se définir pour lui-même et de s'élever, voire de se glorifier.

Le vol du feu semble avoir donné lieu aussi à un culte dans l'Antiquité. On commémorait le vol du feu à Athènes, dans le Céramique, quartier des ouvriers du feu, une

« éloigna-t-il tout le monde et parvint [...] au feu de Jupiter » (*Astr.* II, 15, 2) ; le feu a donc une nature différente dans sa version.

⁵⁷ Prométhée a enseigné aux hommes la maison de brique, le travail du bois (*PrEnch.* 50), la reconnaissance des saisons, des levers et couchers des astres (*ibid.*, 450), la science des nombres et de l'écriture (*ibid.*, 458-460), l'usage du joug, du char (*ibid.*, 460), et des voiliers (*ibid.*, 465), la science des médicaments (*ibid.*, 479) et l'usage des métaux (« les trésors que la terre cache aux humains ») (*ibid.*, 500-503). À cela s'ajoutent divers arts divinatoires : l'interprétation des songes et des « sons chargés d'obscurs présages » (*ibid.*, 484-485), des rencontres en route, des vols des oiseaux et de leurs comportements, interprétation du « poli des viscères », l'interprétation des « signes de flamme » (*id.*, 495), l'art de faire brûler les « membres enveloppés de graisse et l'échine allongée pour guider les mortels dans l'art obscur des présages » (*ibid.*, 496). On doit aussi ajouter à la liste la domestication des chevaux, ânes et bœufs afin d'aider aux travaux (*frg.* 189a, éd. Sommerstein). Notons cependant que, selon l'*Hymne homérique à Héphaïstos*, c'est Athéna et Héphaïstos qui donnèrent aux hommes toutes les *tekhnai*.

⁵⁸ « *Brachei de muthōi panta sullēbdēn mathe ; pasai tekhnai brotoisin ek Promētheōs* », *PrEnch.* 500-501.

⁵⁹ « *Tuphlas [...] elpidas* », *PrEnch.* 250.

⁶⁰ Virgile, *Bucc.* VI, 41 et suiv.

⁶¹ Vernant, 1965, p. 6-7.

fête en l'honneur de Prométhée, la *Promēthia*⁶². Cette fête consistait en une *lampas*, une course au flambeau, à laquelle participait chacun des *dēmos* attiques. Les concurrents traversaient le Céramique et terminaient leur course à l'autel dédié à Prométhée, à l'Académie⁶³. Louis Séchan voyait cette fête comme un moyen de renouveler le feu chez les artisans du quartier.⁶⁴ Le don du feu a fait bien davantage que permettre aux hommes l'usage des *tekhnai* de feu ; le don prométhéen a rendu les hommes civilisés⁶⁵. Le feu apparaît donc comme un élément primordial pour l'essor de la civilisation⁶⁶.

0.1.4. Prométhée et la naissance de l'homme

Comme on l'a vu, à la suite au rapt du feu, Zeus demande à Héphestos de modeler la femme avec de la terre ; c'est par ce même procédé que Prométhée aurait façonné l'homme⁶⁷. Aussi, Pausanias nous dit qu'à Panopée, en Phocide, on retrouvait une maison que les villageois affirmaient appartenir à Prométhée. Près d'elle, deux blocs de glaise « exhalant une odeur de chair humaine⁶⁸ » étaient présentés comme ce qui était resté après que le fils de Japet eut fini son travail. Le façonnage de l'homme par Prométhée semble cependant être une tradition mythique plus tardive que, par exemple, les traditions d'autochtonie. On lit chez

⁶² Ce qui est fort peu et dénoterait l'origine attique du mythe.

⁶³ Pausanias, *Pér.* I, 30, 2. ; voir aussi la scolie d'*Oedipe à Colona*, 55.

⁶⁴ Séchan, 1951, p. 4-5 ; Blumenberg, 1985, p. 300.

⁶⁵ Notons qu'Eschyle attribue à Palamède dans la pièce du même nom (frg. 181a, éd. Sommerstein) le don des nombres, don permettant la sortie de la sauvagerie des « Grecs et [de] leurs alliés », Le nombre plutôt que le feu est alors considéré comme la technique première qui rend toutes les autres possibles (« *prōta men ton pansophon arithmon hēurēk', exochon sophismatōn* »).

⁶⁶ Voir aussi Lucien, *PrmC.* 14. Voir à ce sujet Mauduit, 2006.

⁶⁷ Voir aussi Apollodore (*Bibl.* I, vii), Hygin, *Fab.* CLII, *Astronomie*, II, 15 1-4 ; 42, 1, Lucien, *DiaD.* I, *PrmC.*, I, 1, 3, 6, 11-17, *PrDisc.*, 1-3. Notons que ce thème n'est pas abordé par Hésiode. La seule mention de la création des hommes chez le Béotien se trouve dans le mythe des races : la race d'or fut créée par « les Immortels, habitants de l'Olympe [...] aux temps de Cronos » (*Trav.* 109-111). Celle d'argent fut créée aussi par les « habitants de l'Olympe » (*ibid.*, 127-128). Zeus créa (*poiēs'*, *ibid.*, 144) la race de bronze (*ibid.*, 143-144), puis celle des héros (*ibid.*, 156-160). Hésiode ne précise pas si la race de fer fut créée, ni par qui ; il ne précise pas non plus que cette race sera anéantie par Zeus (*ibid.*, 179-181). Chez Hygin (*Astr.* II, 15,1), Prométhée aurait façonné des hommes « grâce à sa merveilleuse supériorité intellectuelle » (*propter excellentiam ingenii miram*).

⁶⁸ Pausanias, *Périp.*, X, 4, 4.

Lucien que Prométhée modela les hommes mais qu'Athéna leur insuffla la vie et leur donna une âme⁶⁹.

Outre ce témoignage du périégète, nous disposons d'autres mythes traitant de la création de l'homme par Prométhée. Hans Blumenberg nous dit que les plus anciens témoignages de cet épisode mythique furent relatés dans les comédies de Ménandre et Philémon, dont nous disposons de fort peu de choses. Une bonne partie des autres témoignages ont, quant à eux, le désavantage d'être des fables d'Ésope, désavantage reposant sur la très grande difficulté, voire l'impossibilité de dater à la fois ce corpus et ses parties. Leur rédaction est souvent tardive. De plus, plusieurs fables ont connu plus d'une rédaction et, par conséquent, on trouve des variantes dans les personnages qui nous intéressent. Jacqueline Duchemin croyait que ces fables se transmettaient d'abord par tradition orale, ce qui expliquerait sans doute ces variantes⁷⁰. On sait par ailleurs qu'elles étaient déjà connues du temps de Platon : ce dernier ne représente-t-il pas Socrate dans sa prison en train de mettre en vers une fable d'Ésope (*Phédon*, 60d) ? La connaissance générale d'Ésope dans l'Athènes des V^e et IV^e siècle est avérée ; je présumerai donc que les fables qui nous sont connues l'étaient aussi de Platon. Le principal intérêt de l'étude des fables est de retrouver quelques traits typiques, de caractère ou situationnels, d'une figure mythique. Les fables étant brèves, ces traits de caractère des personnages y sont condensés et souvent, ne sont pas même explicités tant leur auteur devait considérer que ses auditeurs connaissaient ces personnages.

On trouve quatre fables d'Ésope traitant de Prométhée. Trois d'entre elles mettent en scène un Prométhée créateur de l'homme. Dans la fable 124 [100], Prométhée montre sa création, l'homme, à Mômōs, la personnification du blâme⁷¹. Ce dernier reproche au fils de Japet de ne pas avoir mis le cœur à l'extérieur afin que la méchanceté ne puisse se cacher ; il fait le même reproche à propos des pensées de l'homme. La fable 303 [-], « Les deux besaces », raconte que Prométhée a façonné les hommes avec deux besaces, une sur son ventre dans laquelle les hommes portent leurs qualités et l'autre au dos, laquelle sert à porter

⁶⁹ Lucien, *PrDisc*, 3. Aussi *PrmC*. 13. Lucien donne une chronologie unissant les traditions du don du feu et celle du façonnage de l'homme, disant que Prométhée a d'abord réparti les parts de viande, et a ensuite façonné l'homme (*anthrôpous*) et la femme et, finalement, a volé du feu. Voir aussi les Annexes 2.4, 2.5, 2.6, 2.9, 2.11.

⁷⁰ Duchemin, 1974, p. 83.

⁷¹ On le retrouve aussi chez Hésiode, *Théo*. 214.

leurs défauts. « Il en est résulté que les hommes voient d'emblée les défauts d'autrui, mais n'aperçoivent pas les leurs⁷² ». La fable 322 [240] « Prométhée et les hommes » nous dit que le fils de Japet a modelé les hommes « sur l'ordre de Zeus ». Ce dernier remarque qu'il y a trop de bêtes ; il demande alors à Prométhée d'en changer certaines en hommes, ce qui fait que certains auraient aujourd'hui « une âme de bête ». Finalement, dans la fable 210 [259] « Le lion, Prométhée et l'éléphant », le lion reproche à Prométhée qui l'a créé, de l'avoir créé sans aucune peur sauf celle des coqs ; or, il se rend compte que l'éléphant craint les moustiques qui pourraient entrer dans ses oreilles, lui qui est pourtant plus grand et plus fort que le lion. Dans cette tradition, Prométhée est présenté comme un potier qui fabrique les êtres vivants mortels.⁷³ Le mythe du *Protagoras* de Platon semble d'ailleurs faire écho à cette tradition⁷⁴. On trouve aussi un bon nombre de représentations plastiques⁷⁵.

On remarque que dans de nombreuses fables, c'est Zeus qui joue le rôle de modelleur de vivants. Citons les fables 57 [-] « Les hommes et Zeus », 109 [102] « Hermès et la terre », 118 [109] « Zeus et les hommes ». De même, il distribue ou préside à la distribution de qualités dans de nombreuses fables.⁷⁶ Zeus est lui aussi un modelleur. De même, au risque de

⁷² Notons au passage que dans une autre rédaction de cette fable, c'est Zeus qui crée l'humanité ; c'est le cas dans de nombreuses autres fables d'Ésope : les fables 57 [-] « Les hommes et Zeus », 109 [102] « Hermès et la terre », 118 [109] « Zeus et la pudeur », 120 [108] « Zeus et les hommes » et 139 [105] « Le cheval, le bœuf, le chien et l'homme ».

⁷³ Voir aussi Lucien, *PrDisc.*, 1-2. Phèdre parle de Prométhée en en faisant un potier (fables IV-16 « Prométhée », IV-17 « Prométhée encore », A-4 « La vérité et le mensonge ». On dispose même d'une fable non attribuée (430, éd. Perry) dans laquelle on précise que Prométhée a fabriqué les hommes à partir d'un mélange de terre et de larmes, ce qui explique qu'on ne peut pas éliminer les larmes de nos vies. Élien (*De Anim. Natu.*, 1.53) se demande ce que Prométhée avait à l'esprit en créant la chèvre. Hygin raconte (*Astr.* II, 42, 1 ; le récit, précisez-t-il, vient de Héraclide Pontique) que Prométhée façonna (*finxit*) les planètes. Une fois le travail accompli, il constata que Phaéon (la planète Jupiter) était le plus bel astre. Aussi, il voulut « le dérober à la vue sans le remettre comme tous les autres astres » et garder pour lui-même la plus belle des planètes. Mais Cupidon dénonça Prométhée et Jupiter pu prendre Phaéon. Voir aussi Lucien (*DiaD.*, 1) chez qui Prométhée est puni pour « avoir façonné des animaux tels que des hommes, pour avoir dérobé le feu et fabriqué les femmes » ainsi que pour le « tour lors de la distribution des viandes ». Lucien (*PrmC.*, 11) raconte aussi le façonnage de l'homme.

⁷⁴ Voir aussi Lucien, *PrDisc.* 1-3. On trouve chez Ovide (*Mtm.* I, 76-88) un récit qui laisse place à la fois à la tradition mythique, mais aussi à la tradition philosophique. Ce serait soit le démiurge (stoïcien), « le créateur de toutes choses, père d'un monde meilleur, qui l'aurait formé d'un germe divin » (« *diuino semine fecit* », *ibid.*, 76-78), soit la terre qui était pleine de « germes du ciel » (« *semina caeli* », *ibid.*, 80-81) et « le fils de Japet » (« *satus Iapeto* », *ibid.*, 82) aurait pris cette terre pour modeler les hommes (*ibid.*, 82-83).

⁷⁵ L'Annexe 2 est consacrée à ce thème.

⁷⁶ Chez Ésope, on trouve ce thème dans les fables 118 [-] « Zeus et la pudeur », 125 [-] « Zeus et la tortue », 119 [-] « Zeus et le renard », 123 [-] « Zeus et le tonneau des biens », 124 [-] « Zeus, Prométhée, Athéna et Mômôs », 139 [-] « Le cheval, le bœuf, le chien et l'homme », 146 [117] « Le chameau et Zeus », 162 [-] « Les choucas et les oiseaux », 234 [163] Les abeilles et Zeus », 240 [-] « Les Fourmis et Zeus », 291 [-] « Le serpent

nous répéter, c'est Héphaïstos qui modèle Pandora à partir de terre et d'eau chez Hésiode⁷⁷ ; c'est ce mélange qui sert dans toutes les versions du mythe de la création de l'homme.⁷⁸ Prométhée n'est donc pas le seul dieu à tenir le rôle de démiurge plasticien : mais il semble que ce soit là un des récits des origines les plus populaires dans la littérature et la mythologie en général, avec les récits d'autochtonie⁷⁹, qu'ils soient thébains (Platon dirait « phéniciens »⁸⁰), argolides ou attiques. Notons à ce sujet que les récits d'autochtonie semblent plus anciens en Grèce que les histoires de modelage qu'on trouve dans les sources littéraires.

Spécifions cependant que le lien entre Prométhée et les potiers semble avoir été plus fort. Nous avons déjà cité plus haut la *Promētheia*, fête en l'honneur de Prométhée se tenant dans le Céramique⁸¹. Lucien⁸² nous dit que les Athéniens avaient pour habitude de nommer leurs ustensiles de cuisine en terre cuite « des Prométhées » ; ils nommaient aussi les potiers de même.

Terminons cette section par le récit du déluge⁸³ qui a reçu plus ou moins d'attention de la part des poètes et autres lettrés grecs. Prométhée y joue alors un rôle. On y retrouve

foulé aux pieds » ; 262 [-] « Les ânes s'adressant à Zeus ». Chez Babrius, la fable 10 « Aphrodite et la fille esclave ». Chez Phèdre, voir les fables I-6 « Les grenouilles se plaignant du soleil », III-18, « Le paon se plaignant à Junon de sa voix », IV-17 « La chèvre barbue », IV-19 « Les chiens envoient une ambassade à Jupiter ».

⁷⁷ Hésiode dit « *gaiēs plasse* » (*Trav.* 70), « *gaian hudeis phurein* » (*ibid.*, 61) et « *gaiēs gar sumplasse* » (*Théo.* 571). Eschyle disait de Pandora, dans le *Prométhée libéré* : « *ek pēloplastōn spermatōn thnēthē gunē* », « la femme mortelle est née du modelage de la glaise » (ma traduction) (frg. 207b (369), éd. Sommerstein). Cette idée est reprise chez Apollodore (*Bibl.* I, VIII, 1 : « *Promētheus ex hudatos kai gēs anthōpous plasas* ») et Hygin, (*Fab.*, CXLII. PANDORA).

⁷⁸ Repris aussi chez Oppien, *Halieutica*, V, 4 ; Properce, *Élégie* III, 5. ; Callimaque, frg. 493 ; Ovide, *Mtm.* I, 363. Même quand on note certaines variantes, elles demeurent toujours cohérentes avec l'idée d'un mélange composé d'eau et de terre. Phèdre mentionne dans ses fables (IV, 15 et 16) que Prométhée a façonné la langue des femmes avec la même matière ayant servi à faire les parties sexuelles de l'homme, d'où leur licence. Citons à nouveau la fable 430 (éd. Perry) dans laquelle Prométhée emploie un mélange de terre et de larmes pour fabriquer les hommes.

⁷⁹ Sur les mythes d'autochtonie, voir Chuvin, 1998, p. 43-45.

⁸⁰ *Rép.* III, 414c.

⁸¹ Séchan, 1951, p. 2.

⁸² Lucien, *PrDisc.* 2.

⁸³ Pindare, *Olym.* IX, 40-55 ; Apollodore, *Bibl.* I, VII, 2 ; Lucien, *DéeSy.*, 12-3. Hygin fait du déluge la « solution » à l'embrasement du monde par le vol de Phaéthon : Jupiter avait frappé ce dernier de la foudre, tout le monde prit flamme. C'est pour faire « semblant de vouloir l'éteindre » que Jupiter inonda le monde, déluge

Deucalion, le fils de Prométhée, et Pyrrha.⁸⁴ Après s'être réfugiés sur une barque, ils échouent sur une montagne.⁸⁵ C'est Prométhée qui les apprendra une façon de repeupler la terre : il s'agit pour eux de lancer des cailloux par-dessus leur épaule. Ceux que lancera Deucalion deviendront des hommes, ceux lancés par Pyrrha, des femmes.⁸⁶

0.1.5. Prométhée supplicié

Zeus fait arrêter Prométhée⁸⁷ pour son larcin⁸⁸ et le punit en l'isolant et l'attachant⁸⁹. Hésiode dit qu'il est lié, enroulé, à une colonne, entre ciel et terre⁹⁰, où un aigle vient lui dévorer le foie quotidiennement. Eschyle raconte quant à lui un supplice en trois temps : au

duquel ne survivent que Deucalion et Pyrrha (*Fabl. CLII. A. PHAËTHON*). Voir aussi Blumenberg, 1990, pp. 354-356.

⁸⁴ Pyrrha est identifiée comme la fille du couple formé par d'Épiméthée et de Pandora (chez Pindare et Apollodore). Hésiode précisait aussi cette parenté (*CatF.*, frg. 2, 4 et 5). Seul Ovide ne cite pas Pandora.

⁸⁵ Lucien, *DDan*, 39 et *DéeSy*, 12-13. L'auteur fait de Deucalion dans ce dernier texte un Noé qui reçoit dans son navire des couples d'animaux.

⁸⁶ On retrouve le même jeu de mot entre *laoi*, peuple, et *laes*, pierre, chez Pindare (*Olym.* IX, 69-71) et Apollodore (*Bibl.* I, VIII, 2). Pindare ne spécifie pas qui donna l'oracle à Deucalion et Pyrrha, sinon que c'est « par la volonté de Zeus, qui vibre le tonnerre » (*Olym.* IX, 64-65) que ce couple, « sans l'aide de l'amour, [créa] une race de même origine, une race de pierre » (*ibid.*, 43-44). Ovide (*Mtm.* I, 313-415) donne de cette histoire une version plus détaillée où c'est Thémis qui conseille par un oracle le couple rescapé sur le Parnasse. Celui-ci doit jeter derrière lui « les os de leur mère » ; il finit par comprendre que ces os sont des pierres, la mère étant la Terre. Ovide (*ibid.*, I, 414-415) aussi tire de cette origine lithique un mythe étiologique : « Voilà pourquoi nous sommes une race dure, à l'épreuve de la fatigue ; nous donnons nous-mêmes la preuve notre première origine ». Chez le poète romain, cette nouvelle « création » sous-entend la première par Prométhée (*ibid.*, I, 76-88) ou par un autre dieu, création évoquée par Deucalion : « Ah ! Puissé-je créer des peuples nouveaux avec l'art de mon père et introduire des âmes dans la terre façonnée par mes mains ! » (*ibid.*, I, 363-364). Chez Hygin, qui reprend aussi le même jeu de mots, c'est Jupiter lui-même qui leur ordonne, sans énigme, de leur lancer des pierres (*Fabl. CLII. DEUCALION ET PYRRHA*). Stace (*Thébaïde*, VIII, 295 sqq.) désigne les hommes comme « le travail des mains » de Prométhée » et les femmes comme les « roches de Pyrrha ».

⁸⁷ Ibycos (frg. 342 (éd. Campbell)) dit que Zeus aurait promis une récompense, une potion protégeant des effets de l'âge, à quiconque aiderait à la capture de Prométhée. Une même mention est faite dans la fable 458 (éd. Perry) d'un auteur inconnu.

⁸⁸ Selon une autre source, pour avoir convoité l'amour d'Athéna (scolie *ad. Apollonius Rhod.* II. 1249).

⁸⁹ Diodore, *BHist.* IV.15.2. Voir aussi Detienne et Vernant, 1974, p. 280-281.

⁹⁰ Lucien, qui situe le supplice au Caucase, dit que Prométhée a été « crucifié pas trop bas près du sol, de peur que les hommes, ses créatures, ne lui portent secours ; ni pourtant vers le sommet, car on ne le verrait pas d'en bas » (*PrmC.* 1). Philostrate (*VAT*, II, 3) rapporte cette tradition, mais aussi une autre disant qu'il fut enchaîné dans une grotte et une autre encore rapportant qu'il fut enchaîné au sommet d'une montagne, où ses mains furent liées à des pics distants d'un stade.

début du *Prométhée enchaîné*, le fils de Japet est enchaîné et cloué⁹¹ à un rocher⁹², dans une lointaine montagne de Scythie, par Héphaïstos⁹³ sous la supervision des hérauts de Zeus, Cratos et Bias. Selon Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, les chaînes doivent être magiques d'une part, puisque forgées par Héphaïstos, dieu à *mētis*, de l'autre, parce qu'elles doivent retenir un dieu à *mētis*, prompt à l'évasion⁹⁴. À la fin de la pièce, Hermès vient réclamer à Prométhée qu'il révèle l'oracle qu'il possède — que si Zeus ou Poséidon s'unit avec Thétis, il en naîtra un fils plus fort que son père, ce qui mènera au mariage de Thétis et de Pélée⁹⁵ et à la naissance d'Achille. Devant le refus de Prométhée d'obtempérer, ce dernier est englouti sous une montagne. Au début du *Prométhée libéré*, le supplice s'est déplacé dans le Caucase⁹⁶, où Prométhée est enchaîné à la paroi rocheuse, proie des vents et du

⁹¹ Lucien (*ZC*, 8) parle de crucifixion. Il mentionne ailleurs que Prométhée est cloué pour recevoir « tout le prix de [son] modelage si beau et ingénieux » (*PrmC*, 2,13-14). Quintus de Smyrne parle de rivets (*Posthomericæ*, VI, 269). Voir aussi le miroir étrusque (Annexe 1.13) qui montre clairement les clous dans les avant-bras de Prométhée.

⁹² Eschyle, *PrEnch.* 4, *PrLib.*, frg. 193 (éd. Sommerstein). Cicéron dit que Prométhée est retenu à d'« âpres roches » par des coins, forgés par Vulcain (Muciber), entrant dans ses membres (« *Hos ille cuneos fabrica crudeli inserens / Perruption artus* », *Tusc.* II, x, 23). Aussi, il parle de « crucifixion ». Voir aussi la définition de *Desmontes* dans la *Souda* (*Lexique grec byzantin*).

⁹³ Hygin dit que Mercure effectua cette tâche (*Fab. CXLIV Prométhée*, 2).

⁹⁴ Detienne et Vernant, 1974, p. 281-282.

⁹⁵ Nonnos, *Dionysiaca*, II, 298 ; Lucien *Prométhée*, 21 ; Philodème, *Sur la piété*, 41, 4-16 ; Quintus de Smyrne, *Posthomericæ*, V, 334. Sur le mariage de Pélée et Thétis, voir le poème 64 de Catulle où les vers 294-297 décrivent Prométhée, nouvellement libéré, assistant au mariage. Mélanippidès (frg. 756, cité par le scoliaste de l'*Odyssée* d'Homère) dit que Thétis était enceinte de Zeus quand elle fut donnée à Pélée pour le mariage. Lucien (*PrmC.*, 20) identifie clairement Prométhée comme un devin (« *pôs mantis ôn* », 20, 6).

⁹⁶ Séchan, 1951, p. 37, Mazon *in* Eschyle, 1963, p. 156. Le Caucase est le lieu le mieux attesté du supplice de Prométhée. Voir aussi Apollonios de Rhodes, *ArgA*, II, 1247 ; Apollodore, *Bibl. I, vii*, 1 ; Cicéron, *Tusc.* II, 10, 23-26 ; Hygin, *Astr.* II, 6.4. II, 15.3 et 5, *Fab.* LIV. THÉTIS, 3, *CXLIV. PROMÉTHÉE*, 2 ; Lucien *PrmC.*, *DiaD.* I, 1, *SSacr.*, 6, *PrDisc.*, 1, etc. ; Nonnos, *Dyonisiaca* VII, 1 ; Properce, *Élégie* II, 1. A. H. Sommerstein remarque (*in* Eschyle, 2008, p. 205, n. 6), suivant A. Bonnafé, qu'on ne doit probablement pas identifier le Caucase comme lieu du supplice dans le *Prométhée libéré*. Mais c'est cependant ce que la tradition ancienne avait retenu. Il demeure le problème de localiser le Caucase. Hérodote le situait assez précisément (*Hist.* I, 203-4). Mais de façon générale, l'endroit est assez mal localisé. Eschyle en parle comme d'un endroit lointain, « un désert sans humain » (*PrEnch.* 1-2), qualifié de « roc, frontière du monde » (*id.*, 117-118). Lucien semble reprendre le supplice de Prométhée d'Eschyle (*DDan.* 38, *SSacr.*, 6-7, *PrmC* 1 et 7-11), où Héphaïstos n'est pas sympathisant du fils de Japet comme chez Eschyle : il lui en veut de lui avoir volé le feu et laissé ainsi « sa forge toute froide » (*ibid.*, 5, 5-7). Le Boiteux et Hermès tentent de crucifier Prométhée afin que les hommes, ses créatures, puissent le voir sans pouvoir lui porter secours ; plus loin, Lucien précise que le Caucase est près des Portes Caspiennes (*ibid.*, 4, 8-9). La montagne qualifiée de « forteresse des Furies » (« *castrum hoc furiarum* ») (fragment 193 d'Eschyle, tiré des *Tusc.* (II.23-25) de Cicéron). De façon générale, l'emplacement du supplice de Prométhée est souvent considéré par les Grecs comme un repère d'éloignement vers l'Orient (Philostrate, *VAT*, II, 3), de la même façon que celui du supplice d'Atlas est un repère de l'extrême Occident. Hygin (*Astr.* II, 15, 3) dit que Jupiter fit lier Prométhée « sur une montagne de Scythie, nommée Caucase » ; « mont Caucase » est repris en *Fabl. CXLIV PROMÉTHÉE*, 2 et par Lucien, *Prométhée*, 1. Arrien précisait que Prométhée était suspendu à la

soleil⁹⁷, où un aigle⁹⁸ vient quotidiennement⁹⁹ se nourrir de son foie¹⁰⁰ et lécher le sang coulant de sa plaie¹⁰¹, jusqu'au lendemain, temps nécessaire au foie pour se régénérer.

montagne du Caucase ayant pour nom Strobilos (*Périple du Pont-Euxin*, 11, 5). Il dit ailleurs qu'« [ayant] remarqué l'existence d'une caverne chez les Parapamisades, les Macédoniens déclarèrent que c'était la caverne où le Titan Prométhée fut enchaîné pour avoir volé le feu » (*L'Inde*, V, 11). Strabon (XI, 5.5) dit qu'Alexandre déplaça le lieu du supplice de Prométhée en Inde plutôt que de le situer en Colchide ou au Pont-Euxin : « [il] était en réalité plus glorieux qu'Alexandre ait pu se rendre maître de l'Asie jusqu'aux montagnes de l'Inde plutôt que d'atteindre un recoin du Pont-Euxin et du Caucase, mais la renommée de la montagne, son nom et l'opinion voulant que Jason et ses compagnons aient accompli la plus grande expédition qui fût jusqu'aux contreforts du Caucase, le fait aussi que Prométhée ait été enchaîné selon la tradition aux confins du monde, sur le Caucase, tout cela incita les auteurs à croire que cela ferait plaisir au roi s'ils déplaçaient ce nom de Caucase en Inde » (trad. J. Auberger). Le déplacement de la montagne du supplice de Prométhée du Caucase à l'Himalaya serait purement imputable, comme le souligne Ramin (1979, p. 54), à la flagornerie. Sur Prométhée dans la géographie, voir Ramin, 1979, p. 51-54 et G. Charachidze. Sur la difficulté de localiser le Caucase, voir Chuvin, 1998, p. 92. Sur l'aide de Prométhée à Héraclès, Chuvin, 1998, p. 280.

⁹⁷ Souligné par Cicéron, *Tusc.* II, x, 24.

⁹⁸ Voir aussi Callimaque, fr. 551, Nonnos, *Dionysiaca*, II, 298, Virgile, *Bucoliques* VI 4 et suiv., Properce, *Élégie* II, 1, Quintus de Smyrne, *Posthomericæ*, V, 334, VI 269, X 190. Apollodore (*Bibl.* II, v, 11) dit que cet aigle est fils d'Echidna et de Typhon. Hygin (*Astr.* II, 15, 3) reprend cette tradition, en spécifiant que d'autres traditions disent encore que l'aigle était enfant de la Terre et du Tartare, ou encore qu'il fut façonné par Vulcain et que Jupiter lui donna vie. Hygin nomme ailleurs l'aigle Aéthon (*Fab.* xxxi, 5). Chez Lucien, c'est seize vautours qui assaillent Prométhée, lui mangent le foie et lui arrachent les yeux (*DiaD.* I, l'expression est reprise en *PmC.* 20 et en *ZC.* 17). Philostrate dit : « Quant aux aigles, les habitants de la région du Caucase les considèrent comme des ennemis et mettent le feu aux nids que construisent ces oiseaux dans les rochers en y lançant des flèches incendiaires, et ils leur tendent aussi des pièges, assurant qu'ainsi ils vengent Prométhée ; tant ils sont esclaves de la légende » (*VAT.* II, 3). L'aigle est présent dans la plupart des peintures et œuvres d'arts traitant du supplice de Prométhée : voir Annexes, où seul les annexes I.11, I.13 et I.14 ne comptent pas d'aigles ; le I.14, manifestement incomplet, en comptait fort probablement un. Voir aussi Apollonios de Rhodes, *ArgA.* II 1246-1259.

⁹⁹ Hésiode, *Théo.* 523-525. Chez Cicéron, citant le *Prométhée libéré* d'Eschyle, c'est un jour sur trois que vient le rapace.

¹⁰⁰ Hésiode; Callimaque, fr. 551 ; Nonnos, *Dionysiaca*, II 298 ; Quintus de Smyrne, *Posthomericæ*, X 190 ; Hygin parle aussi du foie (*Astr.* II, 15, 3), mais aussi du cœur (*Fabl.* xxxi, 5, *LIV. THÉTIS*, 3, *CXLIV PROMÉTHÉE*, 3) ; Lucien, *PmC.* 2.

¹⁰¹ Eschyle, frg. 193 (éd. Sommerstein). Prométhée serait ainsi la constellation de l'Agenouillé (*Engonasin*) (Hygin, *Ast.*, II, 6, 4 ; Chuvin, 1998, p. 208). Du sang tombé sur le sol, une plante magique naîtra, la *prometheion*, plante à partir de laquelle Médée confectionne une potion permettant à Jason d'affronter le dragon qui garde la toison d'or (Apollonios de Rhodes, *ArgA.* III, 844-866 ; Valérius Flaccus, *ArgV.* VII, 355-363, 449-450). Voir aussi Properce (*Élégie*, I, 12), chez qui l'herbe sert à diviser les amoureux et Sénèque (*Médée*, 705 et 820) qui parle de la plante « éclaboussée par le sang des entrailles de Prométhée ».

Prométhée souffre donc son supplice, à renfort de gémissements¹⁰², pendant une période variant de 10 ans à 30 000 ans, dépendamment de la source¹⁰³.

Le supplice est allégé par Héraclès qui, passant par là, tue le rapace¹⁰⁴ d'une flèche¹⁰⁵. On dit parfois que c'est le fils d'Alcmène qui libéra Prométhée.¹⁰⁶ Dans certaines versions du mythe, Prométhée conseille même à Héraclès¹⁰⁷ une ruse afin de se procurer les pommes des Hespérides. Zeus finit par pardonner à Prométhée. Hésiode ne précise pas pourquoi il pardonne à Prométhée (tuer l'aigle permettait à Héraclès, fils de Zeus, d'accroître sa renommée¹⁰⁸) alors que, chez Eschyle, c'est bien sûr parce qu'il a enfin livré à Zeus le secret, qu'il tient de sa mère¹⁰⁹. Sa libération est aussi conditionnelle au port d'une bague¹¹⁰, forgée

¹⁰² Les lamentations de Prométhée furent un thème exploité par les poètes soit pour donner un effet dramatique à leurs œuvres (Eschyle, *PrEnch.*; Apollonios de Rhodes, *ArgA*, III, 865-866; Valérius Flacus, *ArgV*, v, 167-169, VII, 368-370), soit encore pour créer un effet comique, auquel cas elles deviennent pleumicheries (Lucien). Les lamentations de Prométhée sont décriées par Cicéron (*Tusc.* II, x, 23), alors qu'il reprend l'argumentaire contre l'imitation de Platon (*Rép.* III et X).

¹⁰³ Lucien fait dire à Kyniscos qui dialogue avec Zeus que Prométhée a « été crucifié jadis » (ZC, 8). Chez Hygin, qui attribue ce chiffre à Eschyle, c'est 30 000 ans (*Astr.* II, 15, 3; *Fabl. LIV. THÉTIS*, 3, CXLIV. PROMÉTHÉE, 2). La durée de trente mille ans, proposée par Hygin semble plus compatible avec la nature du mythe, étant donné sa durée fabuleuse.

¹⁰⁴ Eschyle, fragment 200 et 201; Hygin, *Astr.* II, 15, 5. Diodore de Sicile (*BHist.* I, XIX, 1-4) propose une version evhémérisante du mythe : Prométhée, identifié au dieu égyptien Nefertoum (52, note 4), était un gouverneur (« *tēn epimeleian* », 10) d'une ville d'Égypte. Son royaume fut inondé par un fleuve, l'Aétois (l'Aigle), nom lui venant de son « impétuosité et [de sa] violence ». Héraclès vint sauver le royaume, donc, sauver Prométhée de l'aigle. P. Chuvin (1998, p. 278-279) rapporte sensiblement la même histoire, mais chez Hérodotos (n° 31, fr. 30 Jac.) et chez Phérécyde (n° 3, fr. 7 Jac.), où seule la localisation (la Scythie) et le titre de Prométhée (roi) changent.

¹⁰⁵ Eschyle, frg. 200. (éd. Sommerstein), Diodore, *BHist.* IV, xv, 2, Lucien, *PrmC*, 20, 9-12, Quintus de Smyrne, *Posthomerica*, VI, 269. La constellation de la Flèche serait cette flèche (Hygin, *Astr.*, II, 15, 1). Ce thème fut fort populaire dans l'imagerie populaire, comme tous les exploits d'Héraclès : voir Annexe 1 et 2.2.10 (à gauche). Pour un résumé des principales sources, voir Chuvin, 1998, p. 265-292.

¹⁰⁶ Philostrate l'Ancien, *Eikonoï*, II, 23. Voir aussi le cratère à calice apulien du peintre Suessula (voir l'Annexe 1.9m ainsi que les Annexes 1.1, 1.2, 1.6, 1.8, 1.10 à 1.14). Sénèque (*Hercule Furiam*, 1206) fait dire à son Hercule que l'endroit au Caucase où Prométhée était enchaîné est maintenant désert.

¹⁰⁷ Eschyle, frg. 195-196, 199 (éd. Sommerstein), Hygin (*Astr.* II, 15, 5) précise que Prométhée indiqua à Héraclès « son chemin ». P. Chuvin remarque qu'Héraclès a consulté Nérée avant Prométhée; le premier lui a expliqué où trouver les pommes, le second, comment se les procurer (1992, p. 271). Pausanias (*Pér.* V, 11, 6) nous décrit une des métopes du temple de Zeus à Olympie sur laquelle Prométhée est toujours enchaîné alors qu'Héraclès arrive. Le même auteur nous décrit (V, 9 5) un bas-relief sur un écran, servant à limiter l'accès à un site à Olympie, représentant deux scènes relatives à la captivité de Prométhée et à sa libération par Héraclès.

¹⁰⁸ Hésiode, *Théo.* 528-534.

¹⁰⁹ Repris chez Lucien (*DiaD*, I, 1-2), chez qui Prométhée négocie sa libération en échange de cet oracle sans qu'intervienne Héraclès; c'est Héphaïstos qui est chargé de détacher Prométhée. Hygin reprend la tradition de l'oracle caché (*Fabl. LIV. THÉTIS*; *Astr.* II, 15, 4); chez lui, cependant, c'est par nécessité que

à partir du métal des chaînes qui l'enserraient lors de son supplice et sertie d'une pierre issue du rocher auquel Prométhée était enchaîné, et d'une couronne¹¹¹ d'osier qui doivent lui rappeler qu'il fut un jour enchaîné. Cette couronne et cet anneau sont deux simulacres de chaînes, ce que Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant considèrent comme un autre signe que Prométhée était considéré comme un dieu à *mētis*.¹¹²

0.1.6. La figure mythique de Prométhée : synthèse

Prométhée est principalement associé à trois types de mythes : le vol du feu et son don aux hommes, la création des hommes et le supplice au Caucase. À travers ces mythes, on a pu constater que Prométhée est un dieu à *mētis* : il agit par ruse avec la volonté de tromper, il vole et cache, il est emprisonné et gardé comme un être pouvant s'échapper aisément. Il a un caractère duel, qui s'exprime ici, d'une part, par son frère jumeau Épiméthée, qui est son contraire et, de l'autre, par le fait qu'il change de camp : alors qu'il devrait aider les dieux, il aide les hommes. De plus, il est savant : il enseigne aux hommes les *tekhnai*, leur donne les rudiments de la religion en instaurant les parts des sacrifices, et il sait ce qui arrivera à l'avance — en particulier chez Eschyle. Il va jusqu'à conseiller Héraclès sur une ruse pour tromper son propre frère Atlas.

Prométhée entendit l'oracle des Parques. Chez Diodore (*BHist.* IV, xv, 2), c'est Héraclès qui persuade Zeus de pardonner à Prométhée. Sur l'oracle faisant du rejeton d'un dieu et de Thétis un être qui détrônera son père, voir Pindare, *Isth.* VIII, 45-132.

¹¹⁰ Hygin (*Astr.* II, 15, 4) parle de plusieurs anneaux de fer, sertis de roche. Pline l'Ancien (*HiNat.* XXXIII, 4) rapporte l'origine de l'usage des anneaux à ce mythe ; l'anneau était fait du fer utilisé dans la confection des chaînes. La bague était alors un lien et non un ornement (« *vinculumque id, non gestamen, intelligi voluit* »). Pline précise ailleurs que la bague était sertie d'une pierre tirée de la roche du Caucase à laquelle Prométhée était enchaîné, ce qui lança cet « engouement » pour le sertissage (XXXVII, 2). Le don de l'anneau est représenté sur un miroir étrusque du IV^e siècle avant notre ère (Annexe 1.10).

¹¹¹ Voir Eschyle, frg. 235 (éd. Sommertein) : « And for the stranger a garland, the ancient <mark of honour (?)>, the best of bonds according to the tale of Prometheus ». Hygin (*Astr.* II, 15, 4) parle d'une couronne de fer. Le même auteur précise que d'« après certains, il eut aussi une couronne pour affirmer sa victoire et l'impunité de sa faute. » D'où l'usage des couronnes. M. Detienne et J.-P. Vernant (1974, 96) soulignent que chez Hésiode, Prométhée connaît le même sort que les Cyclopes et les Cent-Bras, c'est-à-dire une servitude permanente à Zeus ; c'est cela aussi que la couronne et l'anneau représentent.

¹¹² M. Detienne et J.-P. Vernant rappellent que l'osier était utilisé dans la fabrication des liens — corde — ainsi que des filets de chasse et d'autres outils « à *mētis* », utilisés à la chasse (1974, p. 95). Seul ce genre de liens peut retenir un esprit souple : « Pour triompher d'un adversaire doué de *mētis*, il faut retourner contre lui ses propres armes » (*ibid.*, 51). L'aggravation du supplice de Prométhée à la fin de la pièce d'Eschyle, alors qu'il est enseveli sous une montagne, tiendrait selon eux de la même logique.

Ce conseil au champion des hommes doit être aussi vu comme un signe de la philanthropie de Prométhée. Ce caractère de « protecteur de l'humanité »¹¹³ est attesté à travers toute la littérature.¹¹⁴ Lors du partage de Mékonè, Prométhée a choisi de favoriser les hommes aux dépens des dieux, du moins, d'un certain point de vue. Hésiode, quand il décrit Prométhée sur le point de voler le feu pour le donner aux hommes, le qualifie bien de « brave fils de Japet »¹¹⁵ et de « bienfaisant »¹¹⁶. Quant à lui, Eschyle le fait appeler « *philantrôpon* » par Cratos dès la première réplique de la pièce (*PEnc.*, 11). Dans le même esprit, Prométhée dit bien avoir « libér[é] les hommes et fait qu'ils ne sont pas descendus, écrasés, dans l'Hadès » (*id.*, 235), que « [p]our porter aide aux hommes, j'ai été moi-même chercher des souffrances » (*id.*, 265-270). Aussi impute-t-il son supplice au fait qu'il a « trop aimé les hommes »¹¹⁷. Mais cette affection s'exprime autrement que par des mots.

Je terminerai donc cette section en traitant de Prométhée peint par Aristophane. Ce dernier n'a pas repris les mythes traditionnels dans *Les Oiseaux*, mais a su conserver à Prométhée son caractère propre. Rappelons brièvement l'argument de la pièce : deux Athéniens quittent leur ville, las des incessants procès qui s'y tiennent, et décident de s'établir à Coucouville-les-Nuées, la cité des oiseaux, qui se trouve entre ciel et terre. En s'installant de la sorte, l'ambition politique prend Pisthétairos, qui se rend compte que le développement de la ville bloque l'arrivée des fumets des sacrifices vers le ciel où les dieux s'en nourrissent. C'est à ce moment de la pièce qu'intervient Prométhée.

Ce dernier arrive sous un capuchon et un parasol, comme l'escorte d'une canéphore (*Les Oiseaux*, 1494, didascalie ; 1549-1550) ; il va voir Pisthétairos, et après s'être assuré que les dieux, qu'il hait tous (*id.*, 1547), ne peuvent le voir, est reconnu de l'Athénien exilé. Il fait état de la situation au ciel : l'expansion de la cité aérienne des oiseaux bloque les fumets des sacrifices des hommes, tant et si bien que c'est maintenant la famine chez les dieux

¹¹³ Callimaque, frg. 551.

¹¹⁴ Diodore (*BHist.* IV, xv, 2) dit qu'Héraclès, après avoir abattu l'aigle et convaincu Zeus de libérer Prométhée, sauva « ainsi le bienfaiteur de tous. »

¹¹⁵ « *eus pais Iapetoio* », *Théo.*, 565, *Trav.* 50.

¹¹⁶ « *akakēta Promētheus* », *Théo.* 614.

¹¹⁷ Eschyle, *PrEnc.* 130-133 (« *Horate desmontēn me duspotmon theon, ton Dios eschthron, ton pasi theois di' apechtheias elthonth' hoposoi tēn Dios aulēn eisoichneusin dia tēn lian philoteta brotōn* »).

(*id.*, 1513-15).¹¹⁸ Les dieux illyriens sont en train de se révolter contre les olympiens (*id.*, 1520). Prométhée conseille alors aux dirigeants des oiseaux la marche à suivre dans leur campagne contre les dieux. Ces derniers enverront une ambassade pour négocier (*id.*, 1531) : Prométhée suggère de ne signer la paix que si les dieux consentent à donner Basileia¹¹⁹, la Royauté, en mariage à Pisthétairos (*id.*, 1535-1536). En d'autres termes, ce n'est qu'en acceptant une reddition complète des dieux et en devenant les nouveaux souverains du monde que les Oiseaux permettront aux dieux de manger.

Tout en créant de toutes pièces une nouvelle intrigue, Aristophane reste parfaitement fidèle à la figure traditionnelle du rôle de Prométhée, du moins dans la tradition hésiodo-eschyléenne. En effet, Prométhée est présenté comme un transfuge privilégiant les hommes, ici, il est vrai, les deux hommes-oiseaux ; à tout le moins, il se positionne contre l'ordre régi par les dieux, il demeure cette figure grecque du *trickster*¹²⁰. Comme chez Eschyle, c'est son conseil qui fait tomber ceux qui étaient jusqu'alors au pouvoir. Il ne s'agit cependant pas exactement d'une ruse : le blocus n'est pas un moyen détourné de vaincre l'adversaire, même si habituellement il permet d'éviter avec ce dernier une confrontation directe. De plus, Prométhée ne révèle pas un nouveau moyen de vaincre, il ne fait que préciser l'état de « l'ennemi », sa faiblesse, et suggère aux oiseaux de tenir bon lors de l'ambassade. Il est un dieu à *mētis*, qui se cache sous un capuchon et une ombrelle — pour avoir l'air d'une canéphore. Et il use de ses tromperies pour aider des hommes-oiseaux, parce qu'il hait les dieux et craint un nouveau châtement. Comme si Aristophane avait voulu rappeler aux spectateurs le beau vers d'Eschyle : « Pour aider les mortels, j'ai obtenu moi-même des peines »¹²¹.

Donateur du feu, des *tekhnai*. Dieu potier façonneur de l'homme. Dieu à *mētis*, *trickster* car voleur, trompeur, conseiller en ruses. Philanthrope. Ce sont là, il me semble, les

¹¹⁸ J. Duchemin (1974, chap. II et 1995), voyait là la reprise d'un thème souvent exploité dans les mythes mésopotamiens.

¹¹⁹ Dans la description qu'Aristophane fait de Basileia, il est très clair qu'il s'agit là de la souveraineté de Zeus. C'est elle « qui administre la foudre de Zeus et tout le reste ensemble, la sagesse dans le conseil, les bonnes lois, la modération, les arsenaux, les invectives, le colacrète, les trioboles » (*Les Oiseaux*, 1537-1541). On aura adjoint au symbole le plus fort de la souveraineté de Zeus, la foudre, des fonctions politiques propres aux Athéniens — le colacrète, officier chargé de payer le triobole aux juges.

¹²⁰ Blumenberg, 1990, p. 128.

¹²¹ « *thnētois arēgōn autos hēuromēn ponous* », *PrEnch.* 267.

principaux traits à retenir de Prométhée, ceux auxquels on doit assigner une valeur iconique. Sans ceux-ci, Prométhée n'est pas compris comme Prométhée. Les mythes traitant de lui portent généralement sur les pratiques humaines — les arts, les rites religieux — et sur le recours à la raison pour survivre, voire pour s'élever en tant qu'humain. Ces mythes parlent tous, en un sens, de la condition humaine. Comme le remarquait Hans Blumenberg : « L'histoire de Prométhée ne répond à aucune question sur l'homme, mais elle paraît renfermer toutes les questions qu'on pourrait poser à son propos.¹²² » C'est à se demander si cette *philanthrōpia* que les Grecs attribuaient à Prométhée était entièrement le produit de ses actions ou plutôt l'effet de la réflexion sur les mythes le mettant en scène.

0.2. La philosophie des mythes de Hans Blumenberg et le « travail sur le mythe »

Nous avons suivi ici un cadre théorique qui nous a permis d'élaborer sur la figure mythique de Prométhée. Il est temps d'éclaircir ici ce cadre théorique. Certes, on aurait pu faire autrement. Mais, afin d'éviter un préambule portant trop peu sur Prométhée, j'ai jugé préférable de procéder de façon inverse. Hans Blumenberg a développé une philosophie du mythe, influencée par la philosophie des formes symboliques de Cassirer, mais aussi des travaux sur les mythes grecs de Rudolf Otto et d'Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, et aussi sur des réflexions à propos des mythes de Sigmund Freud et de Friedrich Nietzsche. Selon Hans Blumenberg, les mythes naissent en réponse à l'« absolutisme de la réalité », situation causant chez les hommes une anxiété (*Angst*)¹²³, une terreur primitive face aux éléments. La narration, tout comme le fait de donner un nom aux figures invisibles¹²⁴, diminue l'anxiété des hommes face à l'inconnu. C'est par la familiarité que le mythe agit, en faisant d'une situation anxiogène (par exemple, le tonnerre) une situation connue ; le mythe finit par dire que le monde et les puissances qui y agissent ne sont pas arbitraires¹²⁵ et, dans

¹²² Blumenberg, 1990, p. 70.

¹²³ *Ibid.*, p. 5.

¹²⁴ *Ibid.*, 1990, p. 35. À propos du don des noms des dieux, voir le second chapitre de la première partie de Blumenberg (1990), ainsi que Cassirer, Ernst, 1973 [1953]. *Langage et mythe. À propos des noms des dieux.*

¹²⁵ Blumenberg, 1990, p. 42.

certains cas, ils permettent d'envisager ces puissances grandement réduites¹²⁶. À ce chapitre, le mythe a, pour celui qui le raconte et celui qui l'écoute, le même effet psychiquement sécurisant que le fait de nommer le dieu¹²⁷. De plus, il permet à celui qui le raconte et à l'auditeur d'être témoin du phénomène terrorisant sans assister à ce dernier¹²⁸. En somme, le mythe permet de *tuer la peur*¹²⁹. Cette terreur constitue une des deux catégories présentant l'origine des mythes, l'autre étant la poésie¹³⁰, à laquelle nous reviendrons.

Mais le mythe n'est pas demeurer, bien entendu, l'unique moyen des hommes pour réduire leur peur : la théorie finit par prendre le relais. Si la théorie constitue le meilleur moyen de dissipation et de maîtrise des *tremenda*, dit Hans Blumenberg, ce résultat était déjà souhaité et atteint par quelques millénaires de travail du mythe¹³¹. Mais face à ce concurrent tardif qu'est la théorie (qui deviendra la science), le mythe offre un avantage important, avantage nommé *significance* par Hans Blumenberg, un terme qu'il emprunte à Wilhem Dilthey¹³². La *significance* est une valeur subjective de signification, qui permet notamment, grâce à l'absence de notions d'espace et de temps dans les mythes¹³³, des variations dans le récit mais qui ne peuvent être définies précisément¹³⁴. Sans signifiante, le mythe ne varie pas. La signifiante d'un mythe ne comporte pas de règle établie. Elle permet au narrateur du mythe de changer l'histoire racontée à l'intérieur de certaines limites. Elle permet d'assimiler à un dieu local les exploits d'un dieu ou d'un héros étranger parce que celui qui reçoit le mythe lui attribue une nouvelle signification. Des exemples de ce phénomène sont surtout manifestes dans les versions evhémérisantes des mythes que racontent les

¹²⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹²⁷ Sur cet effet, voir Cassirer, 1973, pp. 30-32.

¹²⁸ *ibid.*, pp. 61-62, 117.

¹²⁹ « To kill fear », *ibid.*, p. 34.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 59 et suiv., Blumenberg, 2005, p. 15.

¹³¹ *Ibid.*, p. 26.

¹³² *Ibid.*, p. 67.

¹³³ *Ibid.*, p. 96. H. Blumenberg dira plus loin, toujours à propos de la signifiante : « Signifiante as a defense against indifference in space and time, becomes a resistance of the tendency toward conditions of higher probability, of diffusion, of erosion, of entropy. To that extent one can understand why "signifiante" gains a role in the philosophy of life [*Lebensphilosophie*] » (Blumenberg, 1990, p. 109).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 68.

historiens¹³⁵ ; mais ce processus était déjà en place plus tôt, avant même l'intervention de ceux qui ont écrit ces mythes, les historiens et, avant eux surtout, les poètes ; il y a fort à parier que le mythe présentait ce caractère et subissait ces changements déjà au stade de la transmission orale.

Le récit finit donc par être repris par les poètes et le mythe est investi d'une nouvelle fonction, celle de la mémoire. Hans Blumenberg résume ces deux catégories ainsi :

Comme *terreur* et comme *poésie* — soit comme expression d'une pure passivité induite par un ensorcellement démoniaque, soit comme les excès imaginatifs de l'appropriation anthropomorphique du monde et de l'élévation théomorphique de l'homme. Ces catégories sont assez puissantes pour qu'on puisse leur assigner à peu près tout ce qu'on a proposé en matière d'interprétation du mythe.¹³⁶

Les mythes sont, déjà du temps de Platon, des réceptions poétiques. Ils ont subi une part de travail importante aux cours des années, ont perdu leur sens initial et sont réinvestis de nouvelles interprétations.

Le « travail sur le mythe » qui se produit à chaque nouvelle réception d'un mythe se fait donc à toutes les reprises poétiques d'un mythe d'abord, mais ensuite, à toutes les reprises, qu'elles soient tragédie, comédie, fable, parodie ou simple exemple dans un traité de philosophie, par exemple. Le mythe se voit assigner une nouvelle signification en fonction du contexte où il est raconté à nouveau. Le travail sur le mythe, si libre soit-il, est malgré tout « encadré » : la variation des mythes doit toujours respecter certaines références, le mythe travaillé doit conserver quelques éléments familiers. « La tradition mythologique impose des charges à l'imagination, elle impose des paramètres à ses hardiesses [...] »¹³⁷ Le mythe n'est

¹³⁵ Comme on l'a vu, par exemple, chez Diodore (voir note 104) et son récit égyptien dans lequel Prométhée est un roi égyptien dont la ville est inondée par le Nil et sauvée par Héraclès.

¹³⁶ Blumenberg, 2005, p. 15.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 35. Voir aussi *supra*, note 6. H. Blumenberg dit que « production et réception sont équivalentes, pour autant que la réception est en mesure de s'articuler. Il ne s'agit pas seulement de "recouvrer le sens perdu" ; ce serait là simplement, pour ce qui concerne notre problème, tomber dans un mythe de la mythologie. L'originale reste à l'état d'hypothèse, vérifiable uniquement grâce à la réception. Ni Homère, ni Hésiode, ni encore les présocratiques ne nous offrent quelque chose qui relève d'un commencement absolu ; eux-mêmes produisent à partir d'un acte de réception ou, pour l'exprimer autrement, ne nous deviennent compréhensibles que si nous faisons cette présupposition. L'antithèse entre originalité créatrice et secondarité herméneutique est inutilisable : même si l'originale se donnait à saisir, en présentant cette qualité il serait d'un intérêt proprement stupéfiant, mais impossible à articuler. C'est lorsqu'on le comprend comme une hardiesse vis-à-vis de l'ancien et en relation avec lui que l'attrait du nouveau débouche sur la jouissance de la compréhension » (Blumenberg, 2005, pp. 53-54).

pas un archétype mais, comme le dit Hans Blumenberg, un cadre (*Muster*)¹³⁸. Le travail sur le mythe se fait en partie, comme on le disait plus haut, par réinvestissement symbolique des places « laissées vacantes » par les changements produits, tout en tentant de conserver la familiarité à laquelle les auditeurs sont habitués.

Il faut réinvestir à nouveau les places devenues vacantes : Prométhée peut être libéré de ses tourments par Héraclès, mais il faut en mettre une autre à sa place, fût-ce de manière injuste, comme s'il fallait maintenir l'image fixée conformément à un modèle [*Urbild*]. Les figures fondamentales sont placées au-delà de toute conformité à une fin et de tout rapport à un but, elles n'ont besoin d'aucune justification.¹³⁹

La figure mythique elle-même répond à cette logique. Elle ne varie que fort peu.

De ce cadre mythique, on peut tenter d'isoler certains courants, courants qui se confondent ici généralement avec leurs sources. En ce sens, dire qu'on *reprend* Ésope ou Eschyle, surtout s'il s'agit d'un travail sur le mythe, ne signifie pas qu'on repique chez un auteur quelque thème. Cela signifie plutôt qu'on abreuve à la même source que lui, si j'ose dire. Pourtant, pour qu'on décèle quelque travail sur le mythe, il faut encore que le mythe travaillé n'ait plus la même saveur que celui de la source. À cet égard, Platon est un auteur d'un génie rarement égalé. Les très nombreux travaux sur les mythes « platoniciens » ont su montrer le colossal travail sur les mythes que le philosophe a su faire. Je propose ici d'explorer le même type de travail sur le mythe effectué, mais à partir d'une figure mythique qui ne semble pas avoir été complètement convertie à la philosophie platonicienne dans la littérature, du moins, pas le corpus platonicien — ce passage ne se fera véritablement que chez les philosophes néoplatoniciens.

C'est donc en considérant cette théorie du mythe que nous accomplirons ici notre enquête. Les mythes de Prométhée étaient connus de Platon ; ces mythes ont subi un travail, Platon les a utilisés afin de leur donner un nouveau sens par rapport aux mythes qu'il a reçus. On a donc considéré jusqu'ici, en examinant les sources antérieures à Platon s'étant rendues à nous, ce qu'on dû être les réceptions de ces mythes par Platon. On ne peut cependant affirmer avoir réussi à faire un portrait complet de l'état de la réception du mythe de Prométhée à l'époque classique puisque bon nombre de ces traditions mythiques n'ont pas été

¹³⁸ *Ibid.*, p. 113-114.

¹³⁹ *Idid.*, p. 114.

transmises par l'écriture, ou encore, ces textes n'ont pas résisté à l'épreuve du temps. Je suis malgré tout confiant d'avoir pu dresser ici le portrait « iconographique », pour reprendre Hans Blumenberg, le plus rigoureux possible, portrait exposant les traits les plus importants et constants de la figure de Prométhée pour l'époque classique. Ce portrait comporte les traits de notre figure mythique qui devaient être plus familiers aux auditeurs de Platon. Pour la suite, on tentera de mettre en évidence, d'une part, les sources que Platon semble avoir reprises, mais aussi, le « travail sur le mythe » qu'il aura effectué sur eux : on pourra éclairer ce qu'est la signification du mythe : on verra que, si Platon reprend Prométhée dans quelques contextes différents, dont certaines réceptions présentent un travail plus important que d'autres, il semble avoir réduit la signification de la figure elle-même au maximum, réduisant Prométhée à quelques caractères, éliminant du coup d'autres éléments importants dans les traditions mythiques. Il semble en fait que le travail sur le mythe fait par Platon ait une orientation quasi constante. C'est ce qu'on tentera de mettre en évidence tout le long de ce texte.

0.3. Division du travail

Je m'intéresserai ici aux quatre occurrences du mythe de Prométhée dans le corpus platonicien. On en trouve une dans le *Protagoras* (320c-3), dans lequel la figure est centrale ; une dans le mythe *Gorgias* (523d), dans lequel, malgré sa présence pour ainsi dire discrète, elle prend une place particulièrement complexe. Prométhée est également cité à la fin du grand mythe du *Politique* (268d-274e). Finalement, il apparaît dans un ensemble d'explications mythiques dans le *Philèbe* (16c).

Je consacrerai donc le premier chapitre au *Protagoras*. J'essaie d'abord de montrer que le mythe raconté par Protagoras présente un caractère des plus habiles, les influences mythiques multiples qui ont mené à l'élaboration du récit que Platon met dans la bouche du sophiste d'Abdère. Pour ce faire, il faut analyser ce mythe en fonction de sources probables. Une telle analyse nous mènera à constater qu'une bonne part du mythe du *Protagoras* est composée à partir d'une théorie anthropologique dont les grandes lignes sont à associer à Démocrite. Mais une telle analyse ne nous dit que peu de choses sur le rôle joué par Prométhée dans la réinterprétation de Platon. C'est en nous intéressant aux termes

apparentés à Prométhée — *promētheía, promētheomai* — ainsi qu'à d'autres termes liés sémantiquement — *therapeia, epimeleia* — que nous pourrions mieux comprendre la façon par laquelle Platon se réapproprie la figure prométhéenne afin de distinguer la philosophie et la sophistique.

Au second chapitre, consacré au *Gorgias*, je procéderai à une étude du mythe eschatologique final du dialogue, mythe dans lequel on trouve une mention de Prométhée. Celui-ci joue un rôle en apparence discret ; pourtant, en poussant un peu l'analyse, on se rend compte que ce travail n'est pas mineur. Le travail de Prométhée, exécuté sous l'ordre de Zeus, rend possible l'application de certaines *tekhnai*, moralement justes, lors du jugement des âmes. On pourra se rendre compte que, dans le *Gorgias*, Platon accomplit avec la figure de Prométhée un travail similaire à celui entrepris dans le *Protagoras*. À l'instar de ce dialogue, Platon emploie la figure de Prométhée afin de distinguer la philosophie de la rhétorique.

Finalement, dans le troisième chapitre, je m'intéresserai aux deux occurrences dans les dialogues de vieillesse. Dans *Le Politique*, Prométhée apparaît à la fin du grand mythe cosmologique comme perpétuel donateur du feu à chaque nouveau cycle. Ce rôle, discret, ne semble pas avoir d'impact important sur le mythe dans l'ensemble. Mais en citant Prométhée ici, Platon semble affirmer une certaine fidélité à la tradition, en faisant du monde actuel celui de Zeus. Dans le *Philèbe*, le mythe de Prométhée cesse d'être retravaillé et sert encore d'exemple traditionnel, sans plus. On pourrait croire que le mythe a malgré tout subi un changement, celui d'être quasi conforme à la critique des mythes énoncée dans *La République* (*Rép. II, III et X*) : la figure de Prométhée est exclusivement associée au don du feu et non à la ruse et au vol qui ont permis ce don dans la tradition, ou au perpétuel supplicé. Bref, Platon s'est d'abord approprié le mythe de Prométhée, soit pour des intérêts philosophiques (*Protagoras, Gorgias*), soit pour des intérêts rhétoriques. Outre une meilleure compréhension de la relation entretenue par Platon entre mythes traditionnels et philosophie, je crois que ce travail pourra contribuer à mieux comprendre l'allégorèse néo-

platonicienne mettant en scène Prométhée¹⁴⁰, ainsi qu'à fortifier les thèses traditionnelles sur la naissance de la philosophie comme un simple « progrès » par rapport au mythe.

On constatera que la quasi-totalité de ces dialogues présentant un mythe avec Prométhée thématise, d'une part, l'opposition entre philosophie et sophistique (*Protagoras* et *Gorgias*), mais aussi celui du thème de la philosophie dans le politique (*Protagoras*, *Le Politique*). Le thème chapeautant ces deux thèmes est l'*epimeleia*, le souci, le soin. Ce thème, Platon l'a exploité dans le *Grand Alcibiade*. La littérature sur l'*epimeleia* a foisonné, notamment depuis les travaux de Michel Foucault sur ce sujet¹⁴¹ ; mais étant donné le moment où j'ai pu établir ce lien avec la figure de Prométhée, c'est-à-dire tard pendant la rédaction, il n'était alors pas question d'élaborer de façon plus importante sur ce thème. Ce qui devait au départ n'être qu'un examen de quatre occurrences d'une figure mythique s'est avéré, par surprise, pouvoir se changer en un travail sur un thème beaucoup plus vaste. Ce travail aura au moins le mérite de poser les bases d'une réflexion ultérieure portant sur Prométhée et l'*epimeleia*.

Il aurait été tentant d'étendre l'enquête et d'étudier le lien entretenu entre la figure de Prométhée et celle des démiurges chez Platon, tels qu'ils apparaissent dans *République* (*Rép. III*, 414c-415d), dans le mythe du *Politique* et surtout, dans le *Timée*. J'ai dû me résoudre à laisser de côté ces options de recherche pour plusieurs raisons. D'abord, pour des raisons pratiques : il vaut mieux cerner davantage un sujet de mémoire de maîtrise que de l'étendre, par souci d'économie de temps et d'énergie. Ce sujet à lui seul pourrait occuper un autre travail. Le sujet semble aussi difficile pour des raisons de recherche : j'ai pu constater de nombreux recoupements entre le démiurge et Prométhée, en particulier dans la lignée des mythes sur le façonnage de l'homme narré chez Ésope, mais aussi chez de nombreux autres auteurs, poètes ou philosophes, à partir de la période hellénistique¹⁴². Cependant, on peut

¹⁴⁰ Citons Plotin (*Enn. IV*, 3, 14) disant que Prométhée a épousé Pandora, ce qu'il interprète comme l'union du corps et de l'âme, ainsi que Olympiodore d'Alexandrie qui fait de Prométhée le gardien de l'âme rationnelle descendue sur terre et incarnée (*ComGorgP.*, 48,6-7).

¹⁴¹ Chez Michel Foucault, voir *Histoire de la sexualité III, le souci de soi* (Gallimard, 1982) et *L'Herméneutique du sujet. Cours au collège de France. 1981-1982* (Gallimard, 2001).

¹⁴² Chez Ésope, les fables 57 [-] « Les hommes et Zeus », 118 [109] « Zeus et la pudeur », 120 [108] « Zeus et les hommes », 125 [106] « Zeus et la tortue », 139 [105] « Le cheval, le bœuf, le chien et l'homme » ; Cléanthe, *Hymne à Zeus*, etc..

aussi faire de semblables recoupements avec Zeus ; étant donné l'antagonisme de ces deux personnages dans la mythologie, cela cause une difficulté supplémentaire : il faudrait pouvoir déterminer la nature de cette « concurrence » par l'examen beaucoup plus poussé des traditions mythiques, tâche à laquelle une étude littéraire seule ne peut venir à bout. Finalement, la récente étude de Mario Regali¹⁴³ montre de façon convaincante qu'on doit mettre en parallèle le discours du démiurge aux dieux intermédiaires (*Timée*, 41a-d) et celui de Zeus dans le prélude des *Travaux et les jours* d'Hésiode (1-10), rapprochant du coup le démiurge platonicien du roi des dieux. La question de « l'identité » du démiurge platonicien semble alors un problème beaucoup plus important qui mériterait d'être traité séparément.

On trouvera en annexe une iconographie non exhaustive de Prométhée, à laquelle j'ai déjà référé le lecteur pendant l'introduction.

¹⁴³ Regali, *in* Boys-Stones et Haubold, 2010, p. 259-275.

CHAPITRE I

PROMÉTHÉE DANS LE *PROTAGORAS*

Le mythe du *Protagoras* est, de toutes les occurrences de Prométhée chez Platon, la plus importante en longueur et en contenu. Qui plus est, dans le corpus platonicien, il est le mythe où Prométhée joue le rôle le plus actif, central. Platon effectue ici un premier changement important de la figure prométhéenne, quoique pas aussi radical que dans le *Gorgias*, comme on le verra au second chapitre. Le mythe narré dans le *Protagoras* est complexe et, surtout, composite : on peut rapprocher chacune de ses parties à d'autres traditions mythiques, voire à d'autres textes encore, ceux des philosophes ou des historiens.

Je procéderai ici à une analyse du mythe du Prométhée, en insistant d'abord sur les influences les plus probables ayant servi à composer ce récit. Ces dernières représentent à mon avis le signe le plus important de la composition multipartite du mythe du *Protagoras*. En mettant en évidence ces probables influences, on pourra mieux apprécier non seulement le génie littéraire de son auteur, mais on aura aussi un motif supplémentaire de penser qu'un *muthos* pouvait bien servir à exposer une théorie philosophique et ce, encore à l'époque classique. Du coup, on affaiblira davantage la thèse traditionnelle en histoire des idées d'un passage sans intermédiaire du mythe au discours, du *muthos* au *logos*, thèse de moins en moins en vogue de nos jours. Après l'analyse du mythe et de l'ensemble du Grand discours de Protagoras, je ne reviendrai pas sur l'ensemble du dialogue, sinon pour quelques passages significatifs : le reste du dialogue ne reprend en effet qu'indirectement les thèmes développés dans le discours de Protagoras. Je m'interrogerai cependant sur les termes apparentés à *Promēheus* employés dans le dialogue ; on pourra voir que le dialogue semble en fin de compte avoir un thème, l'*epimeleia*, le soin, thème que Platon thématise par deux thèses rivales, l'*epimeleia* sophistique défendue par Protagoras et l'*epimeleia* philosophique préférée par Socrate. Ces deux positions sont exposées en filigrane dans le dialogue mais sont mises en évidence par un jeu de mots en fin du dialogue.

Il reste une question que je n'aborderai pas ici, faute d'espace : la paternité du mythe. On se demande souvent si on doit attribuer la composition de ce mythe à Platon ou au sophiste Protagoras d'Abdère ; Platon aurait alors transcrit dans son dialogue un mythe entendu par un tiers. Des arguments intéressants ont été amenés de part et d'autre¹⁴⁴. Cependant, l'étendue très limitée des fragments du sophiste fait en sorte qu'il est très difficile de conclure de façon satisfaisante pour une ou l'autre des hypothèses¹⁴⁵. De plus, compte tenu de la complexité de ce problème, il vaut mieux simplement laisser la question de côté dans le cadre de ce travail. On se contentera d'employer l'expression « l'auteur du mythe », simplement pour rappeler que cette controverse n'est pas réglée. Mais afin de ne pas alourdir plus qu'il ne faut le texte, on s'est permis à l'occasion de désigner le mythe comme celui de Protagoras ou de Platon. Ce dernier est bien l'auteur du dialogue et à ce titre il assume entièrement la rédaction du mythe.

1.1. Le dialogue : introduction (309a1-320c2)

Le dialogue commence par un prologue¹⁴⁶ (310a6-314d5)¹⁴⁷ qui semble quasi autonome du reste du dialogue. Hippocrate réveille Socrate avant l'aube afin que ce dernier l'introduise chez Callias, chez qui loge Protagoras. Le fils de Sophronisque lui demande alors ce qui presse tant : Hippocrate lui dit vouloir rencontrer Protagoras afin de recevoir son

¹⁴⁴ Déjà en 1974, L. Brisson (1975, p. 7, n. 2) laissait de côté la question, remarquant seulement, et sans doute de façon erronée, que le fait que le mythe dépeigne des dieux est incompatible avec la pensée « totalement agnostique » de Protagoras. De plus, dans sa récente traduction de l'édition Snell des fragments de Protagoras, le même L. Brisson n'a pas jugé bon de commenter la question pour le fragment C 1 sur la base de ce débat. Sur l'attribution du mythe à Protagoras, voir J. Maguire (1976 et 1977), ainsi que K. Morgan (2000, chap. 5, en particulier p. 136). R. Bartlett (Bartlett *in* Platon, 2004, p. 73) semble quant à lui convaincu que le mythe est inventé par Socrate. On verra aussi pour cette question R. Bodéus, 1984, pp. 286-290.

¹⁴⁵ On suggère parfois qu'il aurait pu faire partie du *Peri tēs en archēi katastaseōs*, traité cité dans un catalogue des œuvres de Protagoras par Diogène Laërce (IX, 55). Cependant, nous ne possédons de cet ouvrage que le titre. On compte treize fragments « authentiques » (B) du sophiste, ce qui nous donne fort peu matière à comparer. Qui plus est, le plus long fragment, toutes catégories confondues (A, B et C), est le mythe du *Protagoras* de Platon, ce qui ne simplifie pas le travail.

¹⁴⁶ Je ne considère pas ici la rencontre de Socrate et de son ami à qui il racontera ce qui est la totalité du dialogue (309a1-310a5), passage qui est, chronologiquement parlant, un épilogue.

¹⁴⁷ Je me réfère, sauf avis contraire, à la traduction de F. Illedefonse (Platon, 1997), mais je suis la numérotation de l'édition de N. Denyer (Platon, 2008) — je fais la précision ici parce que les deux éditions, malgré qu'elles suivent la notation Stephanus, comportent des nombreuses disparités, disparités faisant allonger certaines lignes, imputables sans doute à des choix d'éditeurs ou encore à des contraintes de traduction. Pour Hésiode et Eschyle, je me réfère, sauf avis contraire, aux traductions de P. Mazon ; pour Ésope, à celle d'É. Chambry.

enseignement. Socrate lui en demande la raison : selon Hippocrate, être enseigné par un sophiste est un gage de succès dans la cité. Socrate insiste et demande à son jeune ami s'il sait seulement ce qu'est un sophiste, ce à quoi Hippocrate ne peut que répondre par la négative. Par exemple, si on désire manger sainement, on demande à un expert, à un médecin, d'examiner la nourriture qu'on veut absorber. Le philosophe lui explique alors le danger encouru par Hippocrate : être enseigné, c'est confier le soin de son âme à quelqu'un. Or, être enseigné, c'est nourrir son âme. Qui plus est on ne peut simplement purger l'âme d'une nourriture gâtée, comme c'est le cas pour le corps. D'où l'importance de la décision à prendre. Hippocrate accepte donc l'avis de Socrate et convient avec lui qu'il doit demander à Protagoras ce qu'est un sophiste, avant de devenir son élève.

À l'arrivée chez Callias (315a), on décrit l'ambiance curieuse, mi-inquiétante mi-comique, que font régner les sophistes enseignant dans la maison. Platon donne les noms des jeunes gens suivant ces enseignements ; en faire la liste serait fastidieux, mais il importe de souligner que c'est la jeune élite athénienne qui est là. Socrate et Hippocrate interpellent Protagoras et lui demandent d'expliquer ce qu'est un sophiste. Ceci permet à Protagoras de se faire valoir en un long éloge du métier de sophiste et, surtout, de lui-même. Le sophiste, dit-il, est le digne successeur des grands poètes tels Homère, Hésiode, Simonide (316d6-7), Orphée et Musée (316d7-8). La réponse ne satisfait pas Socrate qui demande alors ce que produit Protagoras. Ce dernier dit former de bons citoyens, aptes à diriger la cité et leurs propres affaires. En somme, il enseigne la vertu (*aretē*).

Cette dernière réponse laisse Socrate perplexe et le mène à émettre deux réserves. Les Athéniens, qui sont des gens avisés (*sophous*, 319b4), ne semblent pas croire que la vertu puisse s'enseigner. D'une part, si à l'assemblée on refuse l'avis de non professionnels sur des questions techniques (architecture, tactiques militaires, navigation), on ne refusera jamais le droit de parole à quiconque pour ce qui concerne la conduite générale de la cité. Socrate laisse entendre que la majorité des Athéniens n'ont pas reçu les enseignements des sophistes et la cité ne s'en porte pas plus mal. Dès lors, tous, sans distinction, doivent prendre part à l'excellence politique. D'autre part, les meilleurs citoyens de la cité n'ont jamais su

transmettre leur habilité à l'art politique (319a4) à leurs fils, ni par eux-mêmes, ni en les confiant à de bons professeurs¹⁴⁸. Cela montrerait que l'*aretē* ne s'enseigne pas.

1.2. Le mythe du *Protagoras* dans le Grand discours

C'est donc afin de répondre à ces objections que Protagoras prononce son « Grand discours » (322d1-328d2), composé d'un *logos* en deux parties (322d7-328d2) précédé par un *muthos* commenté. Protagoras demande à l'auditoire s'il doit répondre par un discours raisonné (*logos*) ou par un récit (*muthos*). Il choisit, pour des raisons d'agrément, de raconter d'abord un mythe (320b)¹⁴⁹. Ce *muthos* met en scène, entre autres, Prométhée et son frère Épiméthée.

Je procèderai donc ici à l'analyse du mythe. Je m'intéresserai aux influences littéraires les plus probables dans la tradition mythique, mais aussi chez les savants contemporains de Protagoras. On pourra mettre en évidence le caractère composite du mythe du *Protagoras*. Cependant, le mythe étant long, j'ai préféré ici le commenter au fur et à mesure. Aussi, afin d'en faciliter l'analyse, j'ai choisi de séparer le *muthos* en plusieurs parties. J'en donnerai ensuite une interprétation générale, en discutant quelques-unes de ces interprétations de Prométhée. Je traiterai donc ensuite du reste du « Grand discours » qui est, on le verra, indissociable du *muthos* qui le précède.

1.2.1. La situation initiale (322d1-4)

Protagoras ouvre son mythe par la création des êtres mortels (*thnēta*) par les dieux (*theoi*). Les dieux ont créé les mortels. Les dieux doivent cependant attendre le moment fixé par le destin afin de faire paraître à la lumière (*heimarmenos geneseôs*, 320d2) les espèces mortelles. Les dieux ont formé, « à l'intérieur de la terre » (*gēs endon*, 320d3), ces espèces

¹⁴⁸ Cette dernière remarque est une attaque directe de Socrate contre Protagoras et les sophistes rassemblés chez Clinias : on a mentionné plus haut la présence de la jeune élite athénienne. Platon semble n'avoir choisi que des jeunes gens qui ont connu un destin décevant du point de vue politique : l'éducation des sophistes ne les aura donc pas rendus meilleurs. Platon le rappelle dans *Ménon* (118b-d.) et *Alcibiade* (94b), en citant le cas des fils de Périclès ; voir aussi Aristote, *Rhétorique*, II, 15, 1390b27-31 et Plutarque, *Vie de Périclès*, XXIV, 5 et 36, 1-4. On peut aussi citer « l'éducation par les pères » citée dans *République* II (362e-363b) une autre mention de l'incapacité des pères à transmettre à leurs fils leurs compétences politiques.

¹⁴⁹ Je reviendrai plus loin (voir section 1.3.2.) sur ce choix.

« en réalisant un mélange de terre, de feu et de tout ce qui se mêle au feu et à la terre » (320d3-4). Tous les mortels sont d'abord créés sans qualité (*dunameis*). Ce sont les frères Prométhée et Épiméthée qui sont chargés de distribuer les *dunameis*.

Ces quatre lignes Stephanus de texte contiennent une très grande quantité d'informations. Protagoras y traite en effet de la non-éternité des espèces mortelles, d'une hiérarchie mythique entre les forces du destin, les dieux et les mortels, de la création des espèces mortelles comme de l'art du potier, à la fois par l'action de formation ainsi que par la matière employée et de l'absence primordiale de qualité propre à chaque espèce. On doit laisser le premier point de côté, à propos de la non-éternité des espèces¹⁵⁰. Je m'intéresserai ici à la hiérarchie mythique et à la création des espèces, en tentant de faire les rapprochements avec la mythologie traditionnelle, mais aussi avec certains philosophes et historiens antérieurs et contemporains à Platon — le dernier aspect sera abordé dans la prochaine section. Quant au dernier point, la vacance de capacités des animaux, je m'y intéresserai ici, mais l'aborderai davantage plus loin¹⁵¹. Cette section nous permettra déjà de mettre en évidence le caractère composite du texte : le mythe raconté semble inspiré de nombreuses autres sources mythiques, mais il possède, déjà dans ses premières lignes, aussi des détails rapprochant le propos davantage de la théorie que de la poésie.

Le *muthos* énonce d'abord une hiérarchie mythique entre les êtres : les mortels sont inférieurs aux dieux qui les ont créés. Cependant, les dieux eux-mêmes ne peuvent aller contre le destin — ils doivent en effet faire le travail de création dans les délais fixés par le destin, sans pouvoir faire sortir de terre plus tôt les mortels, ni les en faire sortir plus tard (321c)¹⁵². En cela, Protagoras ne dit rien d'autre que ce que durent soutenir certaines théogonies, notamment celle à partir de laquelle Eschyle écrivit son *Prométhée* : le tragédien fait bien dire à Prométhée que les Moires et les Érinyes gouvernent la Nécessité, à laquelle même Zeus ne saurait échapper (*PrEnch*, 511-520). Cependant, une telle limitation du

¹⁵⁰ Au demeurant, la « profession de foi agnostique » de Protagoras (fragment B IV = Snell) laisse entendre qu'il n'y a pas grand chose à en dire.

¹⁵¹ Voir sections 1.2.3. et 1.2.4.

¹⁵² Ce sera alors Prométhée qui se trouvera pressé par le moment de la sortie de terre des vivants.

pouvoir du père des dieux ne semble pas avoir été partagée par toutes les traditions¹⁵³ ; elle demeure cependant connue des Athéniens. Ainsi le mythe raconté par Protagoras peut sembler être « authentiquement traditionnel » aux auditeurs. En ce sens, il semble alors juste de dire que Protagoras se contente d'un conformisme religieux, comme le dit André Motte¹⁵⁴.

Protagoras mentionne que les mortels ont été créés par les dieux sans cependant préciser quels dieux ont pris part à ce travail.¹⁵⁵ Faute de détails, on ne saurait aller plus loin. On peut cependant distinguer dans la tradition mythique deux tendances relatives à la naissance de l'homme¹⁵⁶ : une tendance démiurgique, dans laquelle des dieux œuvrent à la création des espèces, et une tendance autochtone, dans laquelle les mortels sont générés par la terre elle-même ; l'identification de la divinité devient, pour l'instant, secondaire. Ces deux traditions, logiquement concurrentes, ont souvent cohabité, parfois à l'intérieur même d'un même poème, comme chez Hésiode¹⁵⁷. Le mythe du *Protagoras*, en situant le façonnage et le lieu d'origine de l'homme « à l'intérieur de la terre » (*gēs endon*, 320d3) afin de « paraître à la lumière », semble participer de cette double tradition ; on pourrait même penser que l'auteur du mythe propose ici une solution *ad hoc* afin de résoudre l'apparente contradiction entre ces deux traditions.

La tendance démiurgique met toujours en scène des dieux travaillant la glaise. On peut voir chez Hésiode la création de Pandora (*Théo.* 570-589 ; *Trav.* 42-105), la « vierge formée par Zeus¹⁵⁸ » ; ce dernier demande à Héphaïstos de façonner avec de la terre (*gaiēs gar sumplasse*, *Théo.* 571, *ek gaiēs plasse*, *Trav.* 70) « un être tout pareil à une chaste vierge »

¹⁵³ Citons Hésiode (*Théo.* 613-614, *Trav.* 105) pour qui la volonté de Zeus semble irrésistible — même s'il doit lutter et ne remporte pas toutes les batailles, comme c'est le cas contre Prométhée, le Cronide finit malgré tout par imposer ses desseins.

¹⁵⁴ Motte, 1990, p. 220 ; j'y reviendrai en 1.3.2.

¹⁵⁵ J. Duchemin insiste pour dire que c'est la « communauté des dieux » qui prend part à la création des espèces ; elle voit en cela un signe d'une filiation orientale du mythe (1974, p. 100).

¹⁵⁶ P. Mazon remarque qu'une tradition encore plus ancienne faisait des Nymphes des frênes les mères des hommes lesquels, donc, naissaient des arbres (Mazon *in* Hésiode, 1951, p. 38, n. 1). Pour l'ensemble de la littérature qui nous a intéressé ici, on se contentera de ces deux tendances.

¹⁵⁷ Par exemple, dans le cas du mythe des races (*Trav.* 106-201), où il y a naissance et renaissance des hommes.

¹⁵⁸ « *Dios plastēn [...] gunaika* », *Théo.* 513.

(*Théo.* 571)¹⁵⁹. De même, chez Ésope, les dieux Prométhée et Zeus font toujours acte de potier en créant les hommes : les verbes employés l'attestent : la fable 57 [-] dit *plasthēnai*, les fables 109 [102], 118 [109], 120 [108], 303 [266], *plasas*, 210 [259] et la 322 [240], *eplase*. On trouve aussi d'autres verbes moins précis : *poiēsas* en 139 [105] ; *kataskeuasantes*¹⁶⁰ en 124 [100]. Ces verbes, s'ils n'indiquent pas de façon indubitable l'art du potier, indiquent une fabrication par quelque art. Les mythes de démiurgie de l'homme mettent donc en scène une divinité effectuant un travail de potier ; il arrive, comme on le verra, que le fruit de ce travail soit aussi les autres animaux.¹⁶¹

Le mythe du *Protagoras* offre une autre indication précieuse concernant le type d'activité démiurgique produisant les êtres mortels : on décrit le type de mélange à partir duquel sont réalisés les hommes. Les dieux font les mortels « en réalisant un mélange de terre, de feu et de tout ce qui se mêle au feu et à la terre » (320d3-4).¹⁶² Or, nous avons vu en introduction que le mélange généralement utilisé par les dieux (Prométhée ou Zeus) en est un

¹⁵⁹ Cf. *supra* 0.2.4. En *Trav.* 62, Hésiode n'emploie que le verbe plus général *eiskein*, signifiant *rendre semblable*. On remarque aussi ces emplois dans le « mythe des races » des *Travaux et les jours* (106-201). Hésiode y emploie exclusivement le verbe très générique *poiēin* : « D'or fut la première race d'hommes périssables que créèrent les Immortels » (« *Khruseon men prōtista genos meropēn anthrōpōn athanatoi poiēsan* », *Trav.* 109-110). Il est difficile d'identifier les dieux créateurs puisque si ce sont les « immortels de l'Olympe » (« *athanatoi [...] Olumpia* », 110), on parle alors du « temps de Cronos, quand il régnait encore au ciel » (111). La race d'argent fut elle aussi créée (*poiēsan*, 128), ainsi que celle de bronze, créée par Zeus (*Zeus [...] poiēs'* », 143-144), et celle des héros (*Zeus Cronides poiēse*, 158).

¹⁶⁰ Le verbe *kataskeuazō* renvoie à l'idée de *préparer*, *équiper*, *appareiller*, puis d'*organiser*, *construire* ; le substantif *kataskeuasma*, quant à lui, renvoie à un objet préparé, travaillé, en particulier une machine de guerre, mais aussi un objet d'art ou une maison (cf. Bailly).

¹⁶¹ « Or, du seul point de vue de la mythologie, le texte [le mythe du *Protagoras*] appelle quelques remarques. D'abord, comme telles fables dont nous avons parlé, il donne à Prométhée un rôle dans la création non seulement de l'espèce humaine, mais de toutes les espèces vivantes. Donc Protagoras, très vraisemblablement, et Platon, après lui, sûrement, ont eu largement connaissance du groupe de traditions, transmises oralement pendant de longs siècles avant d'être recueillies par l'écriture, puis littéralement élaborées, dont nous avons trouvé les traces répétées, en particulier dans les *Fables* attribuées à Ésope. Nous avons vu que ces *Fables* circulaient à Athènes au v^e siècle, et sans doute longtemps avant un peu partout dans le monde grec, transmises de bouche à oreille dans le peuple et dans les familles, apprises aux enfants par les grand-mères ou les nourrices, esclaves de toute origine. Les sources assurément étaient diverses et multiformes, nous l'avons vu. Elles n'ont eu toutefois d'écho ni chez Hésiode ni chez Eschyle, du moins chez l'Eschyle que nous connaissons. Elles ont cependant évidemment existé, à date ancienne, parallèlement à celles qu'ils nous ont transmises. Ils les ont sûrement connues ; mais elles ne répondaient ni à la noblesse et au sérieux de leur propos, ni aux lois du genre épique ou tragique. Il en était tout autrement dans un entretien familial, librement transcrit, d'un philosophe avec ses amis et disciples » (Duchemin, 1974, pp. 99-100).

¹⁶² « *ek gēs kao puros meixantes kai tōn hosa puri kai gēi kerannuntai* », 320d3-4.

de terre et d'eau.¹⁶³ De même, le lien entre création des êtres mortels et un dieu potier est lui aussi établi. Alors, pourquoi outrepasser la tradition ici ? Que justifie ici qu'on conserve la terre, mais qu'on fasse du feu l'autre élément principal du mélange ? Nicholas Denyer souligne qu'il était habituel pour les penseurs « théorisant à propos "de la nature" » de déterminer la matière à partir de laquelle étaient faits les hommes, voire l'univers¹⁶⁴. Aussi, ne prend-il pas trop au sérieux ce passage, disant que, tout comme la question de l'existence des dieux, ce passage est « confiné à un *muthos*¹⁶⁵ ». La position est peu satisfaisante : s'il fallait ignorer dans l'œuvre de Platon tout détail indiqué en un mythe, on ne saurait avancer l'étude de ce corpus¹⁶⁶. De plus, je ne crois pas qu'on puisse accepter que les *phusikoi* présocratiques exposaient ce genre de considération simplement par agrément et par souci d'ornementation¹⁶⁷ : il s'agit plutôt d'éléments doctrinaux d'ordre théorique, une prise de position théorique. À l'instar d'autres penseurs¹⁶⁸, Protagoras aurait pu vouloir exposer un élément doctrinal, la composition matérielle de la substance de l'homme, à l'intérieur même de son mythe. La concordance de ce détail avec la tradition mythique aurait dû être relevée par l'auditeur de l'Athènes classique ayant une connaissance minimale des mythes traditionnels. Il ne s'agit pas ici d'une simple variation de détail dans un mythe : la substitution de l'eau par le feu est en fait un changement important puisqu'il change la nature même de l'homme en fonction de doctrines physiques. Qui plus est, la tradition mythique semble avoir été constante sur la nature du mélange à partir duquel l'homme a été fait ; le changement indiqué doit donc être d'ordre théorique. Un indice de grande valeur nous permettant d'affirmer cela peut être retrouvé dans un fragment de Démocrite. Si la nature de

¹⁶³ Voir 0.2.4.

¹⁶⁴ Denyer, *in* Platon, 2008, p. 101.

¹⁶⁵ *Ibid.* « confined to a *muthos* ».

¹⁶⁶ Ou on réduirait la pensée platonicienne à une peau de chagrin, comme le faisaient Couturat et Willi, critiqués avec raison par A. J. Festugière (1976 [1930]).

¹⁶⁷ C'est pourtant ce qu'affirme N. Denyer : « those predecessors of Plato who wrote "about nature" [...] much enjoyed adorning their writing with such chiasmic patterns » (Denyer *in* Plato, 2008, p. 101).

¹⁶⁸ Par exemple, Anaxagore, frg. A- 1, XLII, LXVI, LXVII, LXIII, CXIII, B- IV; Anaximandre frg. A. X, XI ; Démocrite : frg. A- CXXXIX, C- CI ; Empédocle, frg. A – LXXI, B- LXXXII, LXXXIII, LXXXV, CXLVII ; CL ; Parménide, frg. A- LI, LII ; Hippocrate, *Des chairs* (en particulier II et III). Puis Lucrèce, v, 783 suiv. ; etc.

la relation entre les deux penseurs n'est pas parfaitement claire¹⁶⁹, il est probable qu'ils aient eu connaissance de la pensée de l'un et de l'autre. Démocrite disait que :

[p]lus que [les animaux participant à la terre et au chaud, mais davantage à l'air], l'homme [...] participe du chaud, parce que la matière dont son corps se trouve composé est plus pure et <plus apte> à recevoir la chaleur. Aussi est-il le seul de tous les animaux à devoir à cela sa posture droite, et à ne toucher la terre que par un contact très réduit [...]¹⁷⁰

Si la substance participe davantage de la chaleur, on peut supposer qu'afin de transposer cela en un mythe, Protagoras aurait parlé d'un mélange de terre et de feu. Il semble bien y avoir concordance entre le mythe du *Protagoras* et la pensée de Démocrite ; la description du mélange primordial ayant servi aux dieux du mythe du *Protagoras* est parfaitement cohérente avec l'enseignement de l'atomiste. Aussi, ce détail du mythe semble-t-il davantage un élément doctrinal à prendre au sérieux, d'abord parce qu'il ne s'accorde pas avec la tradition mythique, ensuite à cause de similitudes importantes avec la doctrine de Démocrite. Ainsi, on peut faire l'hypothèse que Platon aura peut-être voulu, ou bien imiter en entier un mythe de Protagoras connu, ou bien reprendre le traité *Peri tēs en archēi katastaseōs*¹⁷¹ du sophiste, ou bien encore synthétiser des éléments de l'anthropologie de Protagoras en un même mythe.

La question des dieux potiers étant réglée, passons à celle de l'absence primordiale de qualités des espèces. Celle-ci constitue un détail saisissant de prime abord. Nicholas Denyer, qui qualifie cette situation de « métaphore », commente le passage en disant que :

[t]his metaphor makes the improbable suggestion that the natural characteristics of an animal are as readily separable from it as the clothes, jewellery and accessories with which human beings adorn themselves. The improbable suggestion is no doubt deliberate : it is in keeping the story of animals were first created and only subsequently endowed with their natural characteristics [...], and it is iterated in later turns of phrase [...]. Such suggestions are a way of recording, in the language of *muthos* [...], the metaphysical distinction between substance and their attributes [...].¹⁷²

¹⁶⁹ Certaines sources anciennes disent que Protagoras était l'élève de Démocrite (voir Protagoras, frg. A 11.), ce dont on doute aujourd'hui. En effet, Protagoras serait né vers 485 av. J.-C. et Démocrite, quinze ans plus tard. Aussi, croit-on plutôt que c'est Protagoras qui aurait enseigné à Démocrite.

¹⁷⁰ Démocrite, frg. B v₂, 13. Soulignons que ce passage rend explicite une distinction entre les hommes et les bêtes.

¹⁷¹ Diogène Laërce, IX, 55. R. McNeal (1986, p. 301) semble pencher pour cette interprétation, en rapprochant le mythe du *Protagoras* d'Hérodote.

¹⁷² Denyer *in* Platon, 2008, pp. 101-102.

La curiosité causée par l'absence de qualités des animaux doit surtout frapper le philosophe : c'est ce que prouve Nicholas Denyer en invoquant la distinction entre substance et attribut. Or, la mythologie participe d'une autre logique. Aussi, une telle absence de qualités semble usuelle dans la tradition mythique. On l'observe en effet chez Hésiode et Ésope, ce qui laisse croire que l'auteur du mythe n'a pas laissé ce détail au hasard. Voyons ici quelques exemples de vacances de qualités chez les animaux.

Chez le Béotien, Héphaïstos donne bien une forme à Pandora, celle d'une vierge à l'image des déesses. Mais il semble que la simple apparence ne soit pas suffisante pour faire une femme : la figurine ainsi modelée n'a pas encore de qualité. Aussi d'autres dieux interviennent-ils pour donner à Pandora d'autres présents, des parures et des traits de caractère. Les déesses lui apprennent certains de leurs arts et la parent de mille charmes¹⁷³ ; en particulier, Athéna lui donne une ceinture (*Théo.* 573, *Trav.* 69), une robe blanche (*Théo.* 574), un voile (*Théo.* 575) ainsi qu'un diadème, merveilleusement œuvré par Héphaïstos (*Théo.* 578-584) ; la déesse aux yeux pers lui apprendra aussi le tissage (*Trav.* 63-64). Quant aux traits de caractère, c'est Hermès qui s'en charge mettant en elle les « mensonges, [les] mots trompeurs » (*Trav.* 77-79), un « esprit impudent »¹⁷⁴ (*Trav.* 67) et un « cœur artificieux » (*Trav.* 67, 78). Il lui donne ensuite la parole et son nom, Pandora (*Trav.* 79-82), le présent de tous les dieux¹⁷⁵. On comprend donc que, outre la beauté à la ressemblance de celle des déesses, Pandora ne possédait d'abord aucune « qualité » ou pouvoir, comme les mortels du mythe du *Protagoras*.

Cette indétermination est aussi présente chez Ésope. En effet, si on raconte dans plusieurs fables la création des animaux, on retrouve encore davantage de fables traitant des qualités des animaux, de leur distribution, de leur attribution, voire de leur confiscation.

¹⁷³ Aphrodite lui donne « la grâce, le douloureux désir, les soucis qui brisent les membres » (*Trav.* 65-66). *Peithō* (Persuasion) lui donne des colliers d'or (*Trav.* 73-74) ; les Heures l'ornent de « guirlandes printanières » (*Trav.* 75).

¹⁷⁴ Notons que la traduction de P. Mazon édulcore le propos. Hésiode dit : « *en de themen kuneon te noon* », « il mit en elle un esprit tenant du chien ». Le Bailly rend *kuneon* par « du chien », « qui vit comme un chien, d'où cynique » ou encore « vil, misérable, d'où répugnant, effrayant ». Le dictionnaire de Poche d'Oxford, lui, rend *kuneon* par « like a dog ; shameless ». Dans ce contexte, le terme *impudent* qu'a choisi P. Mazon est bien pertinent ; cependant, le terme semble chargé d'un sens beaucoup plus péjoratif encore.

¹⁷⁵ Ce nom, nous dit Hésiode, lui a été donné car « ce sont *tous* les habitants de l'Olympe qui, avec ce *présent*, font présent du malheur aux hommes qui mangent le pain » (*Trav.* 81-82).

Dans ces fables, soit le dieu démiurge donne des qualités après avoir créé l'animal¹⁷⁶, soit les animaux se plaignent de leurs qualités à leur créateur¹⁷⁷, soit encore qu'on distribue simplement quelques qualités¹⁷⁸. La fable 57 [-] « Les hommes et Zeus » mérite qu'on s'y arrête. Celle-ci raconte que Zeus a façonné les êtres vivants (*zōia*) et qu'il leur donna ensuite « à l'un la force, à l'autre la vitesse, à l'autre des ailes », mais qu'il laissa l'homme nu, sans qualité. L'homme se plaint de sa situation à Zeus qui lui répond qu'il lui a donné la plus grande des puissances, « la raison, puissante chez les dieux et chez les hommes, plus puissants que les puissants, plus rapides que les plus rapides. » Reconnaisant cela, l'homme cesse de se plaindre, remercie Zeus et lui rend grâce (*eukharisthēsas*). Cette fable a l'avantage de présenter un récit très près de celui du *Protagoras* : un dieu démiurge façonne les animaux puis leur donne des caractéristiques propres, celle de l'homme étant la raison. Comme on le voit, le motif de l'indétermination qualitative primordiale des mortels et celui du don de qualités semblent avoir une origine mythique bien établie qu'on observe à la fois chez Hésiode et chez Ésope. Il y a donc fort à parier que c'est de ce genre de mythe que Platon dans son récit du mythe du *Protagoras* s'est inspiré pour ce passage.

Dès son début, le mythe du *Protagoras* présente un caractère composite. On peut observer de nombreux emprunts au champ mythique traditionnel (poésie, fable), notamment les thèmes de la nudité primordiale des espèces, celui d'une soumission des dieux aux forces du destin. On y retrouve aussi une sorte de synthèse des deux principaux courants mythiques relatifs à la création des humains, naissance autochtone et création démiurgique. À ce thème, on a ajouté un détail habituellement cité par les poètes, la composition du mélange servant à

¹⁷⁶ C'est le cas de la fable 109 [102] « Hermès et la terre » où, après avoir façonné les hommes, Zeus demande à Hermès de montrer à l'homme où creuser pour trouver de quoi se nourrir, ce à quoi la terre se refuse sans que l'homme fasse d'efforts. La fable 118 [109] « Zeus et la pudeur » (*aiskhunē*), où Zeus, ayant façonné l'homme, demande à la pudeur d'y entrer par l'anus, ce à quoi elle rétorque que, si Éros entre par là, elle, elle sortira aussitôt. La fable 210 [259] « Le lion, Prométhée et l'éléphant ».

¹⁷⁷ 146 [117] « Le chameau et Zeus » ; 234 [163] « Les abeilles et Zeus » ; 262 [185] « Les ânes s'adressant à Zeus » ; 291 [198] « Le serpent foulé aux pieds ».

¹⁷⁸ 66 [44] « Les grenouilles qui demandent un roi » ; 99 [-] « Les chênes et Zeus » ; 119 [119] Zeus et le renard ; 125 [106] « Zeus et la tortue » ; 139 [105] « Le cheval, le bœuf, le chien et l'homme » ; 162 [101] « Les choucas et Zeus ». Citons finalement la fable 111 [103] « Hermès et les artisans », dans laquelle Zeus demande à Hermès de « verser à tous les artisans le poison du mensonge » ; le travail est presque terminé, il ne reste que le cordonnier à pourvoir mais il reste beaucoup de mensonge : Hermès donne donc tout le reste de mensonge aux cordonniers, faisant d'eux les plus menteurs.

façonner les hommes ; mais ce mélange semble avoir été emprunté à Démocrite. On introduirait de la sorte un premier élément théorique au mythe.

1.2.2. Le travail d'Épiméthée (320d4-321c2)

Revenons à notre mythe. Épiméthée demanda à son frère Prométhée de le laisser répartir les capacités (*dunameis*) entre espèces et de venir inspecter le travail une fois complété (320d6-7). Ainsi, il donne ces *dunameis* en fonction d'un ordre qu'on peut qualifier d'équilibre providentiel : les prédateurs sont plus gros que les proies plus petites, mais se reproduisent moins que ceux dont ils se nourrissent. Épiméthée tente de prévenir la disparition des espèces proies en les faisant plus rapides ou en les dotant d'ailes. De même, afin que les prédateurs ne meurent pas de faim et puissent saisir leurs proies, il les dote de griffes et de force physique. Enfin, Épiméthée pense à fournir des plumes et des écailles aux bêtes afin de les protéger des conditions climatiques. Cette distribution a une seule finalité, la pérennité des espèces ; chacune des *dunameis* est distribuée dans cet esprit. L'équilibre semble parfait, cependant, Épiméthée constate qu'il a oublié de donner quelque qualité que ce soit aux hommes et qu'il est maintenant à court de *dunameis*.

Nous avons parlé plus haut de l'absence primordiale de qualité propre des espèces vivantes. On s'intéressera ici à ce qui résout cette indétermination, la distribution des *dunameis*. Mais il convient d'abord de nous intéresser à la figure d'Épiméthée.

Le frère jumeau de Prométhée est une figure assez marginale dans la mythologie. Il n'est cité que par Hésiode¹⁷⁹. On le retrouve rarement sans référence à son frère, dont il n'est que l'opposé : il est celui *qui pense après*, le « maladroit »¹⁸⁰, le faiseur de maladresses. Ainsi, Hésiode parle d'Épiméthée dans la généalogie de Japet (*Théo.* 507-520, surtout 510-12) et lors du don de Pandore (*Trav.* 85-89), qu'il recevra pour les hommes.¹⁸¹ Notons que les rares

¹⁷⁹ Du moins, dans la littérature avant Platon. On le retrouve plus tard chez Hygin (FABLE CLXXI, PANDORA).

¹⁸⁰ « *hamartinoon t' Epimēthea* », *Théo.* 511. Le verbe *hamartanō* signifie *manquer le but, se tromper, négliger, ne pas obtenir*. L'*hamartia* est une *faute*, une *erreur*, puis, elle sera chez les chrétiens un *péché*. Aussi, selon la traduction de P. Mazon le « maladroit » est-il un être qui se trompe quand il pense, qui commet des erreurs, des fautes en pensant.

¹⁸¹ En *Théo.* 585-589, Hésiode ne parle pas d'Épiméthée lors de l'arrivée de Pandora chez les hommes : « Et quand, en place d'un bien, Zeus eut créé ce mal si beau, il l'amena où étaient dieux et hommes,

vers consacrés à Épiméthée chez Hésiode semblent se répondre : en *Théo.* 512, le poète dit qu'Épiméthée « fut dès l'origine le malheur des hommes qui mangent le pain, en recevant le premier sous son toit la vierge formée par Zeus » ; puis, en *Trav.* 85-89, « Épiméthée ne songe point à ce que lui a dit Prométhée : que jamais il n'accepte un présent de Zeus Olympien, mais le renvoie à qui l'envoie, s'il veut épargner un malheur aux mortels. Il accepte et, quand il subit son malheur, comprend ». S'il agit, c'est qu'il commet des impairs parce qu'il ne pense pas à l'avance. Outre cet épisode, on doit consulter les auteurs tardifs pour avoir d'autres détails sur Épiméthée. Apollodore¹⁸² nous apprend que de l'union de Pandora et d'Épiméthée naît Pyrrha, qui s'unira à Deucalion, le fils de Prométhée ; ce couple sera le seul à survivre au déluge. Il est la contrepartie négative de son frère jumeau. On le voit bien : Épiméthée est une figure mythique qui a connu un traitement discret dans la littérature¹⁸³. Ceci étant dit, comparons l'Épiméthée traditionnel à celui du *Protagoras*.

De prime abord, on peut être étonné de voir dans le mythe du *Protagoras* un Épiméthée, habituellement un personnage maladroit, entreprendre une tâche si complexe et surtout, y réussir plutôt bien. En effet, c'est avec un grand soin qu'Épiméthée entreprend sa distribution de *dunameis* en tentant d'équilibrer entre elles toutes les capacités des espèces. En ce sens, on doit dire qu'Épiméthée n'est pas complètement maladroit : cet équilibre est le fruit d'agiles calculs. Il accomplit un travail qu'on pourrait qualifier de providentiel : il établit un ordre permettant la survie de toutes les espèces (321a). En un sens, son travail est prométhéen : il prend soin à l'avance — c'est là le sens du verbe *promētheomai* — de tous les vivants, travail doué de *promētheia*, d'un type de claire voyance. Mieux encore, l'auteur du mythe a réussi un renversement complet de la figure d'Épiméthée : du maladroit qu'il était, on en fait un être prévoyant. En un sens, cet Épiméthée est l'écho du Zeus distributeur de parts (*moirai, timai*) qu'on trouve, entre autres, chez Hésiode¹⁸⁴ ; mais dans ce dernier cas, Zeus répartit selon son bon vouloir et non en fonction d'une réelle téléologie. La maladresse d'Épiméthée causera la punition de Prométhée (321e-322a) ; sa maladresse se réduit au fait

superbement paré par la Vierge aux yeux pers, la fille du dieu fort ; et les dieux immortels et les hommes mortels allaient s'émerveiller à la vue de ce piège, profond et sans issue, destiné aux humains. »

¹⁸² Apollodore, *Bibl.* II, VIII, 2.

¹⁸³ On ne lui connaît pas de lieu de culte important non plus.

¹⁸⁴ *Théo.* 390-396, 413-415, 881-885. Aussi chez Eschyle, *PrEnch.* 228-234.

d'avoir oublié une espèce mortelle, l'homme. Par la suite, il faut le souligner, c'est toujours cette maladresse qui causera la punition de Prométhée. Mais Épiméthée n'intervient plus dans le mythe. Épiméthée aurait pu, comme chez Hésiode, causer le malheur des hommes, mais il fera celui de son frère.

S'il y a bien réinvestissement symbolique dans la figure d'Épiméthée, il n'en va pas de même dans l'idée de distribution des *dunameis*. On l'a vu plus haut, la dotation des qualités des animaux qui étaient d'abord sans qualité est aussi un thème récurrent chez Hésiode et Ésope. Je m'intéresserai donc ici à la dotation des *dunameis*, qui prend d'ailleurs plus souvent l'allure d'une distribution, en m'intéressant en particulier au type particulier de distribution effectué dans le *Protagoras*. Chez le fabuliste en particulier, cette distribution vise, au mieux, la survie des espèces ; mais elle sert d'abord la visée morale de la fable elle-même : ou bien l'animal qui convoitait la qualité d'un autre finit par abandonner sa requête, ou bien encore il est puni pour avoir formulé une demande jugée abusive. Prenons l'exemple de la fable 210 [259] « l'Éléphant, le lion et Prométhée ». Dans celle-ci, il ne semble pas y avoir eu ni d'erreurs de distribution, ni de finalité précise : le lion a simplement peur du cri du coq, l'éléphant a peur des moustiques. Les animaux se plaignent bien à Prométhée de son travail, des défauts qu'ils ont reçus, mais sans plus. Il en va de même pour plusieurs autres fables¹⁸⁵. La situation est semblable dans les fables où des qualités sont *distribuées* aux espèces. Toutes ces fables présentent une morale similaire : le dieu a bien réparti les qualités et l'insatisfaction des animaux dénote toujours une tare morale chez eux — l'ambition, la vanité, etc. De plus, s'il y a bien des distributions de qualités chez Ésope, aucune fable de présente une distribution présentant un tel caractère téléologique, surtout pas à une échelle aussi étendue. Dans les fables, les qualités ne sont pas données en fonction de la place qu'occupe chaque être dans l'ordre cosmique — selon qu'il soit proie ou prédateur. De plus, les diverses qualités ne sont pas réparties afin d'assurer un équilibre de forces et de nombre entre les bêtes. La distribution est effectuée généralement par Hermès à la demande

¹⁸⁵ 57 [-] « Les hommes et Zeus », 118 [109] « Zeus et la pudeur », 120 [108] « Zeus et les hommes », 124 [100] « Zeus, Prométhée, Athéna et Mômôs », 146 [117] « Le chameau et Zeus », 234 [163] « Les abeilles et Zeus ».

de Zeus qui stipule la modalité distributive¹⁸⁶ que son fils doit adopter. Dans le *Protagoras*, la distribution des *dunameis* a quant à elle une seule finalité, la survie des espèces, et elle est présentée comme quasi parfaite puisqu'elle permet la survie de toutes les espèces : on dit bien « tous les vivants harmonieusement pourvus en tout »¹⁸⁷. Le travail providentiel d'Épiméthée dans le mythe du *Protagoras* est bel et bien inédit dans la tradition mythique. D'abord, comme je l'ai dit, parce que c'est Épiméthée qui opère une distribution, lui à qui on ne doit aucun haut fait, sinon celui de se marier avec Pandora. Ce rôle de distributeur de qualités d'un homme ou d'un animal — qualité généralement contestée dans la fable par son possesseur — est habituellement réservé à Prométhée ou à Zeus qui sont dans plusieurs cas les modeleurs des espèces.

L'idée d'un ordre entre les espèces présentées dans le mythe du *Protagoras*, ordre auquel participe chacune de leurs qualités, est pourtant présente d'autres auteurs, notamment Hérodote. Selon Richard McNeal, pour qui Protagoras était une connaissance d'Hérodote¹⁸⁸, le mythe s'inscrit dans la même ligne de pensée que celle à laquelle a contribué l'historien : « This speech needs to be recognized for what it is — a brave attempt to give a linear and progressive history of human origins. It bears all the expected hallmarks of the age of Herodotus and is consistent with the historical ideas of the *Histories*¹⁸⁹ ». On peut en effet lire chez lui ceci :

Sans doute la divine Providence a-t-elle, dans sa sagesse — ainsi d'ailleurs qu'on peut s'y attendre —, donné aux animaux craintifs et bons à manger une fécondité exceptionnelle pour en sauvegarder l'espèce, et peu de fécondité aux animaux féroces et malfaisants. Ainsi, parce que le lièvre est pourchassé par les bêtes, les oiseaux et les hommes, il est extrêmement prolifique ; sa femelle est la seule bête qui puisse concevoir tout en étant pleine ; elle porte à la fois des petits déjà velus, d'autres nus, et d'autres qui commencent à se former dans la matrice, tandis qu'elle conçoit une nouvelle portée. En contraste avec pareille fécondité, la lionne, animal des plus forts et des plus hardis, ne met bas qu'une fois en sa vie, et un seul petit, car en mettant bas elle expulse à la fois son fruit et sa matrice. La raison en est que le lionceau, lorsqu'il

¹⁸⁶ 111 [103] « Hermès et les artisans », 120 [108] « Zeus et les hommes », 322 [240] « Prométhée et les hommes ». Je reviendrai sur ces fables plus loin (voir section 1.2.4).

¹⁸⁷ « *kai horai ta mev alla zōia emmelōs pantōn echonta* » (321c4-5), *emmelōs* signifiant « avec harmonie ».

¹⁸⁸ McNeal, 1986, pp. 316-317.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 299.

commence à remuer dans le ventre de sa mère, lui laboure la matrice de ses griffes, beaucoup plus aiguës chez lui que chez tous autres animaux ; en se développant, il la déchire de plus en plus ; aussi, au moment où la lionne va mettre bas, l'organe est-il complètement détruit.¹⁹⁰

Si on use déjà chez les savants de ce genre d'argument, il est difficile à croire que l'agnostique Protagoras ait eu recours au *muthos* pour une autre raison que l'agrément de ses auditeurs.

Nous venons de voir que le passage à propos du travail d'Épiméthée joue lui aussi sur deux tableaux, le mythique et le philosophique¹⁹¹. On y retrouve des thèmes repris maintes fois dans les fables populaires, la nudité primordiale des espèces et la distribution des qualités. Cependant, on retourne du tout au tout la fonction d'une figure mythique à propos de laquelle les poètes semblent avoir peu écrit : Épiméthée, le frère peu avisé de Prométhée, devient dans le mythe du *Protagoras* un esprit prévoyant qui distribue les *dunameis* en fonction de critères téléologiques. On peut à juste titre voir là une énonciation de ce qu'est un écosystème. Nous l'avons vu, l'idée d'un tel équilibre au sein même de la nature est une idée circulant chez les savants de l'époque de Protagoras, notamment chez Hérodote. Le *muthos* comporte déjà trop d'éléments sérieux pour n'être qu'un *muthos* traditionnel ; le renversement radical de la fonction d'Épiméthée nous permet de mesurer la distance prise par rapport à la tradition ; l'inclusion d'éléments proprement théoriques issus d'une mouvance intellectuelle près d'Hérodote ne fait que confirmer que le mythe n'a de mythique que la forme : il met en scène des figures mythiques dans un temps mythique réalisant des exploits mythiques. Mais les choses ne s'arrêtent bien sûr pas là.

¹⁹⁰ Hérodote, *Hist.*, III, 108. Le passage est cité par R. McNeal (1986, p. 313). On a porté à mon attention qu'on trouve une idée semblable dans l'*Économique* de Xénophon (VII, 16-43). Alors qu'il s'agit d'abord de déterminer ce que doit être les tâches respectives des époux et des épouses, l'auteur explique que la nature procède à une distribution des capacités permettant à chacun des membres du couple de remplir certains travaux. Une parenthèse laisse tout de même croire à une nuance pragmatique de l'idée générale : « Par Zeus, [dit Socrate], les travaux dont les dieux t'ont rendu naturellement capable — et que la coutume approuve aussi —, voilà ce qu'il faut essayer de faire de ton mieux » (VII, 16) (trad. P. Chantraine).

¹⁹¹ Ce dernier terme est entendu ici au sens large, au même sens que théorique.

1.2.3. L'intervention de Prométhée (321c2-322a2)

Ayant déjà distribué toutes les *dunameis*, Épiméthée est embarrassé devant la nudité des hommes¹⁹². C'est à ce moment qu'arrive Prométhée pour inspecter le travail de son frère (321c3-4). Il voit d'un côté l'harmonieuse distribution faite entre les animaux et, de l'autre, la nudité des hommes (*ton de anthrôpon gumnon*, 321c5). Aussi, l'échéance pour la venue « à la lumière » des mortels approchant, Prométhée entreprend de pallier la situation de l'homme. Afin de préserver ce dernier, le fils de Japet s'introduit sans être vu « dans le logis commun d'Héphaïstos et Athéna » (321d5-7) où il « dérobe le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna, ainsi que le feu — car, sans le feu, il n'y avait pas moyen de l'acquérir ni de s'en servir » (321d1-2). L'auteur du mythe parle plus loin de « l'art du feu » (*tēn te empuron tekhnēn*, 321e1). Prométhée aurait voulu voler le feu se trouvant chez Zeus, mais il n'avait pas le temps de monter à « l'acropole où habite Zeus » en raison des redoutables gardiens qui montaient la garde (321d4-6). Or, c'est chez le père des dieux que se trouvait « le savoir politique » (*tēn de politikēn*, 321d4). L'auteur termine cette partie en signalant qu'avec le feu et les *tekhnai*, « l'homme se trouva bien pourvu pour sa vie » et que Prométhée « fut accusé de vol » (322a2). Prométhée effectue donc un double vol : il dérobe à la fois le savoir technique (321d1-2) et la technique du feu (321e1), ce « savoir qui concerne la vie » (322d). Il y a beaucoup à dire sur cette partie du *muthos*, qui se réfère à l'épisode le plus important de la geste prométhéenne, le vol du feu. Nous aborderons ici les éléments importants de cet épisode : le motif du vol, le vol du feu et la nature de ce dernier, le rôle joué par Prométhée ainsi que la mention laconique du châtement de ce dernier.

Le vol du feu par Prométhée dans le mythe du *Protagoras* est l'élément mythique qui semble le plus fidèle à la tradition ; une comparaison systématique serait ici oiseuse, le lecteur se référera à l'introduction¹⁹³. Je ne citerai ici que quelques éléments : l'objet du vol de Prométhée est destiné à aider les hommes, Prométhée vole le feu et use de procédés liés à la *mētis* — le vol et le camouflage — pour se procurer ce feu. Prométhée vole donc ici un

¹⁹² On reviendra sur le thème de la nudité et sa signification à la prochaine section.

¹⁹³ Voir section 0.2.2. Il s'agit de l'épisode mythique le mieux attesté ; si on décrit Prométhée enchaîné, situation dans laquelle il est le plus souvent représenté, on mentionne toujours que c'est à cause de ce vol qu'il est lié de la sorte. Le vol du feu lui-même est généralement décrit de façon très succincte.

feu d'une nature sans doute différente de celui chez Hésiode, feu servant aux sacrifices, mais identique à celui de la version d'Eschyle, provenant du dieu Héphaïstos. Mais si les trames narratives générales des mythes traditionnels et de celui à l'étude semblent coïncider sur ces points, de nombreux détails de notre *muthos* diffèrent. D'abord, le vol du feu doit compenser la nudité des hommes, nudité qui est comprise, rappelons-le, comme une absence de qualités (*dunameis*). Nulle part ailleurs dans la tradition, sinon chez Eschyle, on ne voit un tel prétexte pour voler le feu. Et encore, chez le tragédien, le feu volé ne sert pas à combler une absence de capacités, mais une absence de privilèges (*arkhēn*, *PrEnch.* 231). De façon générale, le vol du feu est dans la tradition un obstacle aux plans divins de destruction du genre humain et non un moyen de donner quelques puissances positives aux hommes ; échappent à cette logique Eschyle — du moins, si on accepte l'interprétation de Jean-Pierre Vernant, pour qui ce vol est la valorisation du travail¹⁹⁴ — et une fable d'Ésope, 57 [-] « Les hommes et Zeus », où les hommes reçoivent la raison du père des dieux, « puissante chez les dieux et chez les hommes, plus puissante que les puissants, plus rapide que les plus rapides » (trad. É. Chambry).

Cependant, comme dans la tradition mythique, le rapt du feu du *Protagoras* semble aussi être un pis-aller. En effet, chez Hésiode, le vol et sa distribution permettent aux hommes de continuer à faire des sacrifices aux dieux et de se nourrir, mais cette viande qu'ils mangeront, ils devront en manger constamment afin de refaire leurs forces. Chez Eschyle, Prométhée vole et distribue le feu et les *tekhnai* parce que les dieux n'ont pas voulu donner de privilège aux hommes ; faute de privilège, ils auront au moins ces biens. Le caractère de pis-aller du rapt du feu est légèrement différent dans le *Protagoras*, mais garde ce caractère : l'auteur l'énonce à deux reprises. D'une part, il s'agit d'une solution d'urgence à la nudité des hommes : il faut donner quelque capacité quelconque à l'homme et ce, dans un temps limité, « ne sachant pas comment il pouvait préserver l'homme » (321c-d). Le don du feu est la solution de cet embarras. D'autre part, Prométhée donne le feu technique d'Héphaïstos et Athéna, faute de pouvoir aller voler l'art politique (*tēn te politikēn*, 321d4) caché dans

¹⁹⁴ Vernant, 1965, p. 14. « Il est déjà suggestif que Prométhée, divinité technique et père des arts, devienne le symbole de l'homme lui-même. Il est plus important qu'Eschyle ait mis l'accent sur certains traits : la faiblesse de l'homme à l'origine, à la fois spirituelle et matérielle, son effort difficile pour se transformer, de l'enfant qu'il était, à un être doué de pensée, capable par son travail d'organiser et de dominer la vie » (*id.* p. 13)

l'acropole bien gardée de Zeus. En ne faisant voler à Prométhée que les *tekhnai* et le feu démiurgique (*tēn entekhnon sophian sun puri*, 321d1-2), l'auteur du mythe semble suivre la même tradition qu'Eschyle. Seulement, le fils de Japet ne devient pas ici le « donateur de tous les arts » (*PrEnch.* 505), certains lui échappent, notamment ceux relatifs à la politique. En somme, le *muthos* du *Protagoras* présente de nombreuses similitudes avec la tradition pour ce qui concerne le rapt du feu ; mais l'analyse nous montre que cette fidélité au modèle traditionnel n'est qu'apparente. Si le motif de l'intention de Prométhée de notre mythe est inédit dans sa modalité, il demeure cohérent dans sa finalité, « préserver l'homme » (*sōtērian tōi anthrōpōi*, 321d1).

De prime abord, le Prométhée du mythe du *Protagoras*, en tant que personnage, semble conforme à celui de la tradition. Il est bien ce dieu à *mētis* qui, pour sauver les hommes de la disparition, vole « sans être vu »¹⁹⁵ le feu aux dieux et le distribue aux mortels. De plus, il ne peut compter sur son frère qui, comme le disait Hésiode, causera le malheur des hommes. Nous avons vu plus haut que le caractère d'Épiméthée a été drastiquement modifié : de personnage malhabile et plutôt bête, il devient un être capable d'établir un ordre providentiel dans les rapports entre animaux. Contre la tradition mythique dans laquelle il est si avisé, Prométhée laisse son frère « pas précisément sage¹⁹⁶ » faire un travail dont il doit bien se douter que son frère ne saurait le réaliser sans ennuis. Hésiode nous raconte bien que Prométhée conseille à son frère de ne pas accepter de cadeaux des dieux, mais étant châtié, il ne pouvait rien faire. Eschyle va plus loin en disant que Prométhée connaît le passé, le présent et le futur : ce type de prévoyance l'aurait empêché, peut-on penser, de confier la tâche à Épiméthée. Dans le *Protagoras*, tout semble se dérouler comme si Prométhée n'avait ni dons divinatoires, ni quelque forme de prévoyance, du moins au moment où il accepte la proposition fraternelle. On effectue donc dans ce mythe un double renversement, celui des rôles des deux frères¹⁹⁷ qu'on peut voir : Épiméthée est d'abord prévoyant, providentiel, puis il fait une erreur ; Prométhée, quant à lui, est d'abord imprévoyant en laissant faire son frère, puis il use de *mētis* et prévoit une issue à l'apparente impasse causée par la nudité humaine.

¹⁹⁵ « *lathōn eiserkhetai* », « allant sans être remarquer », (321e3).

¹⁹⁶ « *ou panu ti sophos ōn ho Epimētheus* », (321c1).

¹⁹⁷ Morgan, 2000, p. 150.

Le couple de jumeaux est l'élément du mythe qui a connu le plus important réinvestissement symbolique, le plus notable travail sur le mythe, dirait Hans Blumenberg¹⁹⁸. Jean-Pierre Vernant¹⁹⁹ rappelait bien que ces deux frères doivent rarement être vus l'un sans l'autre, qu'ils sont les deux faces d'une même médaille ; c'est dans le mythe du *Protagoras* que sa remarque est la plus juste.

Finalement, on peut être un peu surpris de voir le peu d'attention accordée à la punition de Prométhée. Alors que le récit du *muthos*, depuis le rapt du feu, semble suivre l'esprit des pièces eschyléennes, on ne retrouve pas le cœur même de ces dernières dans notre mythe. La raison semble être multiple : d'abord, exactement à l'opposé d'Eschyle, le mythe porte sur les *hommes* et non sur les dieux. Aussi les figures divines y interviennent-elles toujours en fonction des hommes, en se souciant d'elles (de leur vie, de leur survie, de leur vivre-ensemble). Dans cet esprit, l'identité des dieux ne fait que se conformer aux canons mythiques connus : Prométhée crée l'homme et lui donne le feu, Épiméthée est la cause du malheur humain, Zeus demande à Hermès de distribuer quelque chose aux hommes²⁰⁰. Ensuite, il faut invoquer des raisons narratives : parler du supplice de Prométhée dans ce *muthos* est inutile : le narrateur sait que les auditeurs connaissent le sort réservé à Prométhée ; il s'agit d'un détail peu utile dans le discours. De plus, le mythe n'est pas raconté en mémoire de Prométhée, contrairement aux poèmes, mais pour raconter la première humanité, et évoquer la naissance de la cité afin de répondre aux objections de Socrate. Voyant jusqu'à maintenant comment Platon, qu'il soit ou non l'auteur du mythe, a habilement joint de petits mythes, des figures mythiques et des éléments théoriques pour en faire un nouveau mythe, il est probable que cette absence soit le produit d'une composition consciencieuse.

Si en apparence le rôle de Prométhée semble assez conforme aux traditions mythiques, il s'avère pourtant que l'auteur du *muthos* a effectué un travail très important. D'une part, Prométhée, dieu à *mētis*, change de caractère avec son frère Épiméthée : un est prévoyant alors que l'autre ne l'est pas, puis les rôles s'inversent. Ensuite, il effectue un vol qu'on peut qualifier de second ordre : dans la tradition, le feu volé, peu importe sa nature, semble avoir

¹⁹⁸ Voir *supra* 0.2.

¹⁹⁹ Vernant, 2006, p. 80-81.

²⁰⁰ Voir section 1.2.5.

été la solution efficace et durable au problème de survie des hommes ; ici, c'est une solution palliative et incomplète, qui nécessitera une seconde intervention divine afin d'assurer la pérennité de l'espèce. Finalement, si le vol du feu vise bien la survie, il sert surtout à compenser la nudité des hommes, plutôt qu'un autre type de désnuement. Ce passage du mythe, on doit le souligner, semble être dépourvu d'éléments théoriques ; mais ce n'est que partie remise. À ce sujet, voyons maintenant comment les hommes nus, mais pourvus des arts du feu arrivent à survivre dans le récit.

1.2.4. État de nature des hommes (322a2-322c1)

La race des hommes est donc amenée à la lumière, nue, mais disposant des arts démiurgiques (*hē dēmiourgikē tekhnē*, 322b3), qu'on doit entendre ici surtout comme arts du feu, mais aussi comme techniques au sens large — le mythe ne nous en dit pas très long à ce propos. L'auteur du mythe procède alors à une narration des premiers temps de l'humanité, à ce qu'on pourrait qualifier de description de leur état de nature. Ayant leur part du lot divin, le feu, les hommes ont d'abord « érig[é] des autels et des statues aux dieux » — car « du fait de sa parenté avec le dieu, [l'homme est] le seul de tous les vivants à reconnaître des dieux » (322a4-5). Puis, « grâce à l'art », art démiurgique, ils développent le langage (322a5), puis fabriquent « les habitations, les vêtements, les couvertures » et se mettent à cultiver la terre (322a6-8). Les hommes vivent d'abord dispersés (*skedannumēnoi*, 322c1), devant redouter les bêtes contre qui ils menaient des guerres incessantes (322b4). L'art démiurgique ne permet pas de faire la guerre, puisque ce dernier fait partie de l'art politique (322b4-5). Quand les hommes se rassemblaient afin de se défendre ensemble des bêtes, étant donné qu'ils ne possédaient pas l'art politique, ils finissaient par être injustes entre eux, ce qui les menait à se disperser à nouveau.

Ce passage est d'une grande richesse. Il aborde la question de la « nature humaine » en s'intéressant à sa relative nudité primordiale et sa possession des arts démiurgiques, arts qui permettent de développer les bases de la civilisation, la religion, le langage et l'exercice des arts démiurgiques. Le mythe affirme déjà clairement que ces seuls facteurs sont insuffisants pour permettre la fondation des cités. Ce sont ces deux principaux éléments, la nudité

comme nature humaine primordiale et la civilisation, auxquels nous nous intéresserons dans cette section.

Revenons maintenant sur la nudité primordiale des hommes, thème lié à la vie difficile des hommes malgré leur possession des *tekhnai*. L'analyse de ce thème nous permettra de mieux comprendre le lien que le *muthos* du *Protagoras* entretient avec la tradition mythique mais, surtout de le rapprocher d'autres traditions philosophiques, dont la pensée de Démocrite.

Nous l'avons dit : c'est pour compenser la nudité de l'homme que Prométhée est motivé à voler le feu. Que signifie cette nudité dans le mythe ? Le mythe du *Protagoras* parle de la nudité humaine de la façon suivante : « Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu, sans chaussure, sans couverture, sans armes » (321c4-6).²⁰¹ La nudité est d'abord ici un critère capital de distinction entre l'homme et les bêtes.²⁰² Contrairement à Hésiode où le partage des parts sacrificielles opéré par Prométhée distinguait les hommes (ceux qui offrent la graisse aux dieux et mangent la viande) des dieux (ceux qui reçoivent la fumée des os et des graisses), dans le cas du *Protagoras* la répartition des *dunameis* faite par Épiméthée distingue les hommes qui n'en reçoivent pas, des bêtes qui en reçoivent. La nudité des hommes est d'abord un défaut de capacité particulière ; l'auteur du mythe semble jouer sur la donation des fourrures, écailles et plumes des bêtes pour pouvoir parler de la nudité des hommes. Le problème des hommes est pourtant bien leur vacance de *dunameis*. En cela, il s'agit ni plus ni moins d'une première prémisse de ce que serait l'anthropologie protagoréenne. On retrouve une mention semblable chez Démocrite : « ainsi les hommes primitifs, ne disposant d'aucune des inventions utiles à la vie, menaient-ils une vie pénible, vivant nus, sans maison,

²⁰¹ « *kai horai ta men ella zōia emmelōs pantōn ekhonta, ton de anthrōpon gumnon te kai anupodēton kai astrōpon kai aoplōn* », (321c4-6).

²⁰² Sur la distinction entre hommes et bêtes dans le mythe du *Protagoras*, voir Brisson, 1975, pp. 12-15.

sans feu, et sans songer le moins du monde à faire pousser de quoi se nourrir. »²⁰³ La similitude entre les passages, encore une fois, est trop grande pour n'être que fortuite.²⁰⁴

La nudité mythique, si elle est bien une nudité de corps, demeure un thème important. C'est le cas chez Ésope, chez qui elle constitue un thème récurrent. Par exemple, dans la fable 57 [-] « Les Hommes et Zeus », les hommes, mécontents de leur nudité, vont faire à Zeus des doléances à ce sujet ; ce dernier rétorque qu'il leur a donné la raison (*logos*), qui est la plus grande des puissances ; les hommes se satisfont de l'explication. « Tous les hommes ont été favorisés de Dieu qui leur a donné la raison ; mais certains sont insensibles à une telle faveur et préfèrent envier les animaux privés de sentiment et de raison », dit la morale de la fable. On retrouve dans cette fable et dans le *muthos* du *Protagoras* sensiblement les mêmes thèmes : création des vivants par façonnage effectuée par une divinité, nudité de l'homme, vitesse, force, puissance des animaux ; c'est à se demander quel récit peut avoir inspiré l'autre. On retrouve le même thème dans la fable 343 [-] « Le cavalier chauve ». Un cavalier perd sa perruque en route à cause du vent, révélant du coup sa calvitie. Les témoins se moquent, le cavalier leur répond qu'il est normal que des cheveux qui ne sont pas les siens le quittent puisque ses cheveux naturels eux-mêmes l'ont quitté auparavant²⁰⁵. Si la fable elle-même est de peu d'intérêt pour notre sujet, sa morale en n'est que plus pertinente : « ce qu'on ne tient pas de sa nature dès sa naissance, on ne saurait le garder : nus nous sommes venus, nus nous partirons. »²⁰⁶ La nudité est bien considérée ici comme la condition primordiale de l'humanité. Nous pouvons dire qu'elle est comprise de cette façon dans l'ensemble de la

²⁰³ Démocrite, frg. B v₁, 8, tiré de Diodore de Sicile, *Bibl.*, I, 8. Voir aussi, Démocrite frg. v₃.

²⁰⁴ Outre la nudité, le mythe parle d'une autre distinction entre l'homme et les bêtes, le fait de participer au *logos* : on dit que les bêtes sont *aloga* (321c2). Comme le fait remarquer F. Ildefonse, « cela laisse supposer que l'homme, lui, est *logikós* — à ce titre, il aurait une capacité, l'aptitude au *lógos*, et le reste du mythe serait contradictoire, qui souligne l'absence de nature originelle de l'homme » (Ildefonse *in* Platon, 1997 : n. 106). Elle interprète ceci comme un « prolepse de Protagoras, qui anticipe pour des raisons narratives une caractéristique qui ne sera acquise pour l'homme qu'à partir du supplément technique qu'apportera Prométhée à sa vacance de nature originelle ». Dans notre mythe, c'est bien par la *tekhnē*, rappelle F. Ildefonse, que l'homme acquiert le langage (322a5-7). Voir aussi, sur la raison comme critère distinctif entre l'homme et la bête, Brisson, 1975, pp. 12-15.

²⁰⁵ Cette fable fait songer à une anecdote concernant Diogène le Cynique : « Un chauve l'injurait : "Je ne vais pas être insolent, reprit Diogène, mais je félicite tes cheveux d'avoir abandonné une sale tête !" » (frg. 191, éd. L. Paquet)

²⁰⁶ « *ho gar gēnnētheis ouk eskhen ek phuseōs, touto oude paramenei ; gumnoi gar ēlthomen, gumnoi kai apeleusometha* » (fable 343 [-]).

tradition mythique. Cette nudité est comprise dans les fables comme nudité corporelle, une exposition directe de la peau aux éléments, une absence de vêtements, de protection et d'outils. C'est dans cette acception, la nudité comme dépouillement, que les animaux ont pu être imaginés d'abord sans *dunameis*, sans qualités. L'auteur du mythe du *Protagoras* semble avoir uni ces deux thèmes, d'autant plus qu'une partie de ces *dunameis*, le pelage et le plumage, peut être considérée comme un vêtement²⁰⁷. Cependant, au moment où l'homme arrive au monde, sa nudité est combinée à la possession des arts démiurgiques ; elle se réduit donc à l'absence de caractères propres et naturels de l'homme — pelage, griffes, armements —, caractères que les *tekhnai* viennent justement pallier. En ce sens, ce sont ces deux éléments, nudité et arts démiurgiques, qui rendent possible l'essor de la civilisation, ce dont nous traiterons maintenant.

Le mythe met en scène les premiers faits de civilisation ; le premier d'entre eux est la fondation des cultes religieux, imputable au fait que les hommes ont alors leur « part du lot divin » (*theias moiras*, 322a3). L'auteur du mythe a su reprendre le terme de part (*moira*) qu'on retrouve chez Hésiode (*Théo.* 390-396, 544, 607), sans toutefois que ces parts soient qualifiées de « divines ». On ne retrouve pas ce terme dans les fables à propos de distribution de qualités — que ces dernières soient animales ou humaines. L'idée d'une « part divine » semble provenir d'ailleurs. Or, Démocrite emploie bien cette expression. Au fragment v_2 , on lit qu'en l'homme, « [u]n fluide divin s'est aussi introduit [...] qui l'a fait participer de l'intellect, de la raison et de l'intelligence, et lui a fait découvrir, à force de recherches, la réalité des choses. »²⁰⁸ Le *muthos* semble intégrer encore un autre élément issu de travaux d'ordre théoriques.²⁰⁹

Dans cet esprit, on doit remarquer que le passage du mythe étudié ici n'a rien de commun avec les mythes des premiers hommes, récits dans lesquels les poètes semblent se

²⁰⁷ Voir section 1.2.1 et 1.2.2.

²⁰⁸ Démocrite, frg. B v_2 .

²⁰⁹ On m'a souligné que l'élément pourrait fort bien être d'origine mythique, lié aux mythes assyro-babyloniens de la création des hommes, en qui les dieux mirent une part de « substance divine » afin de leur donner la vie. J. Duchemin rappelle que chez les Assyriens, le dieu Marduk mêla à l'argile de son sang (Duchemin, 1995, p. 9). Il est fort possible que ce genre de doctrine présente chez les philosophes ait une origine mythique ; cette voie, toute passionnante qu'elle soit, excède cependant le mandat du présent travail.

soucier davantage de décrire comment s'est déroulée la venue au monde des humains et non le lent développement de la civilisation. Afin de retrouver un tel thème, il semble qu'il faille encore nous référer aux fragments de Démocrite. Le fragment B v₃ décrit une telle progression, très semblable à celle décrite dans le *Protagoras*. Il dit « la seule relation sociale qu'ils connaissaient était l'entraide », vivant nus. Ce n'est que plus tard

qu'ils furent initiés aux arts prométhéens et plus avancés dans la réflexion, ils inventèrent le feu et aspirèrent à fabriquer des choses qui requéraient plus de chaleur, c'est-à-dire plus délicates, et changèrent ainsi le mode de vie frugal et libre que le destin leur avait assigné.

La mention de Prométhée ici tient sans doute davantage d'une volonté stylistique de la part de Tzétzès (chez qui on trouve ce fragment) que d'une réelle concordance entre Démocrite et Protagoras ; cependant, le fragment décrit la même situation initiale, celle d'avant la dotation du feu. Autant dans le mythe du *Protagoras* que dans l'extrait cité, la socialisation est d'abord élémentaire et éphémère ; si Tzétzès ne fait intervenir l'apprentissage des *tekhnai* qu'après avoir traité de la socialisation des hommes, il semble que ce soit justement parce que ce ne sont pas ces *tekhnai* qui permettent l'association politique. On lit dans le fragment B v₁ de Démocrite :

La connaissance du feu et des autres inventions utiles entraîna petit à petit l'invention des arts et de toutes les techniques susceptibles d'être utiles à la vie en communauté. Car, en somme, c'est la nécessité elle-même qui fut l'institutrice des hommes, servant en chaque occasion de génie familier et de guide à cet animal bien doué par la nature et qui possédait comme instrument apte à toutes choses des mains, un langage et une vive intelligence.²¹⁰

La différence entre cet extrait et le récit du *Protagoras* repose dans le fait qu'on identifie clairement ici les *tekhnai* ainsi que la raison et le langage comme des facteurs civilisateurs. Chez Démocrite, nul besoin d'une intervention divine et d'une distribution de qualités morales pour que la cité soit possible. Étant donné la probable communauté de pensée entre Protagoras et Démocrite, on peut conclure que le principal élément séparant ces deux penseurs au sujet de la naissance des cités est celui de la nécessité de ce type d'exercice moral dans le politique. De plus, si chez Démocrite la connaissance des *tekhnai*, du langage et de la pensée sont « naturelle ». Protagoras, de façon analogue, aurait-il pu déifier la nature

²¹⁰ Démocrite, frg. B v₁.

dans un mythe en lui attribuant les traits de Zeus ? La chose est possible, mais démontrer la chose semble une tâche trop ambitieuse pour l'espace dont nous disposons.

Cette idée d'association nécessitant une forme élémentaire de moralité pose tout de même un problème. En effet, si les hommes sont incapables de vivre ensemble, comment font-ils pour vivre malgré cela en groupe familiaux ? Nicholas Denyer, qui a relevé ce problème²¹¹, le résout en disant que, pour les Grecs de l'époque classique, le lien familial est d'une nature différente que celui unissant des hommes au sein d'une cité ; à cet égard, il cite en autorité la description du mode de vie des Cyclopes chez Homère. Les familles seules sont cependant insuffisantes pour mener une guerre contre les bêtes, objectif premier de l'association et ce, pour plusieurs raisons : le nombre, la force physique insuffisante, et l'incapacité générale à la stratégie, à l'art de la guerre. Cette dernière inaptitude est imputable au fait que les hommes « ne possédaient pas encore l'art politique, dont la guerre est une partie » (322b4-5). La protection contre les bêtes féroces est ici le principal motif d'association en cité²¹², il convient donc de préciser la nature de l'association, une association politique. Le motif pour s'assembler serait donc la protection des bêtes féroces, protection permettant la pérennité de l'espèce humaine : les dons divins auront finalement eu la même finalité que ceux d'Épiméthée.

Le texte ne laisse que deviner le processus menant à la fondation des cités. Aussi, le Protagoras du dialogue ne semble pas vouloir aller plus loin, sans doute parce que cela excéderait sans doute l'objectif de son discours. Mais on peut déduire que les familles se réunissaient entre elles et que c'est par agglomérations successives de familles et groupes de familles que les cités naissent²¹³.

²¹¹ Denyer *in* Platon, 2008, p. 106.

²¹² On notera que, chez Platon, le motif d'association est la satisfaction des besoins primaires (nourriture, habitation, habillement), besoins impossibles à combler en vivant seul (*Rép. II*, 369b-c). « [La] cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même, mais au contraire de manquer de beaucoup de choses » (*Rép. II*, 369b). Le motif de protection est malgré tout repris dans *Le Politique* (*Pol.* 274b) et *Les Lois* (*Leg. II*, 680e).

²¹³ On retrouve précisément ce processus décrit chez Aristote (*Les Politiques*, I, 2, 1252b-1253a). Aristote y dit que « la cité est une réalité naturelle » (I, 2, 9) (trad. J. Aubonnet). On notera que dans ce dernier passage et ce qui le suit (I, 2, 9-12), Aristote procède à des distinctions entre l'homme et la bête par la distinction entre voix (*phōnē*, 11) et parole (*logos*), puis en spécifiant que l'homme a la capacité de distinguer « le bien et le mal, le juste de l'injuste et les autres valeurs » (12) ; « c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la

Si c'est bien là la raison première de l'association politique, le mythe laisse poindre une interprétation plus large. En effet, si la « nature humaine » consiste en la maîtrise des arts démiurgiques et à l'exercice de l'*aidōs* et la *dikē*, et si ces dernières mènent nécessairement à la civilisation et à la vie en cités, la thèse anthropologique de Protagoras se complète donc en affirmant que c'est par la civilisation que l'humanité réalise sa vraie nature.

L'analyse qui précède laisse penser que Protagoras a tenté d'intégrer dans ce mythe un grand nombre d'éléments doctrinaux, de façon encore plus importante encore que ce ne fut le cas depuis le début du mythe. Le mythe offre en effet une explication anthropologique de la genèse des cités. Considérant que Protagoras est sans doute entré en contact avec Démocrite et qu'on observe chez ce dernier des idées apparentées à celles présentées dans le mythe du *Protagoras* sur le même thème, on pourrait faire l'hypothèse que ce passage constitue une tentative de restitution de la pensée du sophiste abdéritain. La principale différence entre ces deux explications réside dans une nécessaire participation à la vertu afin de rendre l'association politique possible, thème abordé dans le prochain segment du mythe que nous analyserons.

1.2.5. L'intervention de Zeus (322c1-d6)

Revenons une dernière fois au mythe. Voyant la fâcheuse situation des hommes, Zeus, soucieux de leur survie, envoie Hermès leur porter *aidōs* et *dikē*, qu'il doit distribuer à chacun « pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes » (322c1-4). Zeus édicte une loi faisant que toute personne ne prenant pas part à *aidōs* et *dikē* sera mise à mort. (322d1-2). C'est sur cette loi divine que se termine le mythe.

La conclusion du mythe est brève, mais chargée. On y voit d'abord un Zeus soucieux des hommes, puis une distribution de *dunameis* morales effectuée par Hermès et l'énonciation d'une loi divine. On traitera d'abord de ces deux figures divines avant de s'intéresser au don qu'ils font et à ce qu'il implique.

famille et la cité » (*ibid.*). Les thèmes abordés par le Stagyrite sont sensiblement les mêmes que dans le mythe du *Protagoras*.

Le Zeus de notre *muthos* n'est pas le même Zeus que dans la tradition d'Hésiode et d'Eschyle. À un Père des dieux qui souhaite la destruction des hommes succède ici un Père des dieux et des hommes : il est décrit comme le gardien de la justice qui était adoré à l'époque classique, ce Zeus purifié de tous traits de caractère qu'on pourrait associer à l'*hubris*. Jaqueline Duchemin écrivait :

[que] l'on considère d'une part les dispositions de Zeus à l'égard de la race humaine, de l'autre les dispositions réciproques de Zeus et de Prométhée. [...] Rien n'y subsiste du désir de Zeus d'en finir, par la foudre ou le déluge, avec les hommes, ni, par voie de conséquence, de la révolte du Titan, de son châtement et de sa longue lutte avec Zeus. Toutefois, les derniers mots : « Prométhée, lui — c'est ce qu'on dit — fut par la suite accusé de vol... » nous indiquent bien que Protagoras — et Platon — connaissait parfaitement toute la suite des péripéties mythiques.²¹⁴

Par son souci pour les hommes, le Zeus du *muthos* du *Protagoras* est plus proche du Zeus des croyances religieuses ou du Zeus d'Ésope qu'il ne l'est du Zeus des autres mythes traditionnels relatifs à Prométhée. Par exemple, dans la fable 57 [-] « Zeus et les hommes », Zeus a donné aux hommes « la raison, plus puissante que les puissants, plus rapide que les rapides. » Il s'agit donc d'un don privilégié ; le don fait dans le *Protagoras* a le même caractère. Pourtant, dans le contexte des mythes de Prométhée, Zeus est habituellement un antagoniste qui fait tout pour compliquer la vie des hommes — quand il ne tente pas simplement de les détruire — et celle du fils de Japet. On voit dans ce mythe un renversement de situation par rapport à la tradition des mythes prométhéens ; il y a là un autre signe de travail sur le mythe. Outre ce don, Zeus donne aux hommes une loi, celle faisant que tous prendront part à *aidōs* et *dikē*, sinon ils seront tués. Comme le remarque Richard McNeal : « the Greeks [...] assumed that man-made laws were also gifts of the god. They did not see the contradiction, and Protagoras does no more than voice this age-old belief.²¹⁵ » Le cadeau de Zeus est en fait supérieur à celui de Prométhée : la nouveauté de ce *muthos*, signe d'un autre « travail sur le mythe », ne consiste pas à avoir fait de Zeus un dieu philanthrope, mais de l'avoir fait ainsi en un mythe où figure Prométhée.

Autre figure divine dans le mythe du *Protagoras*, Hermès joue quant à lui un rôle qui semble conventionnel, celui de distribuer des *dunameis* aux hommes. En effet, la distribution

²¹⁴ Duchemin 1974, pp. 99-100.

²¹⁵ McNeal, 1986, p. 312.

de qualités est une tâche que le dieu messager, des passages et des voleurs effectue dans plusieurs fables. Dans la fable 111 [103] « Hermès et les artisans », Hermès distribue le mensonge aux artisans en leur en versant (*kheai*) des parts égales ; étant les derniers à le recevoir, les cordonniers reçoivent non seulement leur part, mais aussi tout ce reste de mensonge dans le mortier, faisant d'eux les plus menteurs des artisans. Le motif de la fable 112 [-] « Le chariot d'Hermès et les Arabes »²¹⁶ est semblable : Hermès distribue « une petite portion » des « mensonges, fourberies et tromperies » à tous les pays. Le chariot s'est brisé en Arabie, faisant que les Arabes, dit le fabuliste sont le plus menteur des peuples. Finalement, la fable 120 [108] « Zeus et les hommes » met en scène un Hermès qui verse (*egkheai, enekheen*), à parts égales l'intelligence (*noun*) entre les hommes sous l'ordre de Zeus ; les parts remplissent bien les hommes petits, mais pas les plus grands, qui depuis sont plus bêtes. On remarquera les similitudes suivantes entre ces fables et notre *muthos* : d'abord chez le fabuliste et dans le *Protagoras*, Hermès distribue des abstractions : mensonge, fourberie, intelligence chez Ésope, justice et pudeur dans notre mythe. Cependant, dans le *Protagoras* ce sont des abstractions ayant une connotation morale *positive*, des *aretai*. Ensuite, dans les fables, Hermès doit toujours répartir entre tous ce qu'il distribue — les résultats fâcheux causés par ces distributions (bêtise de certains, caractère menteur) sont accidentels ; il en va de même dans le cas de notre *muthos*. Mais ici, la nature même du bien distribué, des capacités morales, semble expliquer les ratés — que certains ne prennent pas part à la vertu. Hermès semble présent dans le mythe du *Protagoras* d'abord en raison de son rôle traditionnel de distributeur de dons venant de Zeus.

De plus, Hermès, dieu à *mētis*, est toujours présent dans la plupart des mythes traditionnels de Prométhée, dieu à *mētis* lui aussi. Chez Hésiode, c'est lui qui est chargé de donner à Épiméthée Pandora (*Trav.* 84-85), à qui il a d'ailleurs donné son nom, un esprit menteur et trompeur (*Trav.* 77-78). Chez Eschyle, Hermès, en tant que héraut de Zeus exige de Prométhée qu'il lui révèle l'oracle duquel dépend le destin de Zeus et, face au refus du fils de Japet, il annonce le durcissement de la peine, la chute de la montagne (*PrEnch.* 944-1093). On comprend donc que la présence du fils de Maïa dans le mythe du *Protagoras* s'explique sans doute aussi parce qu'il est présent dans les autres mythes traditionnels relatifs à

²¹⁶ Reprise par Babrius, fable 57.

Prométhée.²¹⁷ Nicholas Denyer souligne le caractère menteur du dieu et s'étonne qu'il ait été préféré à Iris pour cette distribution :

Protagoras no doubt wants us to relish the incongruity of having Hermes — rather than Iris, the other and far more honest messenger for the gods — convey the present message of justice. He may also want us to prepare for his claim at 327c4-e1 that notorious criminals have a larger share of injustice than we might realise.²¹⁸

Ce que je viens d'expliquer semble répondre à la surprise du commentateur : Iris, déesse de l'arc-en-ciel, est bien la messagère des dieux, mais elle ne semble pas opérer quelque distribution que ce soit. De plus, elle n'apparaît dans aucun épisode mythique mettant en scène Prométhée, ce qui aurait pu paraître particulièrement inédit à l'époque classique. La surprise de Nicholas Deyer doit dès lors paraître surprenante : l'utilisation d'Hermès est ici plus cohérente, parce qu'il est déjà présent dans d'autres mythes prométhéens et parce qu'il distribue déjà, dans la tradition mythique en général, des dons divins. Dès lors, si on désire insister sur la malhonnêteté du dieu des routes, des commerçants et des voleurs, alors il faut aussi insister sur le vol du feu par Prométhée ; on n'a d'autre choix que de constater alors que ces deux dieux ont même caractère voleur, caractère faisant partie du caractère général du dieu à *mētis* — bien que nous ne connaissions à Prométhée qu'un seul vol. Mais la surprise de Nicholas Denyer doit surtout s'expliquer par la nature morale du bien distribué : pourquoi confier à ce dieu au caractère duel la tâche de distribuer des *aretai* qui sont avant tout morales ? La tradition mythique nous montre qu'Hermès distribue parfois des biens néfastes, comme le mensonge, et à d'autres moments, des biens bénéfiques, comme la raison. L'auteur du mythe aura choisi un autre dieu menteur et dissimulateur, ce qui semble un écho de la figure prométhéenne.

Pour terminer à propos des figures divines, remarquons que, outre les deux frères Prométhée et Épiméthée, on retrouve quatre divinités dans le mythe du *Protagoras* : Héphaïstos, Athéna, Zeus et Hermès. Ces quatre divinités sont aussi présentes dans le mythe de Pandora chez Hésiode. Chez Eschyle, on ne doit soustraire à cette liste qu'Épiméthée et Athéna.²¹⁹ Cela ne nous permet pas, bien entendu, de déterminer l'identité des dieux

²¹⁷ Brisson, 1975, pp. 27-28.

²¹⁸ Denyer *in* Platon, 2008, p. 108.

²¹⁹ Du moins, à partir des sources que nous possédons.

créateurs, mais nous permet d'apprécier une certaine cohérence avec la tradition. Il s'agit bien de dieux, sans plus de précision. Passons maintenant au don lui-même.

Les objets du don fait par Zeus par l'entremise d'Hermès sont quelque peu problématiques à saisir : si *dikē* se traduit sans problème par « justice », *aidōs* demeure intraduisible en français ou en anglais. On peut le comprendre en comparant les divergences de traduction.

	<i>Aidōs</i>	<i>Dikē</i>
A. Croiset (1948)	Pudeur	Justice
Robin (1950)	Sentiment de l'honneur	[sentiment] du droit
McNeal (1986)	<i>Reverence</i>	<i>Justice</i>
Motte (1990)	Respect	Sentence divine
C.C.W. Taylor (1991 [1976])	<i>Conscience</i>	<i>justice</i>
Lombardo & Bell (1992)	<i>A sense of shame</i>	<i>justice</i>
Trédé & Demont (1993)	Respect	Justice
Ildefonse (1997)	Vergogne	Justice
Bartlett (2004)	<i>Shame</i>	<i>Justice</i>
Morana (2006)	Vergogne	Justice

Tableau 1.1. Différentes traductions de *dikē* et *aidōs*

Une telle variété de traductions appelle quelques précisions à propos du terme *aidōs*.

On peut retracer ce terme chez Hésiode. À la fin du mythe des races, le Béotien parle en effet de *dikē* et *aidōs* alors qu'il annonce la fin à venir de la race de fer par Zeus, moment où les hommes « naîtront les tempes blanches » (*Trav.* 181), où tous les serments et le respect dû aux aînés seront oubliés et remplacés par le mépris et les « rudes paroles », moment où « le seul droit [*Dikē*] sera la force » et où « la conscience (*aidōs*) n'existera plus » (« *dikē d'en kheri, kai Aidōs ouk estai* », *Trav.* 192-193). Hésiode termine sa triste prophétie en disant :

Alors, quittant pour l'Olympe la terre aux larges routes, cachant leurs beaux corps sous des voiles blancs, Conscience [*Aidōs*] et Vergogne [*Nemesis*], délaissant les hommes, monteront vers les Éternels. De tristes souffrances resteront seules aux mortels : contre le mal il ne sera point de recours. (*Trav.* 196-201)

En somme, en l'absence d'*Aidōs* et de *Nemesis*, ce sera une ère de violence, d'injustice et de dégénérescence des valeurs morales traditionnelles. Paul Mazon parle de ce couple de déesses en disant que *Aidōs* est « la conscience individuelle, le sentiment de l'honneur » et que Némésis est « la conscience publique, l'opinion et, par la suite, la crainte de cette opinion, le “respect humain” (cf. *Il. XIII*,122). » Il termine en disant d'elles : « Ce sont les

deux seuls freins qui puissent arrêter les passions humaines. S'ils disparaissent, elles se donneront libre cours.»²²⁰ Ce couple de déesses, des abstractions, semble répondre directement au couple *aidōs* et *dikē* du *Protagoras*, surtout si on accepte la définition de Paul Mazon pour *Nemesis*, qui en fait un équivalent de *dikē*. Rappelons que *Nemesis* est la « personnification de la juste colère, en particulier celle des dieux envers les présomptions humaines. »²²¹ Toujours dans les *Travaux et les jours*, Hésiode exhorte son frère Persès au respect de « la loi que le Cronide a donnée aux hommes » (*id.* 276) en lui disant : « écoute donc la justice, oublie la violence à jamais » (*id.* 274-275). À cela, le poète ajoute encore : « mais aux hommes Zeus a fait don de la justice, qui est de beaucoup le premier des biens » (*Trav.* 279-280). Nicholas Denyer insiste sur ce passage en soulignant que Zeus n'a donné qu'aux seuls hommes la justice et non aux bêtes²²². Remarquons que dans le *Protagoras*, on reprend les mêmes termes, mais en un moment mythiquement opposé : au lieu que la race humaine dégénère au départ de *Nemesis* et *Aidōs*, les hommes entreprennent une vie civilisée et politique quand *dikē* et *aidōs* leur sont données (voir Tableau 2.2.). On pourrait bien être en présence d'un autre renversement symbolique ; celui-ci est mené de façon systématique.

	Couple	Action	Conséquences
Hésiode, <i>Travaux et les jours</i>	<i>Aidōs</i> et <i>Nemesis</i> ,	Départ (fuite)	- mort de la race de fer - dégénérescence morale
Platon, <i>Protagoras</i>	<i>aidōs</i> et <i>dikē</i>	Arrivée (distribution, réception)	- croissance morale - croissance de la civilisation - fondation des cités

Tableau 1.2. Comparaison des couples *Aidōs* et *Nemesis* chez Hésiode et *aidōs* et *dikē* chez Platon

Tout ceci porte à croire que le don de Zeus dans le mythe du *Protagoras* est d'abord inspiré d'Hésiode. L'auteur du mythe aura sans doute voulu rappeler ces passages, mais en les remaniant en fonction de son discours. Cela lui permet de donner une apparente ancienneté au récit — en usant de termes presque désuets, en reprenant la forme des discours d'antan — et, du coup, de s'approprier l'autorité détenue jadis par les poètes en imitant leur style. Après tout, *Protagoras* ne se prétend-il pas successeur d'Hésiode plus tôt ? Mais revenons aux dons

²²⁰ Mazon, *in* Hésiode, 1951, p. 93, n. 2.

²²¹ Howatson, 1993, p. 669.

²²² Denyer *in* Platon, 2008, p. 108.

reçus par les hommes. Si on a pu ici retracer ce qui est sans doute l'origine du terme *aidōs* employé dans le *Protagoras*, sa signification demeure encore peu claire : il nous faut poursuivre notre enquête.

Historiquement plus près de Platon et, surtout de Protagoras, Hérodote usait du terme *aidōs*. Il le fait en parlant de Gygès et de sa relation avec la femme de son roi. Le roi vante la beauté de sa femme et insiste pour que Gygès la voie nue, ce que Gygès refuse en disant : « En même temps qu'elle se dépouille de sa chemise, une femme se dépouille aussi de sa pudeur »²²³. Le terme semble désigner ici une forme de continence morale ; dans ce contexte particulier, il semble traiter de continence du désir sexuel. Il désigne aussi une forme de honte du regard des autres, honte dont on se défait avec ses vêtements. Cette retenue sexuelle et cette honte de la nudité font en sorte que la traduction d'*aidōs* par *pudeur* est ici adéquate. Malgré cela, pour apparaître dans le mythe du Protagoras, *aidōs* doit posséder un autre sens plus large puisqu'il ne s'agit pas simplement d'une pudeur à caractère strictement sexuelle.

Il faut donc se tourner vers quelques synthèses faites par nos contemporains afin de mieux comprendre ce terme. Luc Brisson, reprenant Louis Gernet, définit l'*aidōs* comme suit :

l'*aidōs* est ce sentiment réciproque qui assure le maximum de solidarité à l'intérieur d'un même groupe humain comme entre plusieurs groupes différents, un sentiment d'obligation dans lequel prend racine la *dikē* qui, se manifestant surtout dans le jugement, assure l'ordre intérieur d'un groupe humain. Plus primitif que la *dikē*, l'*aidōs* semble en outre être l'application plus large, puisque la notion englobe les relations d'un groupe humain avec ce qui lui est étranger.²²⁴

Dans cet esprit, l'*aidōs* semble être un premier sentiment de soi par rapport aux autres afin de ne pas léser ceux-ci. Nicholas Denyer remarque quant à lui que les poètes grecs associaient traditionnellement *dikē* et *aidōs*, mais qu'on commençait déjà à l'époque classique à assimiler *aidōs* à *sōphrōsunē*²²⁵. En somme, l'*aidōs* est une aptitude morale à limiter son action en fonction d'une autre et à juger son action en fonction d'une norme inculquée par le groupe, un sens du souci de l'autre.

²²³ « *Hama de kithiōni ekduomenōi sunekduetai kai tēn aidō gumē* », *Hist.* I, 8.

²²⁴ Brisson, 2000, p. 128 ; voir aussi Bodētis, 1984, p. 280.

²²⁵ Denyer *in* Platon, 2008, p. 108.

De plus, Protagoras définit plus loin l'excellence morale (*aretēn*, 325a2), « si cette chose existe » (324e3), comme une chose unique (*ibid.*) constituée de la justice (*dikaiosunē*), la sagesse (*sōphrōsunē*), et « le fait d'être pieux » (*to hosion einai*) (325a1-2). Plutôt que de reprendre les termes employés plus tôt dans le mythe, le sophiste semble employer des termes de son temps. Aussi, la remarque de Nicholas Denyer prend ici tout son sens : il semble bien y avoir adéquation entre *dikē* et *dikaiosunē*, ainsi qu'entre *aidōs* et *sōphrōsunē*. On peut supposer Protagoras aurait eu recours ici à des archaïsmes à des fins stylistiques et, comme on le soulignait, afin sans doute de rappeler le langage d'un poète connu, Hésiode²²⁶. Il ne resterait plus qu'à trouver un équivalent pour la piété, troisième constituant de l'excellence politique, sujet qui n'est plus abordé par la suite dans le dialogue²²⁷. On doit donc voir dans l'*aidōs* une forme archaïque de retenue de soi-même vis-à-vis les autres ; le terme *sōphrōsunē*, qu'on traduit habituellement par *tempérance* ou *prudence*.

Les humains ont donc reçu comme *dunameis* des « capacités » techniques et politiques (*dikē* et *aidōs*). Les deux capacités répondent directement à l'exigence de survie de l'espèce face au monde en général et aux éléments : la technique compense le manque d'équipement naturel de l'homme, par la fabrication d'abris, d'outils, d'armes et vêtement. La technique politique est quant à elle la réponse directe à la menace causée par les bêtes : il semble bien que ces dernières constituent la principale raison de la réunion des hommes en villages puis en cités. Mais le mythe semble aller plus loin. En effet, en soutenant que chacun a reçu *dikē* et *aidōs*, on justifie du même coup la démocratie directe athénienne : en effet, si chacun participe de ces vertus, c'est qu'ils sont aptes à participer à la vie politique ; il ne saurait y avoir d'exception.

²²⁶ Ou encore, peut-être n'est-ce qu'un terme employé encore par la génération de Protagoras : comme on l'a vu, lui aussi Hérodote l'emploie.

²²⁷ L'expression *to hosion einai* pose à prime abord un problème de cohérence : si Protagoras semble avoir songé à le nommer dans son *logos*, il semble l'oublier dans son *muthos*. Mais cet oubli n'est sans doute qu'apparent : dans le mythe, tout ce qui pourrait ressembler à de la piété, c'est le fait que les hommes ont vite fait de célébrer des sacrifices en l'honneur des dieux : c'est en fait le premier fait de culture qu'on leur connaît. Qui plus est, ce sont les techniques démiurgiques qui rendent possibles ces hommages aux dieux. La piété serait alors un type de moralité différente de celle permettant aux hommes de vivre ensemble. Le sujet me semble cependant trop riche pour être traité ici de façon convenable.

1.2.6. Commentaire du mythe et réponse à la première objection (322d7-324d1)

Protagoras poursuit son discours en expliquant pourquoi les Athéniens font appel aux spécialistes pour certaines questions techniques, mais acceptent d'entendre l'avis de chacun s'il s'agit de la question de la conduite générale de la cité, quand il s'agit de parler « d'excellence politique, chose qui exige toujours sagesse et justice » (323a). La chose s'explique bien puisque Zeus a fait distribuer *dikē* et *aidōs* à tous, tous les hommes ont la capacité de participer au débat politique ; c'est là le minimum requis pour être citoyen. Ceux qui ne prendront pas part à *dikē* et *aidōs* seront tués, exclus de la citoyenneté, en vertu de la loi divine. Donc, ce n'est pas parce que les Athéniens ne croient pas que la vertu (*aretē*) ne s'enseigne pas qu'ils laissent tout un chacun prendre part au débat politique général, mais parce qu'ils croient que tous en ont la capacité (*dunamis*) ; c'est du moins ainsi que Protagoras tourne la question. On n'accepte que l'avis des gens de métiers pour les questions techniques parce que certains seulement en ont une connaissance : après tout, Hermès, lorsqu'il demande à Zeus comment il doit répartir *dikē* et *aidōs*, précise bien que les *tekhnai* ont été réparties de façon à ce qu'« un seul homme qui possède l'art [...] suffit pour un grand nombre de profanes » (322c). Mais « puisqu'il convient à chacun de prendre part à cette excellence [l'excellence politique] » (323a), tous les hommes ont bien une capacité au politique. Cette explication se limite à réitérer un présupposé élaboré dans le mythe, que tous prennent part à *dikē* et *aidōs*.

Or, l'explication à propos de la possibilité d'enseigner l'excellence politique est donnée en entier en un *logos*. Les tares (*kaka*, 323d1) — être laid, petit, faible — sont des défauts²²⁸ venant de la fortune ou de la nature, défauts qu'on doit prendre en pitié ; les biens (*ta kala*, 323d5) nécessitent apprentissage (*epimeleias*) et entraînement (*askēseōs*, 323d6). Celui à qui une qualité fait défaut encourt un châtement, châtement ayant pour but de lui enseigner le bien (324a-b) ; aussi châtie-t-on rationnellement, en vue de l'avenir. Ce qui revient à dire qu'on peut enseigner la vertu. Le raisonnement est aisé à lier au *muthos*. Malgré que Protagoras procède ici par un *logos*, il renvoie directement au *muthos* : les hommes ont tous la capacité

²²⁸ On notera ici un usage sophistique du terme défaut (*kaka*) puisque les biens cités sont clairement moraux et les défauts sont quant à eux physiques.

d'exercer le politique, tant qu'ils participent à *dikē* et *aidōs* qu'ils ont tous reçus en partage ; c'est l'apprentissage de l'*aretē* politique et son exercice qui rendent l'*aretē* possible. La preuve est qu'on peut éduquer par le châtement. L'argument a ceci d'insatisfaisant qu'il n'explique pas comment on enseigne positivement l'*aretē* : il n'en présente que l'enseignement correctif.

Mais si on fait l'hypothèse que le *muthos* cache un *logos* et que tout le discours sur les dons divins renvoie en fait à ce que Protagoras considère être la nature humaine — qui, ici, si on se fie aux fragments de Démocrite, n'est pas innée, mais acquise par l'expérience, par les enseignements de la nécessité —, alors on doit comprendre qu'il ne s'agit pas d'une simple justification, mais bien d'une *axiomatique*. J'entends par *axiomatique* un ensemble de propositions qu'on considère comme étant vraies et à partir desquelles on énonce d'autres propositions constituant une théorie. Parmi les principaux axiomes, Protagoras établit ici que les hommes se distinguent des bêtes par leur aptitude aux arts démiurgiques, au langage et à la morale, ensuite que les arts démiurgiques seuls sont insuffisants pour se défendre des bêtes et finalement que tous les hommes ont une capacité à la morale, ce qui se démontre par le fait qu'on punit les criminels afin de les « rééduquer à la morale », comme on le verra à la prochaine section. Ces affirmations sont considérées vraies ; on tire par la suite d'elles comment se forment les cités et, surtout, que la démocratie a un caractère quasi nécessaire, étant donné la nature humaine. Cette thèse politique est, comme on l'a fait remarquer souvent²²⁹, une thèse prodémocratique puisqu'elle fait de cette constitution une forme naturelle de gouvernement : les êtres humains ont fini par tous prendre part à *dikē* et *aidōs*, dès lors la prodémocratie directe est non seulement possible, mais souhaitable. Mieux : une telle thèse peut rendre ce type de constitution *nécessaire*. Dans ce contexte, Protagoras se donne le rôle de celui qui permet d'optimiser l'excellence politique des particuliers.

1.2.7. Le *logos* et la réponse à la seconde objection (324d2-328d2)

La seconde objection de Socrate porte sur les hommes valeureux incapables d'instruire leurs fils (320b). Protagoras répond à cette objection par un discours (324d). Le sophiste

²²⁹ Brisson, 1975, pp. 18-19 et 33-34, et Brisson, 2000, p. 120 et suiv.

reprend d'abord l'argumentation employée plus tôt afin de répondre à la première objection. Cette fois cependant il définit l'*aretē* en général et les *aretai* particulières de façon légèrement différente en les précisant davantage qu'il ne l'avait fait auparavant. La vertu de l'homme (*andros aretēn*, 325a2), ce sont la justice (*dikaïosunē*), la sagesse (*sōphrosunē*) et « le fait d'être pieux » (*to hosion einai*) (325a1-2). L'exercice de la vertu permet l'éducation des autres. Quant à ceux qui sont non-réhabilitables par la punition, qu'ils soient mis à mort (325b). À partir de 325c, Protagoras fait un bref portrait de ce qu'est l'éducation, en décrivant le modèle athénien. Il précise que l'éducation à la vertu est réalisée par de nombreuses personnes (parents, esclaves, maîtres) et il passe en revue les multiples personnes qui s'occupent de l'éducation des enfants. Après avoir insisté sur la finalité respective des principales disciplines auxquelles les jeunes gens doivent s'exercer (325c-326c), il termine en disant que c'est la cité elle-même qui complète l'éducation quand elle « contraint à apprendre ses lois, et à vivre en se conformant à leur modèle » (326d).

Pour n'importe quelle matière d'enseignement, on ne peut apprendre que selon « la mesure de ses capacités » (327a). Chacun s'enseigne l'*aretē* autant qu'il en a la capacité. Ce qui fait que certains sont moins « doués » est une simple question de capacité (327b-c). Protagoras finit par tenter de flatter l'auditoire : « en fait tu es trop gâté, Socrate, parce que tout le monde ici [à Athènes] est maître de vertu, dans la mesure de ses possibilités ; et toi tu n'en vois aucun ! » (327e). En somme, tout le monde est maître de vertu ; seulement, certains sont meilleurs maîtres que d'autres. Protagoras se croit tel (328b). La réponse à l'objection est donc que si les fils des hommes politiques les meilleurs n'arrivent pas à devenir excellents en politique à leur tour, c'est qu'ils manquent de capacité, de talent. Le mythe disait bien qu'Hermès avait distribué à tous *aidōs* et *dikē* ; seulement, comme dans les fables, tous n'en ont peut-être pas reçu autant. La démonstration n'aurait pas eu de sens si Protagoras n'avait établi plus tôt que tous les humains participent d'une façon ou d'une autre à l'*aretē*.

On notera finalement que Protagoras fait l'apologie des institutions athéniennes par la réponse à la seconde objection. L'éducation qu'il décrit n'est autre que l'éducation à l'Athénienne. Aussi cela, combiné à l'idée que tous ont part aux conditions du politique constitue en quelque sorte une prise de position prodémocratique de la part de Protagoras. De

plus, Protagoras semble bien tenter de flatter l'audience en la flattant quand il reproche à Socrate d'être trop gâté par un si grand nombre de professeurs de vertu (327e).

1.2.7. Synthèse

La finalité première du *muthos* était de répondre aux deux objections de Socrate. En racontant ce mythe, Protagoras a établi une axiomatique fondée sur une anthropogénèse savante. Le *muthos* en entier aurait pu être un *logos*, un discours du même type qu'on retrouve chez les contractualistes des XVII^e et XVIII^e siècles. Quand Protagoras affirme que « l'humanité tout entière prend part à la justice comme au reste de l'excellence politique » (323a), cela équivaut au don de Zeus de *dikē* et d'*aidōs* du mythe : les deux disent la même chose. Une est simplement plus plaisante à entendre que l'autre.

Ce dernier semble avoir établi un rapport analogique entre mythe étiologique et axiomatique : le modèle anthropologique développé dans le *muthos* et racontant l'origine de certaines pratiques humaines — les *tekhnai*, la religion, le langage, le politique — et qui pourrait fort bien être exprimé en un *logos*, ce modèle sert donc d'axiome anthropogénique afin de se défendre contre les objections socratiques. Seulement, Protagoras a jugé qu'il serait plus agréable (*khariesteron einai*, 320b6) d'expliquer tout cela en racontant un *muthos* traitant des origines de l'humanité. À ce titre, il faudrait prendre au sérieux sa plaisante proposition.

Protagoras semble bien avoir intérêt à forger un récit aussi complexe que possible. Les convictions agnostiques du sophiste ne faisant aucune doute, ni pour nous, ni pour ses auditeurs contemporains, on pourrait donc supposer que c'est afin de faire accepter son axiomatique que Protagoras l'aurait dissimulées ainsi dans un mythe. Si on cherche à « sauver les apparences » et dire que mythe est tout entier une allégorie, il faudrait pouvoir établir une équivalence quelconque pour les figures divines mises en scènes dans le mythe. Dans ce cas, quelle serait la signification de l'intervention de Zeus ? Et, surtout, à quoi correspondrait Zeus ? On pourrait supposer que Protagoras fait de Zeus un *deus sive natura* à la Spinoza, mais cette conclusion semble malgré tout hasardeuse. S'il ne semble pas y avoir de réel empêchement à la chose, il resterait encore à résoudre la question de l'identité des autres dieux : à quels « principes » (naturels) correspondent-ils ? En effet : en faisant de Zeus

un équivalent de la nature, ne devrait pouvoir attribuer aussi aux autres dieux des équivalents. Dans ce cas-ci, on devrait se demander pourquoi il n'a pas poussé l'exercice plus loin encore. Pour comprendre l'intention de Protagoras ici, on ne peut qu'interpréter l'usage fait du mythe et sa relation avec les éléments doctrinaux qu'il a y a développer. Dans ce contexte, voyant l'interaction très fine entretenue entre les actions divines (éléments à caractère mythique) et la description rationnelle, bien que spéculative, de l'essor de la civilisation, on doit penser que Protagoras ne raconte pas ici un mythe à une seule fin illustrative. On pourrait supposer que certains éléments mythiques prennent la place d'explications spéculatives plus audacieuses, mais en faire la preuve demeure peu aisé. De façon plus vraisemblable, on doit sans doute opter pour un intérêt purement sophistique. On a déjà commencé à isoler les principales façons dont on peut dire que ce *muthos* n'est plus un mythe traditionnel.

On peut dès lors se demander quel avantage Protagoras tire d'un discours si complexe. Outre l'agrément de ses auditeurs, on doit en retenir trois : d'abord, démontrer son savoir-faire à d'éventuels clients et à ses concurrents, ensuite mystifier par la composition surchargée du mythe et, finalement, camoufler des idées qui pourraient lui causer du tort. Il y a d'abord une volonté rhétorique et stratégique dans le *muthos*. Ceci est évident : Protagoras se trouve en compagnie de ses compétiteurs²³⁰ et, surtout, de potentiels clients. Il s'est déjà fait valoir plus tôt dans un éloge de lui-même (316c-317b), lors duquel il s'est désigné comme digne successeur d'Orphée, Musée, Homère, Hésiode et Simonide. Son Grand discours est l'occasion de montrer son savoir-faire²³¹ ; il le fait, d'abord en racontant une histoire dont les sources sont multiples et à laquelle il a su intégrer avec art maints éléments doctrinaux, théoriques.

Ensuite, il montre son habileté à argumenter à partir d'une axiomatique qu'il reprend de façon systématique, tout en en profitant pour flatter au passage ses auditeurs. Mais

²³⁰ Ce qui est d'ailleurs souligné par Platon lui-même « De mon côté, je me doutais qu'il cherchait à se faire valoir auprès de Prodicos et d'Hippias et à parader devant eux, en leur faisant sentir l'ardeur qui nous a menés jusqu'à lui » (317c7-d3).

²³¹ Il est important de noter que Platon semble avoir voulu montrer dans ce dialogue les multiples facettes du savoir-faire de Protagoras : il nous le montre plus loin interpréter le sens d'un poème de Simonide et tenter de gagner, sans succès, une joute éristique. Éloge, production de discours, commentaires d'œuvres littéraires : Platon met trop de soin à décrire les aptitudes d'un adversaire philosophique à qui il semble porter un certain respect.

l'intention de son Grand discours n'est pas de perdre ses auditeurs, de les duper plus que d'ordinaire malgré la thèse politique ; il s'agit bien d'un discours épideictique. Kathryn Morgan²³² insiste sur le fait que ce genre de discours doit reprendre des lieux communs, des idées partagées par tous. Cependant, la thèse défendue dans le mythe n'est pas si commune : on n'y défend pas la démocratie athénienne à partir de faits (prospérité, puissance) ou encore en vertu du principe d'isonomie de ses citoyens, mais en vertu d'une conception anthropologique, celui d'une capacité « naturelle » de l'homme à prendre part au gouvernement. En ajout à cela, Protagoras fera l'éloge de l'éducation athénienne, éloge qu'il pousse jusqu'à la flatterie en faisant de tous les Athéniens présents chez Clinias des hommes vertueux (327d-e). En somme, Protagoras prononce bien un discours épideictique, mais il va bien plus loin que le croit Kathryn Morgan, d'une part en appuyant sa thèse sur une théorie anthropologique, et d'autre part, en faisant l'éloge de l'éducation athénienne en allant jusqu'à la flatterie ; à ce titre, c'est simplement la définition sans doute trop restreinte de discours épideictique qui est à revoir, afin d'y inclure davantage que la seule « idée reçue » par le public, mais bien une thèse qui pourrait être originale²³³. De plus, la place importante que prend le mythe semble participer d'un type particulier de sophistique qu'il conviendrait de définir comme une *sophistique narrative*. J'entends par là un usage intéressé de récits mythiques afin de convaincre un auditeur, usage se caractérisant par un emploi soutenu, voire abusif, de certains éléments narratifs (exploit, personnages, etc.) ou des sources de ce récit. On vise les mêmes effets qu'en rhétorique ; seulement, au lieu d'employer arguments et effets oratoires, on n'utilise ici que les mythes eux-mêmes. Tout comme la sophistique « ordinaire », la sophistique narrative n'hésite pas à employer des procédés discutables, trompeurs, afin de convaincre l'auditeur, de le mystifier.

En fait, s'il y a une tentative de mystification, elle est à trouver non pas dans le discours lui-même, mais dans la trop grande multiplicité des sources. Je m'explique. Un mythe pouvait fort bien être modifié par son conteur en fonction de son auditoire. Il devait le modifier alors afin de le rendre plus plaisant à son auditoire ; mais il ne devait pas changer un récit connu de façon à renverser le récit lui-même ou le caractère des personnages. Par

²³² Morgan, 2000, pp. 133, 135,

²³³ On notera au demeurant qu'il est difficile de déterminer jusqu'à quel point la thèse de Protagoras était ou semblait familière aux Athéniens.

exemple, les Troyens ne devaient pas gagner la guerre de Troie, Nestor ne devait pas devenir impulsif et étourdi, Pénélope ne devait pas avoir renoncé complètement à Ulysse. Or, c'est bien ce qui arrive dans le cas du mythe du Protagoras : Prométhée et son frère changent de caractère alternativement, Zeus veut sauver les hommes. En ce sens, on doit parler de rhétorique narrative. En en usant, le risque d'être considéré comme un mauvais conteur devait être réel ; on peut varier sur un thème, mais il y a variation et variation. Ici, on peut cependant parler de sophistique narrative, c'est à dire d'un abus dans la narration d'un récit. L'abus sophistique fait ici reposer, je crois, sur la composition trop chargée du récit. Les sources ont sans doute été choisies çà et là, à partir de plusieurs traditions différentes afin précisément que les auditeurs ne puissent pas contredire le récit ni dans son sens général, ni dans son origine. Protagoras présente en quelques sortes un condensé de la somme des mythes sur Prométhée ; on notera l'absence de l'épisode du déluge, une variation majeure sur le thème de la démiurgie de l'homme, ainsi que celle du supplice de Prométhée. Il a su n'utiliser que les sources lui permettant de composer un mythe qui siérait à la thèse qu'il désirait défendre. Mais le foisonnement de sources est justement ce qui empêcherait l'auditeur écoutant le récit d'essayer de démêler les sources, de retracer les traditions desquelles ces mythes sont issus et d'interrompre le sophiste dans son discours pour lui demander des comptes sur le récit. On pourrait dire que Protagoras se sert d'un *muthos* afin d'exposer un *logos*, non seulement afin d'exposer des éléments doctrinaux audacieux sans trop choquer²³⁴, mais aussi afin d'empêcher l'auditeur fort en thème de reprendre le récit ; le sophiste se met alors à l'abri de toute critique, autant sur les doctrines exposées que sur la forme du récit. Si ma thèse est exacte, on peut comprendre la raison pour laquelle Platon s'est opposé si vigoureusement à Protagoras et aux sophistes : leurs discours devaient être encore plus redoutables qu'on ne le croit, car leurs compétences, autant dans la rhétorique que dans la composition de discours, était très grande.

On comprend mieux maintenant, grâce à cette analyse du mythe du *Protagoras*, l'intention sous-jacente. On a vu, d'une part, que son auteur semble s'être inspiré de plusieurs sources mythiques différentes pour en arriver à ce récit. La relative nouveauté du récit d'ensemble par rapport aux sources traditionnelles constitue un premier indice. Mais

²³⁴ McNeal, 1986, p. 304 ; Morgan. 2000, p. 132.

l'analyse des sources met en évidence qu'on a, d'abord, emprunté des figures divines connues et dont les interactions sont déjà connues : Prométhée et Épiméthée ; Prométhée, Héphaïstos et Athéna ; Prométhée et Zeus ; Prométhée et Hermès ; Zeus et Hermès. Ensuite, on met en scène des actions souvent narrées dans la tradition mythique : partage de parts, don de qualités, création des êtres vivants, sortie de terre des êtres vivants, vol et distribution du feu et des *tekhnai*, don divin de qualités morales et de lois. On aborde des thèmes chers aux fabulistes comme la nudité des hommes comme caractère primordial de la condition humaine. Mais ces éléments mythiques familiers se voient investis de nouvelles fonctions ; ceci est particulièrement vrai des personnages dont le caractère est inversé par rapport à ce qu'ils étaient dans la tradition : Prométhée est imprévoyant puis prévoyant, Épiméthée est prévoyant, puis imprévoyant, Zeus a à cœur la survie des hommes. Le mythe contient tout ce qu'il faut pour rappeler ses sources mythiques : des épisodes de distributions de qualités rappellent Ésope, le don du feu et des arts démiurgiques fait songer à Eschyle, et l'introduction d'*aidōs* et *dikē* et de nombreux autres détails rappelle les *Travaux et les jours* d'Hésiode. Pourtant, à ces éléments mythiques, on ajoute de nombreux éléments doctrinaux : composition du mélange élémentaire à partir duquel sont façonnés les humains, répartition naturelle téléologique des attributs des animaux, situation de l'homme primitif, origine de la civilisation, théorie de l'association politique menant à une thèse prodémocratique. En somme, à une synthèse de plusieurs traditions mythiques différentes, on a trouvé le moyen d'ajouter une théorie anthropologique et une théorie politique. Protagoras aurait sans doute pu ne faire qu'un discours, un *logos*. Mais ce serait alors prendre quelques raccourcis puisque la question d'acquisition des aptitudes morales ne semble pas pouvoir trouver d'explications théoriques satisfaisantes. Cependant, cet élément n'invalide pas l'ensemble de l'analyse : il y a des éléments doctrinaux enchâssés dans un récit mythique ; la composition du *muthos* du Protagoras est bien composite et sert plusieurs objectifs du sophiste.

1.3. Le mythe dans l'économie du dialogue

Il nous faut maintenant nous intéresser à l'importance qu'a ce mythe dans l'ensemble du dialogue et revoir ici ce que devient Prométhée dans le reste du dialogue. Mais il faut étendre l'étude un peu en voyant l'usage de termes apparentés : je m'intéresserai donc aux usages des verbes *promētheomai*, ce qui me mènera m'intéresser aussi à ceux d'*epimeleia* ; tout cela me

permettra d'éclairer davantage le réel usage que Platon fait de Prométhée dans son dialogue. Mais d'abord, je reviendrai sur l'option présentée par Protagoras, entre présenter sa réponse sous forme d'un mythe ou d'un discours, discussion laissée en suspens plus haut.

1.3.1. Sur l'option « *muthon legōn epideixō ē logōi diexelthōn ;* » (320c4)

Nous devons revenir ici une des questions de départ : pourquoi avoir répondu aux objections de Socrate par un *muthos* plutôt que par un *logos* ? À la lumière de ce qui vient d'être vu, on doit prendre au sérieux Protagoras : outre le prétexte mentionné en 1.2.6, la sophistique narrative, il faut croire que c'était bien pour rendre le discours plus agréable.

D'abord, notons que le discours de Protagoras dans son ensemble est bien une *epideixis*²³⁵ ; mais le fait que les axiomes à partir desquels s'articulent les thèses soient présentés en un mythe n'affecte pas la validité des arguments parce que le mythe n'est qu'une façade à un *logos*. Kathryn Morgan²³⁶ fait fausse route en affirmant que l'argumentation présentée est invalide d'une part, à cause des lieux communs présentés dans le mythe et de l'autre, parce que ces axiomes seraient des « axiomes mythiques²³⁷ ». Faire ainsi, c'est accorder au *muthos* du *Protagoras* le même statut qu'à un mythe traditionnel. Kathryn Morgan dit que : « [i]n sum, the *logos* is dependent on the myth rather than alternative to it because the myth expresses and justifies a communal assumption on which the subsequent argument depends.²³⁸ » Or, après l'analyse de la composition du mythe que nous venons de faire, on se rend bien compte qu'il s'agit d'une habile composition combinant plusieurs traditions ainsi que des éléments théoriques. Dès lors, les axiomes exposés ne sont pas mythiques. En somme, Kathryn Morgan a parfaitement raison de dire qu'il s'agit d'une *epideixis* sophistique ; elle erre cependant au sujet du statut à donner au mythe et sur la nature même de l'axiomatique qui est développée dans le Grand discours de Protagoras

²³⁵ McNeal, 1986, p. 303 ; Morgan 2000, p. 133.

²³⁶ Morgan, 2000, chap. 5.

²³⁷ Morgan, 2000, p. 143. R. McNeal (1986, pp. 303-304) fait la même remarque sur le type de discours, mais pas sur la validité philosophique du discours en son ensemble.

²³⁸ Morgan, 2000, p. 146.

La signification à donner au *muthos* du Protagoras dépend en bonne partie de la façon dont on comprend l'alternative proposée par le sophiste et, surtout, le choix qu'il fait. Certains, comme André Motte, voient dans le mythe d'abord et avant tout un effort de mystification. Ayant décrit la démarche des élèves qui suivent Protagoras et se séparent de façon ordonnée quand il fait demi-tour (314e5-315b8), André Motte soutient que le choix de raconter un mythe tient d'une « propension à s'entourer d'une *aura* sacrée et à se complaire dans un conformisme religieux qui ne peut que sonner faux quand on sait les convictions agnostiques qu'il professe.²³⁹ » Ce commentaire me semble inutilement sévère et tient davantage du procès d'intention. Certes, Platon compare Protagoras et sa suite aux suivants d'Orphée, charmés par la musique (315a8-315b1), mais cette comparaison est d'abord et avant tout un exercice de style : la description de la salle remplie de sophistes et d'élèves, qu'on décrit trop enthousiastes, semble bâtie comme la description de l'Hadès par Ulysse. En effet, Platon cite deux fois Homère directement, avant de décrire Hippias d'Élée (315c1) et Prodicos de Céos (315d1), lequel est comparé à Tantale²⁴⁰. Dans la *nekuia*²⁴¹, on décrit l'Hadès en énumérant les différents personnages connus qui s'y trouvent. Certes, Platon dit bien que les élèves sont « charmés » (*kēlōn*, 315b1), mais c'est là l'attribut des suivants d'Orphée auxquels sont comparés ceux du sophiste. On ne doit donc pas voir là une réelle volonté de s'envelopper « dans un aura de sacré ». Ensuite, accuser Protagoras de vouloir jouer la carte du conformisme religieux est difficile à tenir. Je crois avoir montré le caractère composite de la composition du *muthos*, inspiré de mythes traditionnels, de fables, récits auxquels le sophiste a greffé des parts importantes de doctrine théorique. Certes, Protagoras joue sur la familiarité avec des récits de ses auditeurs pour construire son *muthos* ; mais il doit savoir que ses auditeurs connaissent un peu ses propres positions philosophiques, en particulier, ses positions agnostiques. Sa renommée, dont témoignent la première partie du dialogue et la hâte d'Hippocrate, ne pouvait reposer que sur son seul nom, ni sur son seul métier. De plus, étant donné la composition de l'auditoire, si cette dernière position avait à

²³⁹ Motte, 1990, p. 227.

²⁴⁰ Prodicos est sans doute comparé à Tantale en raison de la condition inexorable du célèbre condamné : Platon doit suggérer que les travaux de Prodicos sur l'étymologie et la précision des mots placent leur pratiquant dans une position non seulement inconfortable, mais de laquelle ils ne pourront se sortir parce qu'elle implique une quasi régression à l'infini, ne serait-ce qu'à cause de l'autoréférentialité du langage.

²⁴¹ Homère, *Od.* chants X et XI.

être démasquée, il y a fort à parier qu'au moins une personne dans la salle l'aurait fait ; qui plus est, puisque le Grand discours de Protagoras est l'amorce d'une joute éristico-dialectique avec Socrate, ce dernier aurait pu sans problème user de ce détail pour terrasser son adversaire. Finalement, le « conformisme religieux » n'est que littéraire : il reprend des récits mythiques connus, sans plus. Dès lors, l'interprétation d'André Motte faisant de Protagoras un être jouant avec les croyances religieuses ne me semble pas probante du tout.

Il nous faut revenir sur le sujet du choix entre *logos* et *muthos*. Il me semble plutôt qu'on doive comprendre ce *muthos* comme étant un *logos* masqué, « a mythical dress to an anthropological idea²⁴² », disait Richard McNeal. Jacqueline Duchemin qualifie le *muthos* du *Protagoras* d'« apologue développé²⁴³ » d'« entrée en matière », d'« illustration²⁴⁴ ». Mais pourquoi un *muthos* plutôt qu'un *logos* ? La forme du *muthos* permet bien à Protagoras quelques libertés dans sa démonstration ; comme je l'ai dit plus haut, cela lui permet même d'exposer des thèses. Protagoras utilise le mythe « for the sole medium for presenting an idea that could also be presented in a logos. The advantage of speaking in what he himself calls a *muthos* is that he can thus avoid committing himself on some sensitive issues²⁴⁵ ». Le *muthos* lui permettrait aussi d'exposer des idées plus subversives²⁴⁶. Richard McNeal soutient que Protagoras et Platon considéraient le mythe comme « the handmaiden of a logos²⁴⁷ » (302) ; aussi, « [t]he myth is not mere entertainment²⁴⁸ ». Outre la possibilité d'exposer des idées pouvant lui causer quelques ennuis, idées difficilement identifiables dans ce contexte, rien ne semble justifier que Protagoras choisisse un *muthos* plutôt qu'un *logos*. L'auteur du *muthos* a repris de nombreux mythes différents qu'il a su habilement mettre ensemble ; il ne se prive pas de donner à petites doses des parcelles de *logos*. Richard McNeal suggère avec raison que le mythe pourrait être « a mythical dress to an

²⁴² McNeal, 1986, p. 317.

²⁴³ Duchemin, 1974, p. 99-100.

²⁴⁴ Duchemin, 1974, p. 101.

²⁴⁵ Denyer *in* Platon, 2008 : 100.

²⁴⁶ McNeal, 1986, p. 304 ; Denyer *in* Platon, 2008, p. 100.

²⁴⁷ McNeal, 1986, p. 302.

²⁴⁸ *Ibid.*

anthropological idea.²⁴⁹ » Il suppose que ce déguisement mythique avait pour but de protéger Protagoras. Cependant, le mythe est raconté à un cercle « d'initiés » : outre la rumeur pouvant propager le mythe et avec lui, ses idées, on voit mal comment il aurait pu faire immédiatement tort à Protagoras ; de plus, comme je l'ai déjà souligné, personne dans l'auditoire ne semble particulièrement dérangé. Aussi, la thèse du divertissement semble bien la meilleure option : le *muthos* demeure l'aide du *logos* parce qu'il rend possible un divertissement qu'un *logos* seul n'aurait peut-être pas permis.²⁵⁰

1.3.2. Reprises du mythe dans le dialogue

Mais revenons au mythe lui-même et à la place qu'il prend dans le dialogue dans son ensemble. En tant que première partie du Grand discours de Protagoras, on est surpris qu'on ne s'y réfère qu'une seule autre fois dans le dialogue et, qui plus est, à la toute fin. Alors que Protagoras refuse de continuer l'entretien, Socrate conclut en se référant au mythe de son adversaire :

Pour ma part, Protagoras, quand je vois ce terrible bouleversement, mon seul désir, c'est d'y voir plus clair ; je voudrais qu'à l'issue de ce débat nous parvenions à savoir ce qu'est la vertu, et que nous examinions à nouveau si elle s'enseigne ou si elle ne s'enseigne pas, car j'ai bien peur que ton Épiméthée ne nous ait souvent abusés et égarés dans cette enquête, tout comme il nous a négligés dans la répartition des capacités, à ce que tu dis. Dans le mythe, j'ai d'ailleurs préféré Prométhée à Épiméthée ; je me règle donc sur lui, et c'est en prévision [*promēthoumenos*] de la conduite de toute ma vie que je me soucie [*pragmateuomai*] de tout cela. Et si tu le voulais bien, comme je te le disais en commençant, je trouverais très agréable de poursuivre cet examen avec toi. (361c1-d5)²⁵¹

²⁴⁹ McNeal, 1986, p. 317.

²⁵⁰ Je laisse de côté ici l'argument sociologique à propos du choix du type de discours à faire : il conviendrait mieux à un vieillard de raconter des mythes (Morgan, 2000, p. 138).

²⁵¹ Citons quelques autres traductions du passage : « c'est en prenant Prométhée pour modèle et en appliquant sa prévoyance à ma vie toute entière que j'étudie toutes ces questions » (É. Chambry) ; « le prenant pour modèle [Prométhée] et réfléchissant par avance sur ma vie à moi dans son entier, je fais de tout cela ma grande affaire » (L. Robin) ; « je prends exemple sur lui [Prométhée], et c'est en m'inspirant de sa prévoyance pour toute la conduite de ma vie, que me m'attache à ces recherches » (A. Croiset et L. Bodin) ; « C'est sur lui [Prométhée] que je me règle et, plein de prévoyance pour la conduite de ma vie, je m'inquiète de ces questions » (M. Trédé et P. Demont) ; « and making of him [Prometheus] and exercising forethought for the sake of my own life as a whole, I am concerned with all these things » (R. Bartlett).

Platon reprend donc les figures des fils de Japet en guise d'ouverture protreptique. Socrate dit avoir préféré Prométhée ; mais pourquoi ? D'abord, il semble important de spécifier qu'il s'agit bien du Prométhée du mythe raconté par Protagoras et non pas celui de la tradition. Il faut alors trouver un point commun à Socrate et à Prométhée ; Kathryn Morgan semble avoir trouvé ce point commun :

We should remark the coincidence of vocabulary between Epimetheus' imperative to Prometheus to inspect, and the verb (*[epi]sceptomai*) that Sokrates uses frequently for philosophical investigation. The greater part of the dialogue is spent in an inspection of the implications of Protagoras' views on political excellence. In mythological terms, Epimetheus / Protagoras has sent up a thesis that Prometheus / Sokrates must inspect.²⁵²

Cette identification du verbe *episkeptomai*²⁵³ est des plus intéressantes. Kathryn Morgan remarque judicieusement que Prométhée examine après coup le travail de son frère de la même façon que Socrate inspecte les dires de Protagoras après que ce dernier les eut prononcés. C'est là la dialectique telle que la pratiquait Socrate. Aux procédés sophistiques et rhétoriques, aux analyses de poèmes et narration de mythes et, surtout, aux joutes éristiques préconisées par Protagoras, Socrate privilégie la dialectique. Toutes ces *tekhnai* sont à leur façon prométhéennes : celles de Protagoras et des autres sophistes sont ni plus ni moins des techniques guerrières, dès lors politiques. Elles servent à persuader des adversaires et à les vaincre. Elles ont de prométhéen le fait qu'on doit les préparer à l'avance et prévoir les affrontements à venir. De ce point de vue, Kathryn Morgan a raison d'associer l'Abdéritain à Épiméthée : les deux tentent de prévoir une issue de façon certaine : l'équilibre instauré entre les espèces permettra à ces dernières de survivre, quoi qu'il arrive et les multiples procédés discursifs de Protagoras préserveront de la défaite leur utilisateur. « Protagorean forethought consists in prudential calculation of the safest way to live, and this is an area where Protagoras can easily outstrip Sokrates.²⁵⁴ » Cependant, Socrate, qui aime inspecter après les discours, fait de la dialectique une *tekhnē* prométhéenne, « prométhéenne » étant ici entendu strictement au sens de « voir à l'avance », parce qu'elle rend possible la découverte de vérités permettant de mieux mener sa vie tout comme la

²⁵² Morgan, 2000, p. 150.

²⁵³ La voix moyenne du verbe *skopeō* signifiant *j'examine après*.

²⁵⁴ Morgan, 2000, p. 151.

technique du feu permit aux hommes de développer leurs moyens de survie sans les avoir déterminés à l'avance. La sophistique fait ici figure de *dunamis* animale alors que la dialectique fait office de *tekhnē* démiurgique, voire de *tekhnē* véritablement humaine. Voilà sans doute pourquoi Socrate a préféré Prométhée à Épiméthée dans le mythe de Protagoras.

Il demeure surprenant qu'un aussi long mythe soit si peu repris dans le dialogue. La figure de Prométhée n'est récupérée que pour distinguer sophistique et philosophie. Qui plus est, cette seule figure nécessite d'être liée à celle d'Épiméthée afin de pouvoir mener à bien cette tâche. On notera cependant qu'une telle distinction entre philosophie et sophistique est le principal objectif de ce dialogue²⁵⁵. L'interprétation de Kathryn Morgan nous a mis sur une piste intéressante afin de mieux comprendre le rôle de la figure de Prométhée dans ce dialogue²⁵⁶.

1.3.3. Prométhée, *promētheia*, *promētheomai* et *epimeleia*

Outre le nom de Prométhée, il est intéressant d'observer les termes apparentés dans le texte. Notre figure mythique à elle seule ne semble pas constituer une piste suffisante pour bien comprendre le rôle que Platon lui donne dans l'ensemble du dialogue. On commencera ici par revoir les termes lexicalement liés à Prométhée, *promētheia* et *promētheomai*. On pourra ensuite observer leurs occurrences dans le *Protagoras* lui-même et l'usage que Platon en fait. Par la suite, on s'intéressera à des termes sémantiquement proches, *therapeia*, *epimeleia*, lesquels termes nous donneront, je crois, la pleine mesure du sens.

La parenté sémantique des termes grecs liée à *Promētheus* est intéressante, surtout si on la lie à la tradition mythique. On accorde généralement au nom *Promētheus* la signification « celui qui pense avant », étymologie que les Grecs eux-mêmes donnaient au nom du fils de

²⁵⁵ Le sous-titre du dialogue, « ou : les Sophistes », attribué à Pomponius Atticus (III^e siècle av. J.-C.) semble d'ailleurs aller dans ce sens.

²⁵⁶ K. Morgan pousse l'interprétation plus loin, où je ne saurais la suivre : elle assimile les personnages de Prométhée et d'Épiméthée d'abord à deux types d'argumentation. « Clearly, Prometheus and Epimetheus stand for certain types of argumentation » (Morgan, 2000, p. 144). Elle interprète par la suite la rivalité entre Protagoras et Socrate, pris clairement en une joute éristique, comme une volonté de chacun des hommes à vouloir se présenter plus « prométhéen » que l'autre. Je ne suis pas d'accord avec une telle lecture : je ne crois pas qu'il faille associer ces figures mythiques à des types d'argumentation. Si l'interprétation est sans doute poussée trop loin, elle conserve malgré tout une valeur heuristique certaine, comme on le verra plus loin.

Japet²⁵⁷. À cela, Pirre Chantraine ajoute « précautionneux »²⁵⁸. Le terme *promētheia* est intéressant. Le dictionnaire Bailly le rend par deux significations complémentaires : d'abord par « prévoyance, prudence », ensuite par « prévenance, égards, soins empressés »²⁵⁹. L'adjectif *promēthis* est rendu par « prévoyan-te » ; *promēthēs* est quant à lui traduit, dans sa forme active, par « prévoyant, prudent », mais aussi par « qui s'inquiète d'avance », puis dans sa forme passive, « qui demande de la prudence ». Finalement, le verbe *promētheomai* signifie : « prendre d'avance soin de, veiller aux intérêts de »²⁶⁰. Il n'est donc pas uniquement question de prévoyance au sens mantique du terme : cette prévoyance, celle de Prométhée, semble bien s'exercer afin de satisfaire un *souci pour quelque chose* et d'en *prendre soin de quelque chose*. La figure traditionnelle de Prométhée répond à ces deux sens : elle tente de prévoir les réactions des autres afin de les piéger — les ruses du partage de Mécôné²⁶¹ et du rapt du feu chez Hésiode, celles permettant de vaincre les Titans et de voler le feu chez Eschyle et le stratagème permettant aux oiseaux de vaincre les dieux chez Aristophane —, elle peut même, dans le cas des pièces eschyléennes, prévoir l'avenir. Dans toutes ces sources, comme nous le disions en introduction, Prométhée se soucie d'un objet : les hommes. Le terme *philanthrōpia* est le nom donné à ce souci et à ce soin.

Platon emploie relativement peu de termes apparentés à *Promētheus* dans le *Protagoras* ; en fait, il n'en emploie qu'à deux reprises. D'abord, on retrouve le terme *promēthēi* en 316c5, alors que Protagoras remercie Socrate et surtout Hippocrate d'envisager de recevoir son enseignement : « Tu fais bien [...] de te montrer prévoyant dans mon intérêt. »²⁶² Par la suite, Platon n'emploiera qu'un seul autre terme apparenté à la fin du dialogue, le participe *promēthoumenos* en 361d4²⁶³. Socrate dit préférer Prométhée à

²⁵⁷ Séchan, 1951, p. 11.

²⁵⁸ Chantraine, 1977, p. 940.

²⁵⁹ On doit s'étonner que certains commentateurs anglophones semblent négliger ce second sens ou, à tout le moins, ne le soulignent pas. R. Bartlett (Bartlett *in* Platon, 2004, p. 65) rend l'occurrence de *promēthoumenos* de 361d4 par « to exercise forethought », sens donné aussi par K. Morgan (2000, p. 148). Pourtant, les dictionnaires grec-anglais rendent les mêmes nuances que les dictionnaires grec-français...

²⁶⁰ P. Chantraine (*idid.*) dit « être prévoyant, être précautionneux ».

²⁶¹ *Théo.* 536.

²⁶² F. Ildefonse (Ildefonse *in* Platon, 1997, p. 152, n. 52) voit dans cet usage un « jeu de mot — anticipé » avec le mythe qui suivra.

²⁶³ Du verbe *promētheomai*, « je prends soin (pour moi-même) à l'avance ».

Épiméthée et « je me règle donc sur [Prométhée], et c'est en prévision de la conduite de toute ma vie que je me soucie de tout cela. » Les traducteurs ont surtout tenté ici de rendre le jeu de mots du passage, ce qui devait être fait. Mais s'il faut insister davantage sur le sens que sur l'effet, on peut reprendre la traduction de Frédérique Ildefonse en la rendant par « je me règle donc sur [Prométhée], et c'est en prenant soin à l'avance [*promēthoumenos*] de la conduite de toute ma vie que je me soucie [*pragmateuomai*] de tout cela ». On remarquera une certaine symétrie entre les deux répliques : dans le premier cas, le sophiste félicite Hippocrate de sa prévoyance envers lui, c'est-à-dire de s'intéresser à la sophistique ; dans l'autre, le philosophe affirme vouloir être prévoyant moralement en vue de sa vie, ce qui est une autre façon de parler de l'exercice de la philosophie. Plus qu'un simple jeu de mots, Platon reprend ici le sens bipartite que nous venons de donner à *Promētheus* : prévoyance et souci / soin. De plus, ces deux usages mettent déjà en évidence une opposition entre sophistique et philosophie et sur la finalité de ces deux disciplines ainsi que celle de l'enseignement de ces disciplines.

Intéressons-nous ici davantage à d'autres termes liés au soin. On remarque dans *Protagoras* quelques usages aux termes liés à la *therapeia*²⁶⁴ (le *service*, le *soin*), ainsi que plusieurs emplois de mots liés à l'*epimeleia*²⁶⁵, terme au sens beaucoup plus large qu'on peut rendre par le soin, la sollicitude, la surveillance, le gouvernement, l'administration, l'application, la science, l'enseignement. Ces derniers termes sont particulièrement intéressants puisqu'ils recourent sémantiquement les mêmes thèmes que ceux de la *promētheia*. On notera que c'est Protagoras qui use de la quasi-totalité de ces termes dans ses réponses aux objections de Socrate ; il les utilise dans presque tous les sens qu'on vient de citer, exception faite de « gouvernement » et « administration ». Cette omission est curieuse étant donné la nature même de son enseignement qui est de permettre aux gens d'administrer les choses publiques et privées. Protagoras se sert surtout du mot *epimeleia* afin de désigner l'acte de l'enseignement. Pour sa part, Socrate n'emploiera le terme qu'une fois, en 328e3, pour amorcer son commentaire du discours du sophiste : « En effet, pour ma part, je pensais auparavant que ce n'était pas un effort [*epimeleian*] humain qui pouvait faire d'un homme un

²⁶⁴ En 325b5, 312c1 et 325c.

²⁶⁵ En 323c6, 323d6, 324a3, 325b5, 325c4, 325e1, 325e2, 326a5, 326e2, 327d3 et 328e3.

homme de valeur ; maintenant, je suis convaincu du contraire. » Bref, dans son cas, il s'agit de parler de l'acte d'apprendre et du travail mis à apprendre.

Cependant, on traite du thème du soin à au moins trois autres moments dans le dialogue. D'abord, dans le prologue, Socrate explique à Hippocrate qu'on a recours à un médecin — on cite alors le père de la médecine, Hippocrate de Cos — pour apprendre la médecine et devenir médecin (311c). Il en va de même pour les autres *tekhnai* : auprès de Phidias ou de Polyclète, on apprend la sculpture et on devient sculpteur. Le problème d'Hippocrate, ignorant ce que fait un sophiste, c'est qu'il ignore ce qu'il apprendra et deviendra en fréquentant Protagoras (311d-e). Socrate souligne que son jeune ami s'apprête « à confier le soin de [son] âme à un homme qui est [...] un sophiste » (312c1-2). Ici, le « soin de l'âme » traduit le grec « *tēn psukhēn therapeusai* ». Socrate demande encore à Hippocrate s'il sait ce qu'est un sophiste (312d), en citant les peintres ; par analogie, il arrive à la conclusion que, de la même façon qu'être enseigné par les peintres rend habile à la peinture, être enseigné par un sophiste rend habile à la parole (312d-e). C'est alors que Socrate insiste sur le danger encouru par Hippocrate : celui de confier son âme à un inconnu (313a). Pour bien faire comprendre ceci, Socrate revient sur l'exemple du médecin²⁶⁶ à qui on confie son corps qui pourra indiquer à son patient ce qui est bien ou mal pour le corps. Le choix d'un médecin est donc un choix qui ne doit pas être pris à la légère (313b). Plus loin, on compare le sophiste à un marchand de « nourriture du corps » (313d) ; seul un bon médecin, celui qui se soucie de son patient, pourrait bien conseiller son patient sur ce qu'il devrait consommer ou non comme nourriture (314a)²⁶⁷. De plus, contrairement aux aliments dont on ne connaît pas la qualité, les enseignements du sophiste sont déjà absorbés par l'âme sans qu'on ait la possibilité de faire inspecter l'enseignement en question (314a-b). Cette nouvelle comparaison du sophiste et du philosophe donne à penser que ce que le sophiste ne peut faire, le philosophe le peut.

C'est dans cet esprit qu'on aborde la question de l'unité de la vertu (*aretē*). Alors que Protagoras affirmait pouvoir enseigner la vertu — puisqu'elle peut être enseignée —, Socrate

²⁶⁶ L'analogie entre médecin et philosophe est courante chez Platon ; nous nous y intéresserons à nouveau dans le second chapitre sur le *Gorgias*.

²⁶⁷ Ce détail sur la nourriture nuisible est repris en 334a, à la fin de l'échange sur l'unité de la vertu.

veut donc voir s'il sait ce qu'elle est. Or, après avoir prôné l'unité de la vertu constituée de la tempérance, la justice et le fait d'être pieux (325a), il se trouve incapable de donner « une explication précise sur ce sujet » (329c) et ce, à trois reprises. Il usera pourtant de techniques oratoires dans ses réponses, mais rien n'y fera. L'aporie dans laquelle se retrouve le sophiste montre, d'une part, que ses techniques ne sont pas si efficaces et, d'autre part qu'il ne se soucie pas véritablement d'enseigner la vertu puisqu'il n'arrive pas à s'en faire une idée claire et cohérente. Cette aporie met surtout en évidence l'expertise de Protagoras, les mécanismes sophistiques, comme on le soulignait plus haut. Le type d'*epimeleia* que proposerait Socrate — car il ne le fait jamais dans ce texte de façon directe — ne se limite pas à une éducation technique mais, par le travail philosophique, vise une conversion morale et spirituelle de son élève. Le souci est tout autre.

Résumons : après un mythe sur Prométhée, figure de prévoyance bienveillante et de soin des hommes, mythe dans lequel ce dieu donne les *tekhnai* aux hommes, ce qui est considéré dans la tradition mythique comme un enseignement²⁶⁸, Protagoras traite d'enseignement, du soin à donner à l'éducation des enfants et du souci d'éducation à la vertu qu'on trouve dans l'exécution des châtiments dans les cités. Dans cette optique, on doit accepter que le thème du Grand discours de Protagoras, outre la thèse anthropologique et politique qui en découle, est l'*epimeleia* et que ce dernier constitue un des thèmes sous-jacents du dialogue. Le *muthos* devient alors une amorce rhétorique qui contient en elle déjà tout l'argumentaire du sophiste. Le choix de Prométhée s'expliquerait alors ici par le simple fait que c'est lui qui était associé à une forme de soin des hommes, à un type d'*epimeleia*, la *philanthrōpia*.

Pour conclure, on peut reprendre ici la lecture de Kathryn Morgan qui fait du *Protagoras* une opposition entre deux thèses sur ce que c'est qu'être Prométhée. D'une part, le Prométhée sophiste parce qu'il enseigne une *tekhnē*, ensemble de procédés permettant d'œuvrer dans la cité. De l'autre, le Prométhée philosophe qui se soucie de résoudre les problèmes philosophiques par une *tekhnē* qui serait la dialectique. Ces *tekhnai*, Platon en présente plusieurs : les longs discours, les éloges, les commentaires de poèmes, les longues argumentations. La lecture de Morgan est juste. Cependant, il faut en fait pousser la chose et

²⁶⁸ Pensons au vers d'Eschyle : « Et de lui [du feu], ils [les hommes] apprendront des arts sans nombre » (*PrEnch.* 254).

dire que le dialogue porte surtout sur deux types d'*epimeleia*, deux types de soucis, deux types de soin à donner aux hommes : un souci technique, une raison utilitaire, dirait-on aujourd'hui, contre une raison contemplative. Prométhée rend la lecture plus animée, plus plaisante.

1.4. Conclusion

Le mythe du *Protagoras* est d'une richesse extraordinaire. Il l'est d'abord à cause de sa composition : il s'agit d'un *muthos* camouflant un *logos*. Aussi, on ne peut le considérer comme un mythe « ordinaire », au même titre qu'on pourrait le faire pour d'autres sources comme Hésiode. L'auteur a su s'inspirer de multiples sources mythiques et les synthétiser d'une façon quasi impeccable afin de présenter une conception anthropologique développée aussi chez Démocrite, mais présentant quelques détails différents.

Le mythe mène à l'élaboration d'une axiomatique justifiant une théorie du politique qui repose sur la participation de chacun selon ses capacités à la vertu et, de là, à une thèse prodémocratique. Ce *muthos*, peu importe l'identité réelle de son auteur, sert de présentation détaillée de doctrines attribuées à Protagoras, notamment une conception sophistique de l'*epimeleia*, dont Prométhée n'est en fin de compte qu'une illustration commode et agréable. Ce souci est technique parce que sophistique. Il réside dans le fait d'enseigner différentes stratégies discursives afin de ne pas perdre la face lors d'une joute éristique ou encore de convaincre une foule entière. Contre cette conception, Platon préconise une conception philosophique du souci : l'éducation philosophique vise toujours déjà l'éducation morale de l'élève et, de là, le bien de son âme. Il est vrai cependant qu'on ne voit pas dans ce dialogue Socrate détailler une telle conception ; mais en procédant à la fois par analogie et par opposition, notamment avec l'image du médecin, une telle conception se découpe nettement du texte.

Il ne nous reste plus qu'à déterminer le rôle donné dans le dialogue à la figure de Prométhée. Comme on l'a dit, il s'agit d'abord d'une image commode pour lier l'*epimeleia* à la sophistique ou à la philosophie. Mais comme on l'a vu, Prométhée, le dieu artisan ami des hommes, semble avoir plus en commun avec une notion abstraite comme celle du souci qu'il

n'en a l'air. Cette philanthropie, présente dans les mythes traditionnels, pourrait bien avoir été changée en *epimeleia*, un souci de type amical pour les autres humains. Mais, encore une fois, ce sujet excède le cadre de ce travail.

CHAPITRE II

PROMÉTHÉE DANS LE MYTHE FINAL DU *GORGIAS*

On trouve une seule mention de Prométhée dans le mythe du *Gorgias* (523b-527e). Aussi, on peut être tenté de considérer cette présence discrète comme étant peu intéressante. On y retrouve Prométhée (523d7-e1) qui « retire » aux hommes, à la demande de Zeus, la connaissance du jour de leur mort. Pourtant, quoique l'intervention de Prométhée ne soit pas décrite dans le mythe, la fonction que Platon lui attribue demeure à la fois complexe et cohérente — bien qu'un peu épurée — avec la figure mythique traditionnelle. Pour bien apprécier ceci, il faudra passer par une longue démonstration. En effet, comme le fait remarquer Julia Annas, « Plato is not copying any single source, [he is] synthesizing various elements in his own way²⁶⁹ » ; encore ici, il me semble intéressant de passer à une analyse des sources mythiques les plus probables, ce que Julia Annas n'a cependant pas fait. Elle a su analyser les contenus mythiques mais a surtout démythologisé — avec succès — le mythe pour en tirer un sens philosophique. En somme elle propose une analyse rhétorique et pragmatique du mythe dans le cadre d'un discours plus grand. Quant à moi, je désire ici insister sur ces contenus mythiques afin de rendre compte de cette richesse ; je tenterai de voir si on peut établir une filiation entre ce mythe et les mythes traditionnels, en particulier chez Homère, Eschyle et Ésope. Je reviendrai ensuite sur le *Gorgias* lui-même en en résumant l'argumentation. Ceci me permettra, d'abord d'établir les deux intentions principales du dialogue (synthétique et protreptique), et de déterminer ensuite le rôle du mythe dans l'économie du dialogue. Alors seulement on pourra voir quel rôle complexe Prométhée joue encore dans le mythe.

²⁶⁹ Annas, 1982, p. 122.

2.1. Le mythe

Rappelons d'abord le mythe.²⁷⁰ Après le partage du monde entre les trois fils de Cronos (Zeus, Poséidon et Pluton), et, sous-entendu, au début du règne de Zeus, le roi des dieux se rend compte d'un problème lié à la détermination du sort des morts. Jusqu'alors, les hommes sont jugés tout juste avant leur mort, alors qu'ils sont encore vivants, suivant une loi :

[...] si un homme meurt après avoir vécu une vie de justice et de piété, qu'il se rende aux Îles des Bienheureux et qu'il vive là-bas dans la plus grande félicité ; mais s'il a vécu sans justice ni respect des dieux, qu'il se dirige vers la prison où il paye sa faute, où on est puni — cette prison qu'on appelle le Tartare. (523a-b)

Afin d'appliquer cette loi, chaque homme est jugé, un peu avant sa mort par des juges, vivants eux aussi. Ceci donne lieu à des discours de la part des hommes jugés, discours pour lesquels les hommes se préparent avec le plus grand soin, convoquent des témoins et revêtent leurs plus beaux vêtements. Les juges sont sensibles à tous ces procédés et l'issue des procès s'en trouve faussée, si bien que les Îles des Bienheureux se remplissent d'injustes et le Tartare de justes. Pluton se plaint de la situation à Zeus.

Afin de rectifier la situation, Zeus entreprend une réforme²⁷¹ : d'abord, il fait en sorte, par l'entremise de Prométhée, que les hommes oublient le moment de leur mort. « Or, je viens justement de parler à Prométhée, pour qu'il leur ôte cette connaissance. »²⁷² (523d7-8). Ensuite, Zeus décrète que les hommes seront dorénavant jugés morts et nus. La mort est définie plus loin (324b2-3) comme la séparation du corps et de l'âme²⁷³. Cette dernière porte les marques de leurs bons ou de leurs mauvais agissements (324b4-d7), à la façon de cicatrices sur le corps ce qui permet aux juges de les juger. La mort est en quelque sorte

²⁷⁰ Sauf avis contraire, je suis ici la traduction de M. Canto-Sperber.

²⁷¹ L'expression est habituelle chez les commentateurs de langue anglaise (voir Kimball Plochmann et Robinson (1988), Benardete (1991), Sedley (2009)).

²⁷² Traduction de Canto-Sperber, qui suit Dodds. Le passage se lit en grec : « *Touto men oun kai dē eirētai tō Promēthei hopōs an pausē autōn.* » A. Croiset le rend par : « J'ai donné des ordres à Prométhée pour qu'il fasse cesser cela » ; L. Robin, par : « Or, voici justement ce qui a été prescrit à Prométhée » ; É. Chambry : « Aussi Prométhée a déjà été averti de mettre un terme à cet abus. » J'y reviendrai en 2.2.2.

²⁷³ Distinction relevée dans d'autres mythes eschatologiques chez Platon ; voir Annas, 1982, p. 126.

nécessaire : elle écarte toute tentative de « défense juridique » de la part des hommes²⁷⁴. De sorte que le mort se retrouve « bouche bée et la tête perdue, pareil [devant le juge] à ce que » Socrate serait devant un tribunal terrestre (526e7-527a2). Quant à la nudité, le dépouillement de l'âme de son corps, elle permet de rendre visibles les marques de leurs actions morales et immorales, sous signe de cicatrices ; elle rend aussi possible l'anonymat des défunts (524e2-3), que les juges ne peuvent reconnaître, ce qui garantit l'impartialité des jugements rendus. Puisqu'on doit être jugé par des égaux, les juges seront eux aussi morts et nus : ce seront donc les âmes des juges qui jugeront les morts.

Ces juges morts, Zeus les trouve chez trois de ses fils mortels et décédés²⁷⁵ : Éaque, qui jugera les âmes européennes (524a6), Rhadamanthe, qui jugera les asiatiques (524a5-6), et Minos qui agit quand le besoin de trancher se présente (524a6-9). Le jugement a lieu à la croisée des chemins, où le chemin bifurque pour mener les morts vers les îles des Bienheureux ou au Tartare (524a2-5).²⁷⁶ Les juges marquent les âmes mauvaises « d'un signe spécial » (*episēmēnamenos*, 526b8), indiquant si elles peuvent ou non être corrigées (526b8-9), puis ils leur montrent la direction qu'elles doivent prendre. Si Platon ne raconte pas ce qui attend les âmes élues chez les Bienheureux, il précise cependant qu'au Tartare la plupart des âmes seront punies un temps, donc corrigées, voire guéries (523b3-5 ; 525b8-c3). Certaines, jugées irrécupérables, telles celles de Sisyphe, Tantale, Tityos (526e1), ainsi que celles des « tyrans, rois, dynastes, chefs de cité » (525a3-5) tels Archélaos (525d1-2) et le Grand Roi, (524e3-7), sont torturées pour l'éternité, afin de servir d'exemple aux autres âmes damnées de passage. Socrate termine sa narration en exhortant Calliclès, Polos et Gorgias à changer de type de vie afin d'éviter un tel châtement *post mortem* (526e1-527e8).

²⁷⁴ E. R. Dodds ne semblait pas comprendre la raison de cette intervention. « Plato does not tell us why Zeus gave this order : possibly his intention was to discourage death-bed repentances » (Dodds, 1959, p. 387). Il semble pourtant qu'il faille lier ce détail à la critique de la rhétorique et, par voie de conséquence, aux us dans les cours de justice. J'y reviendrai plus loin (2.3.2).

²⁷⁵ Pour une lecture politique de ces nominations, voir Kimball Plochmann et Robinson, 1988, pp. 233-234.

²⁷⁶ J.-F. Mattéi a proposé un schéma spatial afin de rendre compte de l'héritage orphico-pythagoricien de ce mythe (2002, pp. 141-144; schéma en p 144). Étant donné l'intérêt de J.-F. Mattéi pour cet héritage, il met de côté tout autre élément mythique.

2.2. Les sources traditionnelles du mythe et le rôle de Prométhée

De qui Platon a-t-il pu s'inspirer pour écrire ce *muthos* ? Si certains ont insisté sur une filiation pythagorico-orphique, il demeure que ces sources, peu nombreuses, s'avèrent difficiles à travailler et, dès lors, bien incertaines.²⁷⁷ Je suis d'avis qu'il convient d'étudier les influences littéraires qui nous sont connues. Pour ce mythe, elles seront limitées : Homère, parce qu'il est explicitement cité ; Eschyle, parce que la tâche que confie Zeus à Prométhée n'est mentionnée que chez lui ; et Ésope, pour de nombreuses raisons qu'on verra plus loin. On verra cependant que, même si Platon s'inspire de ces auteurs, il fait subir à ce mythe un tel travail du mythe, pour reprendre Hans Blumenberg, qu'il réussit presque à chaque fois à réinvestir les mythes d'un contenu différent, voire à renverser leur sens.

2.2.1. Homère

Dans ce mythe, Platon semble prendre Homère comme *source*, mais aussi comme *autorité*. Voyons d'abord en quoi il constitue une source. Platon se réfère à au moins deux passages différents d'Homère : le premier, le partage du monde entre Zeus, Poséidon et Pluton dans l'*Iliade*, et l'autre, la *nekuia* de l'*Odyssée*. Prenons les dans cet ordre. Au début du mythe, Platon parle du partage du monde entre les Cronides : « Homère rappelle donc que Zeus, Poséidon et Pluton, quand ils reçurent l'empire de leur père... » (523a), ce qui permet de situer le mythe dans « l'histoire mythique », au début du règne de Zeus.²⁷⁸ On notera que, pour Prométhée, la chose reste cohérente : selon la tradition, ce dernier intervient auprès des hommes au début du règne de Zeus²⁷⁹, et suit un partage. Ensuite, il semble se référer essentiellement à la *nekuia*, le chant XI de l'*Odyssée*, quand Ulysse va chercher Tirésias dans

²⁷⁷ Pour l'érudition contemporaine sur l'orphisme, voir le mémoire de maîtrise de Jocelyn Beaupré (Beaupré, Jocelyn. 2007. « Les éléments orphiques dans le *Phédon* de Platon ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.).

²⁷⁸ Voir Mattéi, 2002, p. 143. G. Kimball Plochmann et F. E. Robinson (1988, p. 232), remarquent qu'on ne peut déterminer ici si Platon réfère aux luttes de souveraineté traditionnelles et laissent donc la question indéterminée.

²⁷⁹ La chose est très claire chez Eschyle quand on dit qu'« un nouveau maître est toujours dur » (« *hapas de trakhos hostis an neon kratei* », *PrEnch.*, 35) et que « des maîtres nouveaux maîtres tiennent la barre dans l'Olympe » (« *neoi gar oiakonomoi kratous' Olumpou* », vers 146-149).

l'Hadès²⁸⁰, le cite pour nommer trois suppliciés célèbres, en 526a2, criminels qu'on trouve tous dans l'épisode de la *nekuia* : Tantale (*Od.* XI, v. 582-591), Sisyphe (v. 593-600) et Tityos (v. 576-581). La référence à Thersite (526a2), ce soldat laid et vulgaire qui, contrairement à l'avis des rois, veut retourner chez lui, est elle aussi homérique (*Il.*, II, v. 211 *sqq.*). On notera aussi que Platon reprend, de façon très libre, l'idée que les fantômes des morts (*psukhai*) portent les marques de leurs blessures²⁸¹ : je dis « de façon très libre » étant donné que plutôt que de montrer un fantôme avec une blessure ouverte, c'est une âme qui porte des marques de ses mauvaises actions. Platon termine le mythe en citant Homère dans un passage de ce même épisode de la *nekuia* : « Quant à Minos, qui surveille les jugements, il est assis, seul ; il tient un sceptre d'or, comme Ulysse le voit, chez Homère : "il tient un sceptre d'or, et il fait la justice chez les morts" » (526c-d)²⁸². Ces vers sont suivis chez Homère par « assis autour de lui [Minos] ou debout, les plaideurs emplissaient la maison d'Hadès aux larges portes ». Dans ce chant, on parle d'un jugement des morts par Minos et de plaideurs : l'idée d'un genre de tribunal est donc déjà évoquée dans le poème homérique.

La source homérique étant établie, nous pouvons passer à la question de l'autorité d'Homère qu'on peut voir dans le fait que Platon utilise ici l'aède afin d'établir que la mort est la séparation du corps et de l'âme (524b). Nulle part dans le dialogue Platon tente d'établir dialectiquement une telle définition de la mort²⁸³. À chaque fois, c'est par les poètes qu'on tente de le faire. Les recours à l'autorité des poètes²⁸⁴ sont fréquents dans le *Gorgias* : Calliclès recourt à Pindare (383d3-8) pour appuyer sa thèse du droit du plus fort comme droit naturel ; Socrate cite tour à tour un vers d'Euripide (492e9-10) puis un *muthos* d'un « homme

²⁸⁰ P. Frutiger (1976, p. 215) considère la *nekuia* du *Gorgias* comme étant « du même type que celles de l'*Odyssée* ».

²⁸¹ Dodds, 1959, p. 379-380. E. R. Dodds cite l'*Odyssée* (II, 40 et suiv.) et d'autres textes reprenant cette croyance traditionnelle : Eschyle, *Euménides*, 103 ; Virgile, *Énéide* II, 270-279.

²⁸² « Alors je vis Minos, le noble fils de Zeus : tenant le sceptre d'or, ce roi siégeait pour rendre aux défunts la justice ; assis autour de lui ou debout, les plaideurs emplissaient la maison d'Hadès aux larges portes. » *Od.* XI, v. 568-571. M. Canto-Sperber (n. 276) remarque que « chez Homère, Minos est chargé de juger les disputes entre les morts et non pas les vies terrestres que ces morts ont pu mener. »

²⁸³ J. Annas (1982, p. 126) rappelle que cette distinction est faite dans le mythe eschatologique du *Phédon* (64a-69e).

²⁸⁴ Sur l'autorité des poètes, voir Detienne, 1994.

subtil, Sicilien ou Italien » (493a6), et d'un autre « de la même école »²⁸⁵ (493d5-6) afin d'établir ce qu'est le « lieu de l'âme »²⁸⁶. Dans le mythe final, une fois de plus, Platon semble reprendre Homère sans le citer. Quand il explique que la « mort n'est rien d'autre [...] que la séparation de deux choses, l'âme et le corps, qui se détachent l'une de l'autre » (524b2-3), Platon semble reprendre ce passage du chant XI de l'*Odyssee* : « Mais, pour tous, quand la mort nous prend, voici la loi : les nerfs ne tiennent plus ni la chair ni les os ; tout cède à l'énergie de la brûlante flamme ; dès que l'âme a quitté les ossements blanchis, l'ombre prend sa volée et s'enfuit comme un songe...²⁸⁷ ». L'introduction d'une distinction entre le corps et l'âme est opérée plus tôt par Socrate de façon non technique, alors qu'il parle avec Gorgias, avant la distinction entre les *tekhnai* thérapeutiques et les *empeiriai* de flatterie (463e6-464a1) — on y reviendra plus loin. « Socrates has made man a two-part entity but without attempting to introduce explicit premises from which to establish the soul's relatively greater stability and perdurance.²⁸⁸ » Mais c'est dans un mythe qu'il fait ce travail de distinction ; et il semble bien que ce soient les vers 218-222 qui servent ici de prémisse, prémisse dont on aurait cependant changé la signification.²⁸⁹ Nous sommes en présence d'une réappropriation d'Homère.

En effet, Platon ne se contente pas de cette « doctrine » : il semble se réapproprier le mythe pour développer une doctrine qui doit être étrangère à Homère²⁹⁰. Au demeurant, comme le fait remarquer Jean-François Pradeau, ce chant de l'*Odyssee* « repose sur des conceptions étrangères aux poèmes homériques et paraît avoir été introduit tardivement.²⁹¹ » Malgré tout, ce n'est pas l'authenticité du onzième chant qui est ici en cause, mais sa

²⁸⁵ P. Frutiger suppose que ce put être « Philolaüs ou [...] quelque autre pythagoricien » (1976, p. 111).

²⁸⁶ Le premier mythe traite de certains suppliciés de l'Hadès qui transportent de l'eau avec une écumoire (493b5-c8), et celui, assez semblable par ailleurs, des deux hommes qui conservent des denrées liquides et rares dans des tonneaux (*pitthoi*) bien entretenus et mal entretenus (493d5-494a5)

²⁸⁷ Homère, *Od.* xi, v. 218-222.

²⁸⁸ G. Kimball Plochmann et F. E. Robinson, 1988, p. 231.

²⁸⁹ E. R. Dodds remarque : « it looks like if Plato had introduced [these Homers references] merely to give an air of orthodoxy to a not wholly orthodox narrative » (1959, p. 373).

²⁹⁰ La question même du jugement des morts sur leur vie passée serait elle-même étrangère à Homère. Voir Canto-Sperber *in* Platon, 2002, p. 356, n. 253.

²⁹¹ Pradeau, 2002, p. 254, n. 90.

réception au temps de Platon. Ce dernier semble avoir lu et connu ce passage comme étant d'Homère et c'est précisément pour cette raison qu'il s'y réfère aussi abondamment. De plus, on voit mal, d'une part, à quel autre moment Platon aurait pu introduire un développement sur la nature de l'âme et, d'autre part, s'il aurait pu, étant donné l'allure du dialogue à ce point, établir quelque conception du genre, puisque Calliclès répond mécaniquement par la positive à toutes les questions, pour que Socrate « arriv[e] au bout de ce [qu'il a] à dire » (510a1-2).

Je crois, comme la majorité des commentateurs, qu'on doit voir dans le recours au mythe comme un « changement de tactique » dans le dialogue visant une dernière fois à convertir les auditeurs : si l'échange dialectique, le *logos*, a échoué à convaincre, on pourra sans doute réussir à l'aide d'une histoire, un *muthos*. Mais outre la puissance du mythe à convaincre l'âme, je crois qu'on doit aussi voir ici un appel à l'autorité, celle d'Homère.

2.2.2. Eschyle

L'héritage « homérique » du mythe du *Gorgias* n'explique pas tout, en particulier pour Prométhée, personnage qui n'est jamais mentionné chez Homère.²⁹² Comme l'ont remarqué les traducteurs²⁹³, il semble bien qu'il faille rapprocher la mention de Prométhée dans le *Gorgias* à un passage du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle.²⁹⁴ E. R. Dodds attribuait la présence de Prométhée comme une référence à Eschyle ou encore aux contes populaires (« *folk-tale* ») desquels Eschyle se serait inspiré pour sa trilogie. On sait que l'auteur du

²⁹² On peut souligner deux attributs semblables pour Tityos chez Homère et Prométhée dans les autres traditions. D'abord, ils subissent des supplices similaires : Tityos est couché au sol et deux vautours lui mangent le foie et les entrailles (*Od.* xi, v 576-579) alors que Prométhée est enchaîné, soit à une montagne (*PrEnch.* 4-5), soit à une colonne (Hésiode), où un rapace lui mange le foie, Homère dit que Tityos a assailli l'« auguste Léto, qui s'en allait à Delphes, à travers Panopée et sa riante plaine » (*Od.* xi, v 580-581) ; Pausanias (*Pér.* X, vi, 30, 4-6) nous dit que c'est à Panopée qu'il vit les blocs d'argile ayant servi au façonnage des hommes par Prométhée (ou par Asclépios) ; tout de suite après, il est question d'un ravin où les Panopéens disaient être le tombeau de Tityus. Le lien entre ces héros est intéressant et mériterait d'être étudié.

²⁹³ Canto-Sperber, 1993, p. 356, n. 255 ; Robin, 1950, p. 848 n. 1 ; Dodds, 1959, p. 373.

²⁹⁴ On notera que le motif même d'un procès *postmortem* des âmes était le sujet d'une pièce d'Eschyle maintenant perdue, sauf pour trois mots, *La pesée des âmes*, (*Psykostasia*), pièce dans laquelle Zeus pesait les âmes d'Achille et de Mémnon, alors que les mères des deux guerriers, Thétis et Éos, plaident la cause de leurs fils respectifs. On serait tenté de faire un rapprochement entre l'argument de la pièce, dans lequel les mères tentent d'influencer le juge, et le mythe du *Gorgias*. À propos de la *Psykostasia*, voir la notice de A. H. Sommerstein in Eschyle, 2008, pp. 274-275.

Prométhée enchaîné se serait « inspiré[e] d'une version perdue de la *Titanomachie*, où Zeus triomphait des Titans avec l'aide de Prométhée²⁹⁵ ». L'extrait qui nous intéressera particulièrement est le suivant :

LE CHORYPHÉE. — Tu as, sans doute, été plus loin encore ?

PROMÉTHÉE. — Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de la mort.

LE CHORYPHÉE. — Quel remède as-tu donc découvert à ce mal ?

PROMÉTHÉE. — J'ai installé en eux les aveugles espoirs. (*PrEnch.*, 246-250)

En donnant aux hommes le feu et les *tekhnai*, Prométhée met aussi en eux les espoirs aveugles qui empêchent les hommes de voir à l'avance — situation quelque peu paradoxale étant donné que le nom même de Prométhée signifie, comme on le sait, « qui voit à l'avance ». Il est bon de souligner ici que, dans la pièce d'Eschyle, Prométhée connaît l'avenir grâce à sa mère Thémis-Gè (*PrEnch.*, v. 209-210). Eschyle n'en dit pas davantage sur la façon par laquelle le fils de Japet « ôte » cette obsession, ni sur la manière dont il « met dans les hommes » ces espérances (*tuphlas elpidas*, v. 250) ; chose certaine, il s'agit d'un don.

Si Platon suit ici Eschyle, il faut déterminer jusqu'à quel point il le fait. On le verra, il semble bien que la reprise soit mince. Platon nous dit que Prométhée a été chargé par Zeus de faire cesser cette connaissance. On remarquera que, contrairement aux traductions²⁹⁶, le texte grec ne comporte pas de mot désignant à proprement parler de geste consistant à ôter la connaissance ; les termes employés (*pausteon*, 523d6 ; *pausēi*, 523e1) ne parlent que de « faire cesser », « mettre un terme » à la situation. L'intervention de Prométhée n'en est que plus mystérieuse : que fait-il pour mettre fin à cet état de fait ? Vole-t-il cette connaissance ? Ce serait cohérent avec son rôle de héros à *mētis*. Ajoute-t-il quelque chose ? Ce serait cohérent, là encore, avec son rôle de donateur. Je crains malheureusement que, faute d'indice plus fort, on ne puisse donner de réponse affirmative. Mais les deux issues demeurent intéressantes pour notre étude : dans le cas des partisans de l'interprétation

²⁹⁵ Voir Mazon *in* Eschyle, 1963, p. 154).

²⁹⁶ M. Canto-Sperber donne « de parler à Prométhée, pour qu'il leur ôte cette connaissance » (je souligne) ; A. Croiset, « La première chose à faire est d'ôter aux hommes la connaissance... » (je souligne) ; B. Jowett, « I will *deprive* men of the foreknowledge of death » [je souligne] ; E. R. Dodds (1959, p. 378) « This faculty Prometheus has already been instructed to remove from them. » L. Robin et É. Chambry ne rendent pas le passage en ajoutant une mention d'une subtilisation.

d'Erwin R. Dodds, Prométhée, qui ôte la connaissance du moment de la mort, demeure un voleur, donc, un dieu à *mētis*. Dans l'autre, qui est le cas le plus prudent et que j'adopte ici, il y a encore une intervention auprès des hommes. Mais continuons.

Le passage nous pose un autre problème philologique pour notre comparaison. Platon dit que Zeus *parle* (*eirētai*, il a demandé, 523d7) à Prométhée et le fait participer à son plan. Tout le problème est ce verbe *eirētai* ; s'agit-il du verbe *eromai*, demander, ou du verbe *erō*, je dis? Monique Canto-Sperber commente en disant que « Platon ne semble pas dire que Zeus a explicitement donné à Prométhée l'ordre d'agir ainsi. Dans la pièce d'Eschyle, Prométhée prétend avoir fait cela de sa propre initiative [...]. Peut-être Platon suit-il la version d'Eschyle.²⁹⁷ » Elle opte donc pour *erō*. De l'autre côté du spectre, Léon Robin parle d'une prescription faite à Prométhée, et Alfred Croiset, E. R. Dodds²⁹⁸ et B. Jowett, « d'ordre ». Quelle valeur donner au verbe *eirētai* ici, *dire* ou *ordonner*? Dans ce mythe, Zeus devant diriger une réforme sur la manière dont sera rendue, pour ainsi dire, la justice divine, je crois qu'il vaudrait mieux opter pour *eromai*, L'intervention auprès de Prométhée semble bien avoir un caractère prescriptif.

Si mon choix de traduction est juste, on se trouve alors devant un renversement de situation chez Platon par rapport à Eschyle²⁹⁹ : Zeus, en prenant le pouvoir, exige de Prométhée une aide et Prométhée collabore. Ensuite, l'attitude de Zeus avec les hommes est bien différente : au lieu de vouloir les exterminer (v. 231-236), il songe à instaurer une nouvelle forme de jugement qui permettra d'établir une façon plus juste de départager les justes des injustes. Platon ne fait pas de Zeus un tyran violent, comme Eschyle le fait dans le *Prométhée enchaîné*, mais un dieu soucieux de justice. Finalement, chez Eschyle, le don des espoirs aveugles était une initiative de Prométhée pour contrer la volonté de Zeus ; le retournement est chez Platon complet : Zeus demande à Prométhée de remplir ses desseins, chose à laquelle, semble-t-il, le fils de Japet collabore. Dès lors, on ne peut simplement supposer que Platon « suit Eschyle » ; il renverse complètement l'ordre de pouvoir entre les principaux protagonistes communs à la pièce, les hommes, Prométhée et Zeus. Si Platon le

²⁹⁷ Canto-Sperber, 1993, p. 356, n. 255.

²⁹⁸ Dodds, 1959, p. 378.

²⁹⁹ Du moins, par rapport au *Prométhée enchaîné*.

fait, il reprend surtout le vers 248, « Oui, j'ai délivré les hommes de l'obsession de mort ». Au demeurant, l'obsession de la mort n'est pas encore la connaissance du jour de sa mort...

Je terminerai par une dernière remarque. Platon use de termes renvoyant à l'idée de « voir à l'avance », « prévoir » (*proeidotas* ; *proīsasi*), termes auxquels on doit bien sûr ajouter *Promēthei*. Platon semble bien se référer à Eschyle, mais il me semble qu'il se réfère d'abord à un champ lexical, celui de la *promētheia*. Alessandra Fussi souligne que « [b]y taking away foreknowledge of death, Zeus allows the mortals to become aware of the fundamental quality of death : unexpectedness.³⁰⁰ » À l'espoir aveugle d'Eschyle, cette projection optimiste dans l'avenir, Platon substitue l'imprévisibilité. En usant de ce champ lexical, Platon semble insister davantage sur la prévoyance que sur Prométhée lui-même. C'est bien la cessation de la *prévoyance de la mort* qui est centrale dans le mythe du *Gorgias* : il s'agit du changement caractérisant ceux qui jugent et ceux qui sont jugés. Les juges ne peuvent identifier les morts (524e2-4), ils ne peuvent prévoir qui ils jugeront ; mais ils ne peuvent juger de visu sa condition « actuelle » qui résulte d'une vie entière d'actions justes ou injustes. Les jugés, eux, on y reviendra, ne peuvent plus préparer leur défense. Autant chez Platon que chez Eschyle, il y a un moment précis, marqué par l'action de Prométhée, qui démarque la condition des hommes : chez Eschyle, il fut un temps où les hommes étaient sauvages et craintifs, puis, celui où ils possèdent le feu, les *tekhnai* et ont des espoirs qui les détournent de la question de leur mort à venir. Chez Platon, au contraire, on pourrait croire que c'est avant l'intervention de Zeus par Prométhée que les hommes étaient le moins craintifs ; la cessation de la prévoyance de la mort doit les rendre moins confiants, mais les transforme, dans certains cas, en hommes plus sages. Comme pour Homère, Platon semble avoir repris un simple élément du tragédien et l'avoir complètement transformé. Zeus semble avoir mandaté Prométhée pour que les hommes cessent d'être eux-mêmes prométhéens. Notons que l'usage de Prométhée semble mythiquement accessoire : en d'autres circonstances³⁰¹, c'est à Hermès que Zeus confie ces tâches importantes. Mais confier la tâche à Prométhée, s'il s'agit de faire « cesser les hommes d'être prévoyants »,

³⁰⁰ Fussi, 2001, p. 534.

³⁰¹ Citons en exemple le mythe du *Protagoras*, Eschyle (*PrEnch.* 944-1079) et plusieurs fables d'Ésope dont 109 [102] « Hermès et les hommes », 111 [103] « Hermès et les artisans », 120 [108] « Zeus et les hommes », 126 [-] « Zeus juge ».

c'est à la fois se référer, de façon fort partielle, à Eschyle, mais surtout, insister sur le langage lui-même : Platon a-t-il voulu jouer avec les mots, ou encore voulait-il marquer un autre retournement d'avec la tradition ?

2.2.3. Ésope

Outre cette filiation mythique, on peut souligner certaines similitudes entre certains éléments du mythe platonicien et plusieurs fables d'Ésope. Erwin Dodds suggérait que Platon « may be adapting Aeschylus here to suit his own purposes, but it is at least as likely that both [authors] are drawing on an old folk-tale about the fatal foreknowledge which men originally possessed³⁰² ». Les fables d'Ésope conservent sans doute la trace de ces contes populaires. On retrouve, comme c'était le cas dans le *Protagoras*, le thème de la nudité, thème exploité ici de façon complètement différente. Les concordances avec les thèmes des fables sont cependant moins importantes que dans l'autre dialogue étudié, aussi il serait abusif de considérer que ces fables aient eu une influence profonde sur Platon pour composer ce mythe ; il y aurait surtout la trace d'une influence. Puisqu'une trace n'est pas formellement un indice, la présente section se veut donc surtout exploratoire.

La coopération de Zeus et Prométhée, évoquée plus haut, est un thème abordé dans certaines fables. La fable 322 [-] « Prométhée et les hommes »³⁰³, dans laquelle Zeus demande à Prométhée de métamorphoser certaines bêtes en hommes, faute d'âmes humaines, débute en disant que Zeus a ordonné (*kata prostaxin*) de façonner les hommes. Platon aurait-il pu aller chercher cette collaboration mythique chez Ésope ? On peut affirmer, avec toute la prudence du monde, que la chose est possible. Qui plus est, l'idée que des bêtes se sont trouvées changées en hommes rappelle le mythe eschatologique de *République X* (619e-620d), alors que les hommes choisissent de nouvelles vies et choisissent des vies de bêtes au caractère semblable aux leurs (Agamemnon choisit la vie d'un lion, Orphée celle d'un cygne, etc.).

³⁰² Dodds *in* Platon, 1959, p. 378.

³⁰³ Je suis ici l'édition et la traduction d'É. Chambry ; la référence de l'édition de D. Loayza est entre crochets.

Platon raconte dans son mythe que les âmes sont marquées par leurs mauvaises actions. En cela, il semble reprendre le thème des défauts cachés qu'on retrouve dans plusieurs fables d'Ésope. Dans la fable 124 [100] « Zeus, Prométhée, Athéna et Mômôs », Mômôs, dieu de la raillerie, dénigre les créations de chacun des dieux présents : Zeus a créé un taureau, Athéna une maison et Prométhée un homme. Il reproche à ce dernier qu'« en ne suspendant pas dehors le cœur de l'homme, afin que la méchanceté ne restât pas cachée et que chacun laissât voir ce qu'il a dans l'esprit³⁰⁴ ». Le motif est semblable chez Platon et le fabuliste : le mal peut se voir sur le cœur (*tas phrēnas*) ou sur l'âme. On doit cependant souligner qu'il y a chez Platon une fonction mnémonique dans sa plastique de l'âme du mythe : elle garde les marques des maux passés, alors que chez Ésope, on semble se satisfaire d'une visibilité ponctuelle. On retrouve aussi le thème du défaut caché dans la fable 303 [266] « Les deux besaces », qui met en scène Prométhée ; mais le rapprochement me semble beaucoup moins aisé.

Terminons par la fable 126 [-] « Zeus juge ». Dans cette fable, Zeus fait inscrire par Hermès sur des coquilles les fautes des hommes, « afin qu'il fasse justice à chacun ». Mais les coquilles se mêlent : certaines sont tirées plus tôt que prévues, d'autres, plus tard. « Cette fable montre qu'il ne faut pas s'étonner si les malfaiteurs et les méchants ne reçoivent pas plus vite le châtement de leurs méfaits. » Contrairement à l'exposé de Platon, Zeus ne délègue pas la tâche à ses fils. Mais, d'une part, comme chez Platon, il juge en fonction des fautes et semble donner rétribution. D'autre part, on traite encore de l'inexorabilité de la justice de Zeus. Ce thème est quasi omniprésent dans les fables d'Ésope, si bien qu'il serait fastidieux de dresser un inventaire complet des fables où il apparaît. Il en va de même chez Platon ; mais on ne peut ici ne faire qu'un rapprochement thématique, la justice n'est pas chez Ésope conceptualisée comme chez Platon.

Ce bref survol d'Ésope, s'il ne nous permet pas de poser de conclusion certaine, doit nous laisser voir que, si ces fables circulaient à l'époque de Platon, ce dernier n'aura sans doute pas hésité à se les réapproprier. Les indices qu'il aurait pu le faire sont là : il use de thèmes récurrents et use pour lui-même de mythèmes présents chez « le fabuliste ». Mais

³⁰⁴ D. Loayza (1995, p. 270, n. 131) mentionne que Babrius avait substitué dans sa version de la fable Zeus à Prométhée (voir fable 59 « Monus the fault-Finder » (1965, p. 75)).

Platon a su donner un sens original à ces récits ; c'est en ce sens qu'on doit dire qu'il n'a pas simplement repris ces fables d'Ésope, mais qu'il s'est approprié ces récits. Qui plus est, toutes les fois que Platon repris des récits de Prométhée qu'on retrouvait aussi chez d'autres auteurs, tels d'Eschyle ou Homère dans le mythe du *Gorgias*, ce fut généralement au prix d'inversions parfaites. Le récit d'Eschyle semble n'avoir été repris que pour un motif poétique. Homère, le seul auteur qui est clairement repris, semble quant à lui avoir été repris surtout comme argument d'autorité.

2.3. Le mythe dans l'économie du dialogue

Pour bien faire comprendre le rôle de Prométhée dans le mythe final du *Gorgias*, il faut encore revenir au texte lui-même. Il vaut donc la peine de résumer ici le dialogue en insistant sur les passages qui nous aideront le mieux à saisir ce rôle. Ce faisant, nous pourrions voir que le mythe est si bien adapté aux propos du dialogue qu'un usage de ce mythe hors du dialogue, comme description d'un jugement dernier par exemple, devient douteux. Nous commenterons le mythe lui-même à la lumière des dialogues qui le précèdent et terminerons par une analyse du rôle de Prométhée dans ce mythe.

2.3.1. Résumé du dialogue

Si l'examen des sources probables constitue un intérêt pour étudier le mythe du *Gorgias*, il est temps de le remettre dans son contexte. Ceci suggère que non seulement Platon a effectué un lourd travail sur les sources du mythe, mais qu'en fait, il a probablement composé le mythe uniquement en fonction de son texte.

Ce mythe apparaît à la toute fin du dialogue, alors que Socrate a discuté tour à tour avec Gorgias (448a-461b), Polos (461b-481b) et Calliclès (481b-522e). Il intervient alors que Calliclès a renoncé depuis un moment déjà d'entretenir sérieusement la discussion avec Socrate et il ne le fait en effet que pour plaire à Gorgias qui lui a intimé de poursuivre (506a8-b2). Il est utile de revoir les thèmes que Socrate a abordés avec chacun des protagonistes. À Gorgias, Socrate demandait d'abord ce qu'il enseigne, « le pouvoir de l'art qu'il exerce » et ce qu'il s'engage à faire en tant que professeur de rhétorique (447b-c). Le

premier entretien repose entièrement sur une définition de ce qu'est la rhétorique et de son pouvoir pratique, qui est rapidement déterminé par Gorgias : convaincre quiconque sur n'importe quel sujet, parfois mieux qu'un expert en la matière (452d-e). Socrate en conclut que « [l]a rhétorique n'a aucun besoin de savoir ce que sont les choses dont elle parle ; simplement, elle a découvert un procédé qui sert à convaincre, et le résultat est que, devant un public d'ignorant, elle a l'air d'en savoir plus que n'en savent les connaisseurs » (459b-c). C'est surtout sur la finalité de la rhétorique que Socrate interroge Gorgias par la suite ; les rhéteurs peuvent user d'elle « de façon peu scrupuleuse », ce de quoi Gorgias se lave les mains, tout en prétendant pouvoir enseigner la justice. Or, si par l'enseignement de la rhétorique on enseigne aussi la justice, comment se fait-il que les élèves de Gorgias puissent être injustes ? Bref, cet entretien traite de la nature de l'enseignement de la rhétorique et de la finalité de cet enseignement.

Dans le second entretien, celui avec Polos, on traite de la nature même de la rhétorique. Si Socrate admet bien, déjà avec Gorgias, que la rhétorique soit « ouvrière de persuasion »³⁰⁵ (*peithous dēmiourgos*, 453a2), il lui refuse cependant de l'admettre comme une *tekhnē*, en particulier comme une *tekhnē* qui produirait la justice — ce qui est la finalité de toute prise de parole à l'assemblée. Il la considère comme un savoir-faire (*empeiria* 462c3), une routine (463b4), un savoir acquis par essais et erreurs, par « une conjecture instinctive » (464c6)³⁰⁶, ce qu'on doit considérer comme la description d'un savoir stochastique. Par opposition à la *tekhnē* qui est le fruit d'une « connaissance raisonnée ». Platon fait donc une distinction épistémologique importante entre ces deux types de savoirs en fonction de leur méthode d'acquisition. D'autre part, plus, la finalité propre des *emperirai* est de « faire plaisir » (462c7 et suiv.), alors qu'on doit voir une certaine transparence dans l'action de celui qui

³⁰⁵ M. Canto-Sperber rend l'expression *peithou dēmiourgos* par « qui produit la conviction » (453a, 453d, etc.) puis par « productrice d'un sentiment de persuasion » (453e). Si sémantiquement cela semble acceptable, je crois qu'on donne ici, en particulier par la seconde traduction, dans une traduction problématique. En effet, il ne semble pas, dans la psychologie de temps, que la conviction ou la persuasion demande pour être acceptée un sentiment préalable. De la même façon que le mal ou le bien « entre » dans l'âme ou qu'on y met connaissance, vice ou vertu, la persuasion semble davantage acquise en bloc. Cette traduction rend, sans doute sans s'en apercevoir, une conception psychologique anachronique de la persuasion. Le *dēmiourgos*, l'artisan, produit un artefact ou un bien et non un « sentiment » de celui-ci. Sans doute M. Canto-Sperber a-t-elle voulu rendre le caractère de simulacre de réalité que la rhétorique produit ?

³⁰⁶ Je reprends ici les traductions de A. Croiset qui me semblent mieux reprendre l'expression *stokhasamenē*.

emploi des *tekhnai* : si ce dernier emploie une *tekhne* visant par exemple à élaborer des lois justes, c'est qu'il désire effectivement faire des lois justes. Dans ce contexte, la rhétorique est une « contrefaçon de la politique », son « fantôme » (*eidōlon*) (463d2). Platon procède alors à une analogie entre la cuisine et la médecine, analogie que Platon conservera jusqu'à la toute fin du dialogue. Il dit que la rhétorique est à la politique ce que la cuisine est à la médecine (459d-e). Cette analogie permet à Platon non seulement de comparer les savoir-faire de flatterie à leurs *tekhnai* correspondantes, mais aussi de mettre en évidence que certaines *tekhnai* ont pour finalité de soigner le corps (gymnastique et médecine), d'en prendre soin, et d'autres l'âme (politique, qui se divise en justice et la législation) (464b). On peut les résumer sous la forme du tableau suivant.

	<i>tekhnai</i> thérapeutiques		<i>empeiriai</i> de flatterie
Relatives au corps	Gymnastique		Esthétique
	Médecine		Cuisine
Relatives à l'âme	Politique	Législation	Sophistique
		Justice	Rhétorique

Tableau 2.1. Les *tekhnai* thérapeutiques et les *empeiriai* de la flatterie correspondantes (*Gorg.*, 464bc)

On remarquera que les *tekhnai* et les *empeiriai* relatives à l'âme sont regroupées dans les techniques politiques. Tout dérèglement dans le politique est, dès lors, un dérèglement de l'âme ; donc, l'injustice sera un dérèglement de l'âme. Après avoir défini la rhétorique comme un savoir-faire de la flatterie, Socrate et Polos passent à la question de ce qu'est d'être « tout puissant », qui se résume chez Polos par l'art de faire ce que l'on veut (466d), en partant de l'exemple de faire mettre à mort un homme (466b-c ; 468b-c). Socrate énonce alors une doctrine de la punition comme enseignement³⁰⁷, moyen de rétablir la santé de l'âme devenue injuste. D'où Socrate conclut qu'il est préférable de subir l'injustice que de la commettre (469b9-8) et qu'il faut être reconnaissant d'être puni si on a commis une injustice (476a-478e).

³⁰⁷ On peut noter que le thème était déjà développé par Protagoras dans le dialogue du même nom (324c-328c).

2.3.2. Fonction du mythe dans le dialogue

Platon semble faire jouer deux rôles principaux à son mythe final. D'une part, ce *muthos* cherche à convaincre à la place des discussions dialectiques qui ont échoué avant lui, les auditeurs — autant ceux de Socrate que les lecteurs — du bien-fondé du mode de vie philosophique. Il s'agit donc d'un mythe à visée protreptique. D'autre part, littérairement parlant, il résume la quasi totalité du dialogue avec une extraordinaire économie de mots. Si la première intention est reconnue par tous les commentateurs, peu d'entre eux ont étudié la seconde — sinon David Sedley³⁰⁸. Je tenterai ici de mettre celle-ci en évidence, en insistant, naturellement, sur le rôle de Prométhée dans le mythe. On verra qu'en quelque sorte, Prométhée devient un très discret promoteur de la *tekhnē*. Voyons d'abord ce qu'il en est de l'intention protreptique.

Le *Gorgias* a sans contredit une intention protreptique³⁰⁹, une volonté d'interpeller le lecteur pour qu'il se mette, lui aussi, à pratiquer la philosophie. L'invitation au mode de vie philosophique de Socrate s'effectue en illustrant le sort de ceux qui ne mènent pas leur vie de cette façon. Platon insiste surtout sur le mode de vie des tyrans, mode de vie que Polos (466a-c, 470b-d) et Calliclès (483c-d) considèrent comme étant le plus souhaitable. Ce mode de vie est celui où on « fait tout ce qui nous plaît », dans lequel on est tout-puissant (466b), comme les tyrans (466b-c) tels Archélaos (470d-e), le Grand roi (483e-484a)³¹⁰, considérés heureux.³¹¹ L'usage de la rhétorique par des gens avec de telles intentions produit ce que Gorgias considère « le bien suprême » ; la rhétorique est pour eux une « cause de liberté pour les hommes qui le possèdent et principe de commandement que chaque individu, dans sa propre cité, exerce sur lui » (452d). À ce mode de vie s'oppose celui du philosophe, qui,

³⁰⁸ Sedley *in* Partenie, 2009, p. 51-76.

³⁰⁹ Les commentateurs soulignent cette intention : Dodds, 1959, p. 381 ; Pradeau, 2002, p. ix-x ; Canto-Sperber, 1993, p. 89-92.

³¹⁰ On notera que Polos admire Archélaos et Calliclès, le Grand Roi ; Platon a sans doute voulu marquer l'envergure de ses personnages : alors que le dernier cite les rois perses, conquérants redoutables, Polos semble se contenter du tyran macédonien...

³¹¹ Cette voie est aussi empruntée par la sophistique. Platon distingue bien rhétorique et sophistique (456b-c) comme deux *empeiriai* différentes ; « mais puisque la rhétorique et la sophistique sont deux pratiques voisines, on confond les sophistes et les orateurs ; en effet, ce sont des gens qui ont le même terrain d'action [le politique] et qui parlent des mêmes choses. Eux-mêmes d'ailleurs ne savent pas à quoi ils peuvent servir, et personne autour d'eux ne le sait davantage » (465c6-9).

plutôt que chercher à user du langage pour devenir « tout puissant », cherche la vérité par la philosophie et la vie juste en évitant de commettre l'injustice. Ce mode de vie, somme toute plus modeste, est préférable pour lui-même. Mais les rhéteurs ont jusqu'ici été insensibles aux démonstrations dialectiques de Socrate. L'image des suppliciés du Tartare dans le mythe a bien entendu cette fonction d'inviter les rhéteurs à se convertir. Peut-être doit-on voir dans ces évocations de grands suppliciés une mise en garde sérieuse d'ordre religieux ? Quoi qu'il en soit, ce passage constitue une image exprimant un jugement très sévère sur l'usage de la rhétorique et sur le mode de vie vanté par Polos et Calliclès.

L'intention protreptique étant précisée, passons à ce que j'appelle l'intention synthétique du mythe, intention qui sert aussi la finalité protreptique du dialogue. Comme le soulignent George Kimball Plochman et Frankline E. Robinson, le mythe contient une argumentation.

The whole mythic argument has its own fascinations — and puzzles. As a purely rhetorical exercise, one sees a number of resemblances between this tale and what has gone forward earlier in the dialogue, even in those sections featuring the other two respondents, but very quickly these considerations about rhetoric's applications turns into question about morals.³¹²

Là où ces auteurs voient « des ressemblances », je crois qu'on doit plus simplement voir des renvois aux trois entretiens précédents ; et c'est en cela qu'on peut dire que le mythe a une fonction synthétique. Pour Kathryn Morgan, notre mythe contient une « argumentation sous-jacente » :

the myth is identified with the result of previous argument, that nobody has proved that one should live any life other than the virtuous one which will benefit them in the afterlife. [...] Yet, unlike the earlier myth of the water carriers, Sokrates has established his case *before* he moves into the realm of the myth as a function of logical inference [...].³¹³

Voyons en quoi consiste cette synthèse, qui transpose des inférences logiques dans le monde des mythes. Elle reprend trois thèmes importants déjà cités plus haut : la rhétorique comme *empeiria* et son impuissance quand il s'agit de traiter d'objets vrais ; la justice est souhaitable pour en elle-même ; le choix du type de vie. Débutons avec ce dernier.

³¹² Kimball Plochman et Robinson, 1988, p. 237.

³¹³ Morgan, 2000, p. 191.

C'est Calliclès qui lance le débat à propos du choix de vie en ridiculisant Socrate et en faisant du mode de vie du philosophe une vie « ridicule » (485c), indigne d'un homme libre, adulte. Pour lui, la pratique de la philosophie est « charmante » chez les enfants (485b) et condamne son pratiquant à ne « jamais proférer la moindre parole libre, décisive, efficace » (485e), faute de le rendre apte à prendre la parole en public. En outre, elle rend inapte à se défendre en justice (486a-b). Aussi, Calliclès invite-t-il Socrate, dans une harangue à la Euripide, à abandonner la philosophie et devenir un citoyen ayant « une excellente réputation et jouiss[ant] de tous les bienfaits de l'existence » (486d), plutôt que de demeurer dans les rangs de ces philosophes, desquels on peut dire qu' « on a le droit de leur taper sur la tête, impunément ! » (486c). On retrouve ici « the constant theme that Socrates will be tried for his life and, as things are in this world, will be condemned. The trial after death will explicitly points out (521e1-527a4), there the positions of Callicles and himself will be reversed.³¹⁴ » À ce titre, le mythe eschatologique du *Gorgias* semble inéluctablement lié au dialogue.

Le mythe constitue donc une réponse directe à tout cela : il reprend chacun des défauts attribués à la philosophie par Calliclès.³¹⁵ C'est en présentant un élément conséquentialiste³¹⁶ que Socrate tente de convaincre à nouveau ses opposants : en exposant une doctrine de rétribution des bonnes actions et de punitions des mauvaises, Socrate tente de convaincre ses adversaires, sans doute de façon émotive, du bien-fondé de sa position. On n'abandonne pas cependant la position initiale disant que la justice vaut d'être pratiquée pour elle-même. « Plato expresses the conviction that justice will ultimately bring reward to the just by refining, quite explicitly, the crude outlines of the traditional stories.³¹⁷ » C'est l'état de la discussion entre Socrate et les rhéteurs et surtout la situation aporétique dans laquelle les rhéteurs ont mis Socrate par leur attitude rétive, qui l'amènent à raconter ce *muthos*. « The whole point of the myth is the contrast between what seems, now, to be the end (death, possibly an unjust death like Socrates' and what really is the case on a deeper level (the

³¹⁴ Annas, 1982, p. 122.

³¹⁵ J. Annas le remarquait déjà (1982, p. 122).

³¹⁶ Annas, 1982, p. 125.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

mythical events which will take place after death.³¹⁸ » D'abord, seuls ceux qui seront admis aux Îles des Bienheureux bénéficieront de « tous les bienfaits de l'existence », eux qui « vive[nt] là-bas dans la plus grande félicité » (523a). Parmi eux, figurent les philosophes, ceux qui ont « œuvré toute [leur] vie pour accomplir la tâche qui [leur] est propre, sans se disperser à faire ceci et cela » (526c). Au contraire, ce seront ceux qui ont mené des vies injustes, notamment par l'exercice de la rhétorique et du mode de vie qui y est attaché, qui se feront « taper sur la tête » une fois dans le Tartare. Face à Éaque, Calliclès sera aussi maladroit qu'un philosophe devant des juges sur terre (572a). Les philosophes sont ceux qui, d'emblée, participent à ce que Julia Annas nomme une conception optimiste de la morale.

If we accept this morally optimistic claim [that justice is really the best bet, though worldly wisdom fails to see this], then, we can see that we *do* have reason to be just : the wicked person is simply short-sighted, failing to perceived the massive mistake that he or she is making in risking hell-fire for the sake of a few advantages now.³¹⁹

Le mythe lui-même, au lieu d'être proféré sur un ton rappelant Euripide, est inspiré d'Homère. En réponse à la question de la maturité du philosophe, Socrate décide bien de raconter un *muthos*, « une histoire de bonne femme » (527a). C'est le mythe qui permet à Socrate de répondre à toutes ces objections de Calliclès ; George Kimball Plochman et Frankline E. Robinson soulignent avec raison que « without the setting of the myth, Socrates' turning of the tables would look like commonplace parrying.³²⁰ » Il s'agit d'une dernière tentative de Socrate de convaincre, non plus par la stricte raison, mais par les émotions, par la peur. La réplique de Socrate a d'autant plus de force qu'elle prend une forme totalement différente que celle de l'accusation. Elle semble autonome, jouit de références poétiques plus prestigieuses (Homère plutôt qu'Euripide) et réussit tout cela en reprenant les principaux points de la sévère critique de Calliclès.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 124.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 125.

³²⁰ Kimball Plochman et Robinson, 1988, p. 241. Dans le même esprit, E. R. Dodds (1959, p. 373) dit : « This is certainly, in part at least, a device to avoid making Socrates responsible for opinion which he did not hold. »

Le thème juridique est abordé quant à lui de façon manifeste. Dans ce mythe, Platon évoque clairement un tribunal avec ses juges, l'institution élémentaire de la justice.³²¹ Le fait que le mythe mette en scène Zeus n'est pas anodin : face à une façon « très humaine » de faire la justice, celle de la rhétorique, Platon oppose ni plus ni moins que la divinité a le dernier mot en matière de justice. Devant la justice divine, celle qui, faute d'être prononcée par le dieu, a été organisée par lui, Platon met en évidence les faiblesses de la rhétorique et de la vie préconisée par les rhéteurs présents à l'entretien. Certes, conclure que Zeus serait une figuration de l'Idée de justice serait *abusif*. D'une part, Platon ne fait pas mention de la doctrine des Idées qui, au demeurant, n'était peut-être pas même en gestation au moment de la rédaction du *Gorgias*. D'autre part, la comparaison semble être seulement qualitative : il y a une meilleure façon de rendre la justice et il y a quelque chose comme une vie plus juste : la vie dans laquelle on ne cherche pas à commettre l'injustice ou, si on le fait, on accepte d'être puni afin d'être corrigé.

C'est surtout dans l'illustration de l'impuissance de la rhétorique et la puissance d'une *tekhnē* juridique légitime — la dialectique — qu'on saisit mieux la fonction synthétique du mythe final. Platon illustre l'usage de la rhétorique sans toutefois le nommer. En mettant en scène les hommes avant leur mort et se présentant devant les juges, il condamne à la fois ce que pourrait être l'usage de la rhétorique dans le monde des morts, mais surtout, son usage ici-bas, lors des procès athéniens. On y voit le plaideur revêtir ses plus beaux habits, user de belles paroles, convoquer des témoins pour se donner de la crédibilité, tout ce dont le rhéteur expérimenté savait user pour convaincre. Ces gestes ont pour effet d'impressionner les juges. De plus, la mention que les futurs défunts font comparaître des témoins (523c7-d1) semble renvoyer directement à ce passage où Socrate dit à Polos : « [a]u tribunal, en effet, on estime qu'on réfute son adversaire si on présente, en faveur de la cause qu'on défend, un bon nombre de témoins, très bien vus de tout le monde » (471e7-472a2).³²² Que ce soit les juges du temps de Cronos ou ceux, plus nombreux, tirés au

³²¹ Platon a-t-il eu l'idée d'associer la pratique des procès athéniens, qu'il décrie presque autant qu'Aristophane, avec le lieu du jugement de Minos dans la *nekuia* d'Homère (« ce roi siégeant pour rendre aux défunts la justice ; assis autour de lui ou debout, les plaideurs emplissaient la maison d'Hadès » (*Od.* XI v. 568-571)) ?

³²² J. Annas a souligné ce caractère récapitulatif du *muthos* (1982, pp. 122-123)

sort à Athènes, l'effet est le même : les juges se laissent impressionner et flatter. Platon semble vouloir signifier que la rhétorique est sans doute efficace dans le sensible, mais devant les exécuteurs de la justice divine, elle ne saurait rien accomplir. Elle n'est d'aucun secours, malgré ses artifices. La puissance de la rhétorique est nulle sous le règne du Cronide : seule la forme de jugement qu'il a instaurée sera acceptée. Comme le dirait Plotin, la justice de Zeus est inexorable³²³. Après la « réforme » de Zeus, la rhétorique perd toute sa puissance lors du jugement dernier. Et c'est ici que Prométhée prend son importance.

Quel est le rôle dévolu aux *tekhnai* dans le mythe ? On trouve le premier indice dans la *tekhne* juridique et les analogies que Socrate fait entre *tekhnai* et *empeiriai*. David Sedley remarque que « [t]he corrective function of punishment is [...] a key element in Socrates, main argument.³²⁴ » À la punition, on doit préférer la guérison par la thérapeutique. Tout le long des entretiens avec les rhéteurs, Socrate emploie l'analogie entre la cuisine et la médecine. On évoque la même analogie pour distinguer les *tekhnai* « thérapeutiques » des *empeiriai* de flatterie (464b-465-d). Finalement, la médecine est présentée comme un mal afin de guérir : Gorgias se targue d'abord d'avoir pu convaincre un patient de suivre une thérapie mieux que son médecin qui, lui, n'avait pu lui administrer le traitement (456a). En cela, Platon ne fait plus que comparer plus deux pratiques différentes en termes épistémologiques et moraux, et de là, en fonction de leurs légitimités. Il instaure entre des *tekhnai* et des *empeiriai* un rapport d'analogie concernant les finalités respectives de ces pratiques sur le corps et l'âme.

On ne doit pas chercher très loin pour répondre par l'affirmative. En 523c, les morts devant être jugés, du temps de Cronos, revêtent de beaux vêtements. Il s'agit ici d'un renvoi à la toilette (*tekhnen kosmotikên*, 463b5)³²⁵, l'*empeiriai* correspondante à la gymnastique. Dans le cas de cette *tekhne*, la finalité, la santé, se manifeste par la condition du corps et, en particulier, par sa beauté. Les beaux vêtements, quant à eux, cachent les imperfections et défauts du corps. Les morts, après le passage de Zeus, seront jugés en fonction de l'aspect de

³²³ *Enn.* IV, 2, 24 (10).

³²⁴ Sedley, *in* Partenie, 2009, p. 60.

³²⁵ Ici aussi, je suis la traduction d'A. Croiset ; M. Canto-Sperber rend le terme par « esthétique », qui, s'il est juste dans la vie quotidienne, a une connotation toute autre théoriquement parlant.

leur âme ; Platon renvoie ici au pédotribe qui observe les corps des jeunes gens pour juger leur progrès. Or, les morts devant se présenter nus, tout recours à la toilette est impossible sous le règne de Zeus. Après le couple d'analogues justice / rhétorique, c'est bien le couple gymnastique / esthétique qui est illustré. Dans les deux cas, la *tekhnē* est instaurée par le dieu aux dépens de la pratique de l'*empeiriai* qui était pratiquée jusque-là par les hommes. On trouve un même rapport analogique entre *médecine* et *justice*. La médecine doit guérir le malade, c'est-à-dire rétablir la santé ; la justice, quant à elle, doit rétablir la « santé de l'âme », âme malade puisque moralement errante. De plus, tout comme le remède, la punition possède un caractère désagréable, voire souffrant. C'est cette analogie qui est reprise dans le mythe alors qu'il s'agit de traiter des grands suppliciés et du sort réservés aux hommes amoureux. Un mythe dépeint des punitions, sans entrer dans le détail³²⁶. Mais le châtement semble bien avoir cette double finalité : « tout être qu'on punit et auquel on inflige le châtement qu'il faut mérite de s'améliorer et de tirer profit de sa peine ; ou sinon, qu'il serve d'exemple aux autres hommes, lesquels, en le voyant subir les souffrances qu'il subit, prendront peur et voudront devenir meilleurs » (525a8-b3). Une fonction de réhabilitation et une autre paradigmatique, exemplaire³²⁷. On retrouve là sensiblement les mêmes fonctions de la médecine. Sous le règne de Zeus, les *tekhnai* thérapeutiques sont mises à bien plutôt que les *empeiriai*. Ce règne plus juste que le précédant est régi par l'exercice des *tekhnai* par des juges déterminés et non plus par la persuasion issue de quelques *empeiriai* employées par n'importe qui. Le lecteur voit déjà le lien évident avec Prométhée, j'y reviens à l'instant. Mais concluons d'abord notre propos sur l'intention synthétique du mythe. Platon a réussi avec le mythe du *Gorgias* à faire un nombre de renvois directs au reste du dialogue ; une telle chose aurait été très difficile à faire avec un *logos*. Par ailleurs, il est vrai que nombre de ces renvois sont appuyés par le discours protreptique de Socrate qui suit immédiatement le mythe.

³²⁶ La seule évocation des grands suppliciés d'Homère était sans doute suffisante pour que l'auditeur ou le lecteur se souvienne de qui on parle.

³²⁷ E. R. Dodds (1959, p. 381) souligne que cette dernière fonction serait vaine sans impliquer, comme dans les autres mythes eschatologiques, un retour à la vie ; pour lui, le châtement exemplaire n'a pas de sens sans la métempsychose.

2.4. La fonction de Prométhée dans le mythe du *Gorgias*

Revenons à Prométhée. On doit résumer la cohérence de la figure prométhéenne du mythe du *Gorgias* en deux thèmes : le moment de l'intervention de Prométhée et les partages de parts, la place de la *tekhnē* et la *promētheia*.

2.4.1. Moment de l'intervention de Prométhée et les partages

Conformément à la tradition, Platon a situé l'action de son mythe au début du règne de Zeus. Non seulement il le place à ce moment, mais l'intervention prométhéenne suit de façon directe un partage. Dans le *Gorgias*, Platon reprend le partage du monde entre les Cronides ; à cet égard, il suit une tradition que suivait aussi Eschyle, bien que ce dernier fasse du rapt du feu la conséquence directe du partage du monde : Prométhée considère en effet que les hommes n'ont pas reçu la part qui leur revenait. C'est aussi un partage qui provoque le rapt du feu chez Hésiode, celui du bœuf. Platon a bien repris cet élément traditionnel. Seulement, il s'agit non plus de la « part » qui symbolisera sa vie sur terre : le travail dur, les peines, les maux et l'espoir de l'homme versus la vie de loisirs et de plaisirs des dieux chez Hésiode ; le travail comme élévation de l'homme et de résistance aux épreuves des dieux chez Eschyle. Il s'agit des parts revenant aux justes et aux injustes : les Îles des Bienheureux pour les justes, le Tartare pour les injustes. Prométhée participe aussi chez Platon à une répartition, dès le début du règne de Zeus, des types de vie.

2.4.2. *Tekhnai* et *promētheian*

Platon fait donc plus qu'un usage judicieux de mots en faisant de Prométhée l'homme de confiance de Zeus : il réinvestit Prométhée de sa fonction traditionnelle non en faisant de lui le donateur du feu et des *tekhnai*, mais en l'associant à un ordre réglé par les *tekhnai* thérapeutiques. On peut se permettre d'aller un peu plus loin. En 501b4, Platon décrit les *tekhnai* thérapeutiques par le terme *promētheian*³²⁸. Ces *tekhnai* « ont le souci constant de

³²⁸ A. Croiset retient dans son édition « *promēthia* ».

rechercher ce qui est le mieux pour l'âme » (501b3-5).³²⁹ Contrairement à la rhétorique, qui peut servir n'importe quelle fin — c'est pour cela que Gorgias affirme qu'il est possible que certains de ses élèves peu scrupuleux fassent un mauvais usage de la rhétorique (456a-457b) — et qui n'a, selon Socrate, comme fin que de flatter l'auditeur (462c-d)³³⁰, le nouvel ordre juridique instauré par Zeus s'opère par des *tekhnai* qui sont toujours déjà morales parce que visant le bien des hommes. À la *proorasis*³³¹ que les hommes avaient de leur propre mort et aux résultats stochastiques de la rhétorique du temps de Chronos, Zeus oppose une ignorance du moment de mort, ignorance compensée par la *promētheia* des *tekhnai* thérapeutiques, activités acquises par la raison.³³²

De façon cohérente avec sa traditionnelle fonction, Prométhée est lié dans le *muthos* du *Gorgias* à des *tekhnai*. Il s'agit ici d'une *tekhnē* « juridique », donc, en tant que telle, politique. Il défend donc une *tekhnē* thérapeutique mise en place par Zeus. C'est grâce à cette intervention qui provoqua la cessation de la connaissance des hommes de leurs derniers jours, c'est grâce à cette intervention prométhéenne que la *tekhnē* du juge peut être efficace. Par rapport au mythe du *Protagoras*, on trouve cette constante : Prométhée ne peut pas par lui-même donner aux hommes une *tekhnē* politique, tâche réservée à Zeus. Mais il peut, dans le contexte du mythe du *Gorgias*, jouer le rôle d'intermédiaire entre Zeus et les hommes. Et c'est son action qui rend possible l'application de ces *tekhnai*.

Comme dans le *Protagoras*, Platon utilise encore une fois la figure de Prométhée alors qu'il doit traiter du thème du souci propre à la philosophie, le souci de l'âme. Dans ce contexte-ci, en particulier, le souci de l'âme est illustré de façon assez radical : l'âme est elle-même décrite dans le mythe. L'âme de celui qui a mené une vie non-vertueuse se voit punie,

³²⁹ « *hai men tekhnikai, promētheian tina ekhousai tou beltistou peri tēn psuchēn.* » Pour un usage semblable du terme : Platon, *Minos*, 318a et *Rép.* iv 441e ; Euripide, *Alcmène*, v. 1054.

³³⁰ M. Canto-Sperber traduit « *Kharitos tinos kai hēdonēs apergasias* » (462c7) par un savoir-faire « de gratifier, de faire-plaisir ».

³³¹ De *proeidotas* (523d6), du verbe *proeidenai* ou *prooraō*,

³³² Cette association souci / Prométhée est manifeste dans la tradition néoplatonicienne. Dans son *Commentaire sur le Gorgias* (48,6), Olympiodore dit de Prométhée qu'il « est le gardien de la descente des âmes rationnelles » (ma traduction), alors que son frère Épiméthée est celui des âmes irrationnelles. Il pousse l'allégorie plus loin, en disant que l'âme est de feu et que vol du feu, le vol étant « d'ôter une chose de son lieu propre vers un autre » (233.). Pour une autre allégorie du mythe de Prométhée dans la tradition néoplatonicienne, Plotin (*Enn.*, vi, 3. 14).

torturée — à tout le moins ira-t-elle assister aux tourments d'autres âmes irrécupérables. L'âme qui a été vertueuse, on le devine, prend quant à elle le chemin des îles des bienheureux, où elle sera récompensée pour ses bonnes actions. Dans ce contexte, l'intervention de Prométhée qui rend possible le jugement. En effet, sans l'oubli du moment de leur mort, les hommes pourraient se préparer à plaider leur cause. Sans cet oubli, les juges ne peuvent opérer leur *tekhnai*. Le souci de l'âme est aussi un souci moral, un souci de justice. Le Prométhée du mythe du *Gorgias* prend une part active dans ce souci en exécutant la volonté de Zeus. Le souci de Prométhée, souci des hommes, participe de celui de Zeus pour la justice.

2.5. Conclusion

La figure de Prométhée joue donc dans ce mythe un rôle beaucoup plus important et plus riche qu'on pourrait le croire à prime abord. Platon reprend et synthétise diverses traditions mythiques qu'on peut lier à Homère, Eschyle et Ésope, et en exploite certains détails, parfois de façon conforme à la tradition, d'autres fois, de façon tout à fait originale. Platon procède ici à un réinvestissement important de la tradition mythique en faisant de Prométhée et de Zeus des associés, rôle rarement observé dans les sources mythiques traditionnelles. D'autres part, Platon combine des traditions afin de parler d'un jugement des âmes, jugement auquel Prométhée finit par jouer un rôle propédeutique : en effet son intervention rend possible ce jugement, jugement qui est l'application d'une *tekhnē* juste et légitime. Tout cela sert parfaitement le propos de Platon; on peut se demander jusqu'à quel point le mythe du *Protagoras*, comme mythe en partie instrumental, a su inspiré Platon dans la composition du mythe du *Gorgias*.

Comment retraduire ce mythe cela de façon philosophique ? Certaines *tekhnai* sont moralement bénéfiques, certaines le sont pour le corps, d'autres pour l'âme. Ces *tekhnai* thérapeutiques présentent deux caractères prométhéens. D'une part, elles présentent la même finalité de faire le bien des hommes : par elles s'exprime un souci des hommes, de leurs corps et de leurs âmes. Ensuite, elles « ont » à l'avance ce souci : c'est par leur anticipation de l'action pour les hommes qu'elles deviennent prométhéennes, qu'elles aussi « pensent à l'avance ». Si le mythe ne traite que de fin de la vie des hommes, ces *tekhnai* sont mises en

œuvre tout le long de la vie de l'homme. La gymnastique pense à l'avance le bien du corps ; la législation fait de même pour l'âme. La médecine tente de rétablir le bon ordre du corps ; la justice fait de même. Le *Gorgias* traite exclusivement du souci de l'âme, de morale. Ces *tekhnai* de l'âme, curieusement, Platon ne les décrit pas : seulement, il critique directement les rhéteurs (et les sophistes) ainsi que la rhétorique elle-même et l'usage qui en est faite dans les procès. Mais tout le long du dialogue, il a opposé les discours des rhéteurs à la dialectique de Socrate. Aussi, David Sedley³³³ croit-il que cette *tekhne* est la dialectique.

Prométhée devient donc ici une figure de plus en plus subtile ; non seulement il est seulement évoqué par le narrateur, mais son action est, elle aussi, présentée en filigrane dans l'argumentation. D'un dieu soucieux du bien des hommes et qui, à cette fin, leur faisait don des *tekhnai*, on passe à des *tekhnai* dont l'usage implique un souci du bien de l'homme, de sa vie morale.

³³³ Sedley, *in* Partenie, 2009, p. 54-58.

CHAPITRE III

PROMÉTHÉE DANS L'ŒUVRE DE VIEILLESSE DE PLATON

J'étudierai ici les deux occurrences du mythe de Prométhée dans les œuvres de vieillesse, dans *Le Politique* (268d-274e, surtout 274c) et le *Philèbe* (16c-17a). Le lecteur remarquera que l'étude a été moins poussée que dans le cas des deux dialogues précédents. On ne peut faire autrement : les mentions de Prométhée sont beaucoup plus brèves dans ces dialogues, en particulier dans le cas du *Philèbe*. En effet, dans ce dernier livre, la figure prométhéenne n'est associée à rien d'autre qu'à elle-même. Quant au *Politique*, Platon y développe à nouveau une notion d'*epimeleia* à laquelle la figure de Prométhée semble encore participer, mais de façon bien plus limitée que dans le *Gorgias* ou le *Protagoras*. On remarquera que Platon est particulièrement cohérent dans son utilisation de Prométhée, cohérent par rapport à ses utilisations précédentes mais aussi par rapport à la tradition mythique elle-même. Pourtant, il semble que, malgré la brièveté de ces mentions, la figure de Prométhée soit encore employée avec la même intention par Platon, afin de traiter de thèmes semblables à ceux qu'on a déjà vus, d'une part l'opposition entre philosophie et sophistique et d'autre part, l'*epimeleia*.

3.1. Prométhée dans *Le Politique*

Platon mentionne Prométhée (274c) à la fin dans son fameux mythe (268d-274e) du *Politique*. Ce mythe cosmologique répond d'abord et avant tout à un besoin du dialogue : résoudre un problème soulevé par l'utilisation de la méthode « dichotomique » employée jusqu'alors. Le mythe semble jouer un rôle semblable à celui du *muthos* du Protagoras : permettre d'argumenter tout en étant plaisant. C'est ce que je tenterai de mettre en évidence ici. Il faudra d'abord résumer le dialogue jusqu'au mythe lui-même. Je résumerai le mythe,

sans toutefois aller trop loin dans une discussion sur l'interprétation qu'on doit lui donner³³⁴ ; je me contenterai de mettre en évidence le rôle joué par Prométhée et, dans ce cas-ci, par Héphaïstos. Par la suite, je m'intéresserai au rôle joué par le mythe dans le dialogue et terminerai en m'intéressant, comme pour les deux premiers dialogues, aux termes liés au soin, *epimeleia* et *therapeia*. Encore une fois, la figure de Prométhée semble apparaître dans un texte où ces notions sont centrales.

3.1.1. Résumé du dialogue jusqu'au mythe

Le dialogue³³⁵ met en scène le jeune Socrate, Théétète et Théodore qui discutent avec un Étranger. La discussion proprement dite se déroule entre ce jeune Socrate et l'Étranger et consiste à définir ce qu'est un homme politique (*politikos*). On suggère d'abord une définition de départ du politique comme un homme qui sait (*epistēmonōn*, 258b) ce qu'est la chose politique. L'Étranger incite rapidement le jeune Socrate à employer une méthode « par division » dichotomique, afin d'arriver à une définition plus précise. On distingue alors trois types de savoirs : ceux liés à la pratique (*tekhnai psilai tōn praxeōn*, 258d5), les sciences pratiques (*pratitikē*, 258d8), tels la charpenterie, et finalement, les savoirs qui ne fournissent que de la connaissance (*monon gnostikēn*, 258d8). De ces savoirs, on détermine que le politique (terme employé ici sans distinction entre les rois, maîtres d'esclaves et chefs de maisons) emploie pour gouverner son domaine la science royale³³⁶ (*tekhne basilikē* ou *epistēmē basilikē*) ; il emploie ce savoir par « sa pénétration et la force de son âme » (258c8). Dès lors, si l'usage de ce savoir en est un usage intellectuel, on conclut que la science royale est d'ordre théorique et fait partie des « sciences cognitives ».³³⁷

³³⁴ Parmi les débats, on en trouve un concernant le nombre de périodes à compter dans le mythe (voir note 285). D'autres débats concernent la place à donner au mythe dans l'économie de la pensée de Platon : doit-on ou non le considérer comme un élément doctrinal. Après tout, on peut tenter de faire des rapprochements entre le démiurge du *Politique* et son rôle vis-à-vis du monde avec la doctrine cosmogonique décrite dans l'*eikos muthos* du *Timée*. Mais, pour passionnants que puissent être ces débats, on doit ici les laisser de côté étant donné le lien ténu avec la figure de Prométhée.

³³⁵ Je me réfère ici à la traduction de Jean-François Pradeau.

³³⁶ J.-F. Pradeau (*in* Platon, p. 216, n. 18) souligne que Platon ne fait pas dans ce dialogue de distinction entre technique (*tekhne*) et science (*epistēmē*).

³³⁷ J.-F. Pradeau (*in* Platon, p. 216, n. 20) traduit par ainsi l'expression « *epistēmē gnostikē* ».

L'Étranger et le jeune Socrate déterminent qu'il y a deux types de sciences théoriques : celles qui permettent la critique et le discernement (*kritikon* 260b4) en « simple spectateur au théâtre » (260c) et celles qui rendent possible la direction (*epitaktikon*, 260b4) et le commandement. La *tekhnē basilikē* est bien entendu de celles qui dirigent (260c). De plus, puisque le politique peut prendre lui-même ses décisions, on qualifie cette *tekhnē* d'autodirective. Dès lors, on tente de diviser les *tekhnai* directrices en s'intéressant aux objets dirigés (261b). De façon analogue, tout comme les producteurs qui produisent des objets animés ou inanimés, le directeur mène soit des êtres inanimés, comme l'architecte, soit encore des êtres animés, comme l'homme d'État. La direction d'êtres animés tombe d'emblée dans la catégorie de la production et de l'élevage par unité de celle « où on prend soin de bêtes que l'on fait paître en troupeau » (261d)³³⁸. Étant donné que le politique ne fait pas d'élevage individuel, on conclut que « c'est plutôt à l'éleveur de chevaux et de boeufs [que le politique] ressemble » (261d).

C'est à ce moment (261e-262a) que l'Étranger fait remarquer au jeune Socrate qu'ils ont fait une erreur quelque part puisque les divisions qu'ils ont faites ne furent pas toujours égales (262b). Dans chaque division, chaque moitié doit à la fois être « genre et partie »³³⁹. Après cette longue parenthèse méthodologique (261e-263c), on reprend la discussion là où on l'avait laissée, en qualifiant la technique décrite de « technique pastorale » (*tēn agelaiotrophian*, 263c). Il ne reste plus qu'à préciser de quel type d'êtres animés on peut prendre soin avec cette connaissance.

Après avoir rejeté la distinction qu'on avait déjà faite entre animaux, on précise qu'on peut garder des animaux apprivoisés ou sauvages (264d) ; ceux du politique sont apprivoisés. On divise ensuite cette catégorie en deux en fonction du milieu de vie des bêtes du troupeau, sur terre ou dans l'eau (264d) ; on peut déterminer que les hommes, qui composent le troupeau de l'homme politique, font partie des animaux terrestres. On distingue ensuite les animaux qui volent de ceux qui marchent (264e) et, de ces derniers, les animaux cornus des animaux sans cornes (265b). On termine en distinguant chez les animaux sans cornes ceux

³³⁸ « *tēn de koinēn tōn en tais agelai thremmatōn epimeleia* », 261d4-5.

³³⁹ 262e7 ; je reprends ici la traduction économiste d'A. Diès.

dont la génération est croisée (comme le mulet, hybride d'une ânesse et d'un cheval) à ceux dont la génération est pure (265d).

L'Étranger fait alors deux remarques importantes. D'une part, il croit avoir négligé de traiter du type de marche des animaux, sur deux ou quatre pattes (266b) ; cette division aurait dû être faite plus tôt. On en arrive à définir les hommes, ceux qui constituent le troupeau de l'homme politique, comme des « bipèdes nus »³⁴⁰. D'autre part, et on doit prendre cette remarque pour plus importante que la première, l'analogie entre l'art du politique et celui du pasteur n'est pas valide dès qu'on considère la question des rivaux (267c). Une bête ne contestera pas l'autorité du pasteur, elle ne tentera pas de prendre sa place, alors que les sujets d'un roi sont nombreux à lui demander de rendre des comptes, voire vouloir prendre sa place (268a). Cette analogie, que l'expression homérique pour Agamemnon « pasteur d'hommes »³⁴¹ a en quelque sorte consacrée, semble nécessiter un examen. En effet, si on part d'une telle analogie, à cause d'un jeu de langage usuel, il est peut-être possible qu'on fasse fausse route. C'est alors que l'Étranger raconte un mythe, le grand mythe cosmogonique du *Politique*.

3.1.2. Le mythe du *Politique*

L'Étranger aborde le mythe en disant qu'il faut « repartir d'un autre point et emprunter un autre chemin » (268d5-6), en y mêlant « quelque chose qui tient du jeu » (268d7). Il rappelle d'abord l'histoire d'Atrée et Thyeste (268e). Plutôt que de parler de l'histoire de la brebis d'or, l'origine de leur dispute, l'Étranger relate l'interversion du lever et du coucher du soleil qui s'est produite. Cette interversion constituait un témoignage de Zeus en faveur d'Atrée, contre le vol de la brebis d'or volée par la femme d'Atrée et donnée à Thyeste. L'histoire est vite abandonnée (469a6) : on ne voulait qu'évoquer l'inversion du cours des astres.

³⁴⁰ On se souviendra de l'anecdote mettant en scène Diogène de Sinope et Platon. Diogène aurait plumé un poulet et l'aurait apporté à la salle de cours de Platon en disant : « Voici l'homme de Platon ! » (frg. 38, éd. L. Paquet, tiré de D.L., VI, 40).

³⁴¹ Homère, *Il.* II, 243 l. *Od.* IV 532. Notons que l'expression est employée chez plusieurs autres peuples de la Méditerranée.

L'Étranger explique par la suite (469c4- 270d4) le principe de cette alternance de cycle en un exposé cosmologique qui pourrait être lié au mythe vraisemblable du *Timée*.³⁴² Cet « univers-ci » (*to pan tode*, 269c4) tourne en un sens, puis en un autre « sur un pied extrêmement petit » (270a8-9) tout en étant « parfaitement bien équilibré » (270a8). L'univers ne peut être « l'auteur de sa propre rotation » (269e 4-5) ; celle-ci lui est donnée par le dieu (269e9-270a1) qui, lui, se meut toujours par lui-même. Ces renversements de rotation ne doivent pas être imputés à un quelconque « couple de dieux » (270a1), mais à la nature même de l'univers : ayant un corps, il participe au sensible et, par conséquent, est soumis aux lois du devenir : « [il] s'ensuit qu'il [le monde] ne saurait être totalement exempt de changement : mais, dans la mesure du possible, il est animé d'une marche unique qui s'exerce dans le même lieu et qui reste identique » (269e1-4). Le dieu fait donc tourner l'univers pendant une période, puis cesse de le faire ; la rotation s'interrompt, puis l'univers tourne et prend une rotation inverse. L'univers tourne donc en compagnie du dieu pendant un certain temps, puis il tourne dans l'autre sens quand le dieu l'a abandonné.

Le renversement³⁴³ (*tropai*) de rotation induit plusieurs changements (270b10-c2), changements cataclysmiques et mortels pour plusieurs vivants, animaux et hommes ; après les renversements, l'Étranger dit qu'« il ne subsiste qu'un petit nombre d'hommes » (270c11-12). Pour les survivants, les effets du temps se font sentir dans le sens inverse : ceux qui étaient vieux perdent leurs rides, les barbus voient leurs joues redevenir lisses ; « ils retour[nent] à l'état de nouveau-né, leur âme et leur corps se conformant à cet état » (270e6-8). À leur mort, on les remet en terre. Sous l'âge de Kronos, plutôt que de s'engendrer entre eux les hommes naissaient de la terre (*gēgeneis*, 269b2 ; *ek gēs palin anastrephonemon*, 271a7-8) ayant déjà « les cheveux blancs »³⁴⁴. On doit se demander si cette description du mode d'engendrement des humains fait bien partie d'un récit cosmologique ou encore s'il s'agit d'un appendice mythique à l'exposé. Une mention faite par l'Étranger laisse croire

³⁴² L'objectif du présent travail n'étant pas de traiter de cette question, je me bornerai ici à résumer ledit exposé, sans toutefois tenter de le lier aux autres théories cosmologiques platoniciennes.

³⁴³ Dimitri El Murr (*in* Boys-Stones et Haubold, 2010, pp. 276-297) soutient que le mythe ne décrit pas deux moments, les âges de Kronos et de Zeus, mais trois, le *tropos*, moment cataclysmique, constituant ce troisième temps. L. Brisson (2000, pp. 169-190) propose une interprétation de deux cycles en trois périodes différentes : le règne de Kronos, celui de Zeus et le monde abandonné.

³⁴⁴ Platon semble reprendre ici Hésiode *Trav.* 181. À ce sujet, voir C. Rowe *in* Boys-Stones et Haubold, 2010, pp. 298-316. J.-F. Pradeau (Platon, 2003, p. 2133, n. 147) faisait déjà le rapprochement.

qu'il s'agit ici d'un élément mythique traditionnel que Platon a intégré à son exposé cosmogonique : « souvenir a été conservé par les premiers de nos ancêtres, ceux qui étaient proches du temps qui suivit immédiatement la fin de la révolution précédente » (271a8-9). Outre le détail des enfants aux cheveux blancs, qu'on peut aisément associer à un vers d'Hésiode, il est excessivement difficile ici de déterminer si Platon s'inspire ou non d'une source mythique dans la composition de ce mythe. On retrouve bien une référence à un mythe d'autochtonie. Aussi nous est-il impossible de conclure que, comme dans le cas du mythe du *Protagoras*, Platon cache un *logos* sous un *muthos*.

Avant d'aller plus loin, une remarque. Les commentateurs proposent aujourd'hui de multiples façons de lire le mythe. À la lecture « traditionnelle », remontant à Proclus³⁴⁵, qui ne distinguait que deux stades, on propose aujourd'hui soit une lecture d'un cycle en trois stades (Dimitri El Murr, 2010), une d'un cycle de quatre stades (Jean-François Mattéi, 2002) ou encore une de deux cycles de trois stades chacun (Luc Brisson, 2000). Ces différences tiennent essentiellement à l'importance accordée aux *tropai*, au fait de les tenir ou non pour des stades distincts dans les cycles de Kronos et de Zeus. Étant donné l'objet de ma recherche, j'ai décidé ici de m'en tenir à une interprétation simple considérant les *tropai* ; je suis ici la lecture de Dimitri El Murr. Puisque, d'une part, Prométhée n'intervient dans le mythe que dans le cycle de Zeus et, d'autre part, que le bénéfice de cette intervention est mis en évidence qu'en les comparant à des éléments propres au règne de Kronos, il devient ici inutile de prendre position dans le débat sur les stades intermédiaires³⁴⁶.

Revenons à notre mythe. L'Étranger insiste par la suite sur le genre de vie mené par les êtres vivants sous le règne de Kronos. Le dieu a distribué à d'autres dieux les diverses parties du monde (271d), alors que les démons reçurent quant à eux le soin des êtres vivants, êtres vivants qu'ils « avaient réparti[s] [...] par race et par troupeau, comme s'ils les paissaient » (*id.*). Ces pasteurs nourrissaient leurs troupeaux : la terre produit en effet spontanément de quoi nourrir toutes ces têtes. À ce titre, la vie lors du règne de Kronos correspond sensiblement à l'âge de la race d'or, ce qu'Hésiode décrit dans le mythe des races : il n'y a pas

³⁴⁵ El Murr, in Boys-Stones et Haubold, 2010, p. 277.

³⁴⁶ Cette question, au demeurant, vaut à elle seule une thèse doctorale.

de rareté alimentaire. Ainsi, les animaux ne se faisaient pas la chasse, ils n'étaient pas sauvages (*agrion hē ouden*, 271d8-e1) et ne se nourrissaient pas d'autres animaux. Cependant, si la nourriture provient du sol, ce sont les démons qui nourrissent leurs troupeaux et qui garantissent la bonne entente entre espèces. La fécondité spontanée du sol évitait aux hommes d'exercer l'agriculture et les *tekhnai* ; de plus, cette fécondité du sol, qui donne naissance aux autres hommes, évite aussi la convoitise conjugale ou familiale entre les hommes. Elle évite même aux hommes de se doter de constitutions politiques. Les hommes vivaient nus, puisque « les saisons étaient tempérées », et dormaient à même le sol sur de l'herbe que la terre faisait pousser à cette fin. Les hommes passaient le temps à discuter avec leurs semblables et les autres animaux, ce qui leur permettait de raconter des mythes (272b10-c1) ; on n'use pas de raison à l'âge de Kronos³⁴⁷. En somme, l'existence entière des hommes était liée à la prévoyance des dieux et l'action de ceux-ci. « Cette autorité est celle d'un géniteur sur son rejeton, ou mieux encore d'un producteur sur son ouvrage, et le premier exerce sur le second un contrôle qui est aussi parfait que le permet la nature imparfaite de son produit.³⁴⁸ » La raison, dans sa dimension directive, est entièrement concentrée entre les mains des différentes divinités. Le pouvoir est hiérarchisé selon un ordre vertical, du « dieu » (Kronos ?), aux dieux jusqu'aux démons : « c'était le dieu qui commençait [...] à commander [la révolution du ciel], et à en prendre soin [*epimeloumenos*, 271d4] », les démons prenaient soin des vivants. Les hommes eux-mêmes n'ont pas besoin de développer la raison, à plus forte raison la raison dialectique.

Une fois les vivants tous retournés à la terre, le dieu cesse de diriger la course du ciel, les démons abandonnent leurs postes et le monde subit un nouveau *tropos* (273a). Le monde, qui semble être vivant tout comme dans le *Timée*, se gouverne alors lui-même (273b), mais, comme on l'a mentionné, de façon imparfaite. Il tente de tout refaire à partir du souvenir qu'il a du travail passé du démiurge, ce qui permet à la vie de se redévelopper, mais non sans que le mal s'y introduise (273c). Une fois que le mal a bien pénétré la vie, le dieu se remet alors à la barre du monde et l'ordonne à nouveau. Le cours de la vie reprend dans le sens qu'on connaît (273e). Les hommes, privés du soin (*epimeleias*, 274b6) des démons, doivent

³⁴⁷ Brisson, 2000, p. 182.

³⁴⁸ Pradeau *in* Platon, 2003, p. 41.

travailler pour se nourrir et doivent aussi se reproduire entre eux (274a). Bref, ils doivent diriger eux-mêmes leur vie. Ils se trouvèrent en situation dangereuse devant les animaux « qui présentaient une nature agressive [et] qui devenaient sauvages » alors que les hommes « se trouvaient dépourvus de protection [et] étaient mis en pièce par les bêtes sauvages » (274b56-7), les bêtes étant devenues sauvages faute de pasteur. Pendant un temps, ils ne se nourrissaient que de cueillette. Arrive alors l'intervention de quelques divinités au nombre desquelles on retrouve Prométhée :

Voilà pourquoi ces dons, qu'une tradition antique évoque, ont été faits par les dieux, qui y joignirent l'enseignement et l'apprentissage indispensable : le feu par Prométhée, les arts par Héphaïstos et par celle qui est son associée en ce domaine [Athéna], les semences enfin et les plantes par d'autres divinités. (274c5-d1)

Bref, certains dieux ont fait ces dons aux hommes afin qu'ils se nourrissent, s'équipent pour le travail et se défendent des bêtes féroces : « Les hommes durent apprendre à se conduire par eux-mêmes et à prendre soin [*tēs epimeleias autous autōn*] d'eux-mêmes, tout comme le monde en son entier » (274d3-6). Le règne de dieu se caractérise par l'absence de providence divine, des interventions divines ponctuelles lors desquelles les dieux font des dons aux hommes donc qui leur permettent de développer la civilisation, en somme, de développer une certaine indépendance vis-à-vis les dieux.

On conclut alors le *muthos* en déterminant l'invalidité de l'analogie entre le politique et le pasteur. D'une part, la définition du pasteur présentée avant le mythe correspondait donc à celle des pasteurs divins, qui prenaient soin de tous les besoins des hommes et des autres animaux (274e-275a). D'autre part, cette définition ne pouvait expliquer deux choses : d'abord les modalités du pouvoir du politique, puisque le pasteur divin prend soin de tous les aspects de la vie de son troupeau alors que le politique ne s'occupe que de certains aspects seulement. Ensuite, le type d'État auquel il était aux commandes, étant donné que l'État était impossible sous la houlette divine. Dans ce contexte, la question du politique est rendue caduque.

On doit maintenant s'interroger sur l'utilité de ce mythe dans le dialogue. Luc Brisson y voit la volonté de « trouver une explication cosmologique à un mythe traditionnel »³⁴⁹. Ceci est plausible ; cependant, rien dans la trame narrative du dialogue n'appelle ce mythe, du moins, rien d'autre que la difficile figure du « pasteur d'hommes ». Pour accepter la position de Brisson, il faut supposer que Platon a écrit ce mythe en pensant à son dialogue, mais aussi en pensant à un usage totalement externe à ce dernier. En effet, l'objet de la discussion est très précis : définir ce qu'est le politique en déterminant ce qu'est son art, la technique royale. Je suis plutôt d'avis que ce mythe aurait un but mi-récréatif, mi-pédagogique. En effet, après avoir pratiqué la méthode dialectique par dichotomie pendant un certain temps, le jeune Socrate a commis une erreur ; le seul fait que l'Étranger ait relevé l'erreur ne semble pas l'avoir réorienté sur une meilleure voie. On peut donc penser que l'intention derrière l'introduction du mythe ici est, en un certain sens, similaire à celle de Protagoras. Il s'agit de détendre l'élève avant de reprendre le travail. Mais, comme dans le *Protagoras*, s'il y a une intention récréative, elle n'est pas tout : on tente bien d'établir l'erreur d'une définition analogique du politique comme pasteur d'homme et d'arriver à un meilleur paradigme de pasteur qui permettra de distinguer nettement pasteur et politique et d'invalider le paradigme du pasteur.³⁵⁰ Cette intention récréative se complète donc d'intentions théorique et pédagogique.

Essayer d'analyser ce mythe platonicien et ses origines est un travail excédant totalement notre mandat de départ. Mais revenons à notre propos, l'analyse de la figure prométhéenne elle-même. Le mythe est composé d'un exposé cosmologique platonicien dans lequel on aurait enchâssé trois thèmes mythiques : la querelle d'Atrée et Thyeste (268e-269a), le règne de Kronos (269a), dont certains développements rappellent le mythe des races d'Hésiode³⁵¹, et les humains nés de la terre (269b, 270c-271c, 271e-272a)³⁵². À ces thèmes, on doit sans doute ajouter la succession Kronos / Zeus, succession qui, étant donné la nature cyclique de l'histoire, ne peut être et n'est pas exploitée par Platon. L'amorce du mythe,

³⁴⁹ Brisson, 2000, p. 176.

³⁵⁰ Brisson, 2000, p. 169 ; Kahn, *in* Partenie, 2009, p. 149.

³⁵¹ *Trav.* 109-201.

³⁵² Brisson, 2000, p. 176.

l'exposé cosmogonique, est très différente des deux autres mythes que nous avons analysés jusqu'ici.

La figure de Prométhée intervient donc cycliquement, à chaque nouveau début de l'humanité pendant le règne de Zeus. Prométhée ne donne ici que le feu ; Héphaïstos et Athéna donnent les *tekhnai*, et d'autres divinités, qu'on identifie comme étant Dionysos, Déméter et Triptolème³⁵³, leur donnent des plantes à cultiver. Nous sommes encore en présence de dons divins. Ceux-ci ne sont jamais d'une importance négligeable : à l'instar du don prométhéen du *Protagoras*, ils permettent en effet aux hommes de survivre. D'abord, en subvenant à leurs besoins alimentaires et aux logements et, ensuite en se défendant des animaux sauvages. Prométhée n'est pas, comme chez Eschyle, le « maître de tous les arts »³⁵⁴, il n'est que le donateur du feu. On peut supposer que Platon a choisi de respecter les récits traditionnels concernant les autres divinités qui font des dons aux hommes. En réduisant Prométhée au seul don du feu, le philosophe ne diminue nullement l'importance du don du fils de Japet.

La présence de ces dons divins dans les mythes du *Politique* et du *Protagoras* nous incite à les comparer. Il y a dans le mythe étudié ici deux changements marqués par rapport à celui de notre premier chapitre. D'abord, l'agriculture est dans le récit de l'Étranger un don divin : dans le *muthos* du sophiste, ce sont les arts démiurgiques et, on le devine, leur pratique qui permettent le développement de l'agriculture (322a7, *Prot.*). Ici, Platon insiste sur ces autres dieux donateurs de plantes et semble vouloir donner une importance à ces autres traditions, comme on l'a dit plus haut. Ensuite, il y a une distinction marquée entre don du feu et don des *tekhnai* : le don prométhéen se limite au feu lui-même. On ne développe pas sur l'importance du feu pour les arts démiurgiques ; on les associe en évoquant ce qu'on pourrait nommer la triade technique du Céramique, Athéna, Héphaïstos et Prométhée. Aussi, tenter ici d'identifier des sources traditionnelles ne semble pas réalisable. Platon n'a assurément pas suivi Eschyle qui faisait du fils de Japet l'unique dispensateur du feu et des *tekhnai*. On pourrait suggérer que Platon aura simplement regardé hors de son école à

³⁵³ *Ibid.*, p. 171 ; Pradeau *in* Platon, 2003, p. 234, n. 154.

³⁵⁴ *PrEnch.* 109.

l'Académie et vu les divinités adorées par son voisinage pratiquant les arts du feu ; mais ce serait présumer à partir de peu d'indices. Il semble plus sûr de dire que Platon est simplement resté fidèle aux mythes traditionnels concernant ces trois divinités techniques. On prendra donc note que, de tout ce qui constitue la figure de Prométhée, Platon semble n'avoir conservé ici que deux éléments : une intervention au début de l'humanité et le don du feu.

On doit remarquer que le mythe du *Politique* présente plusieurs similarités avec celui du *Protagoras*. On pourrait supposer que, dans ce contexte, le rôle de Prométhée serait similaire à celui qu'il avait dans le dialogue de jeunesse. La situation des hommes au début de l'âge de Zeus est semblable à celle des hommes sortis de terre racontée par le sophiste — bien que l'autochtonie soit réservée dans *Le Politique* à l'âge de Kronos. Les hommes ne sont plus soignés par les démons et doivent se défendre de bêtes devenues sauvages. Dans les deux cas, les hommes sont dépouillés. Leur survie ne peut être garantie que par les *tekhnai*, ce qu'ils reçoivent de dieux bienveillants, ainsi que par le don de plantes cultivables. Mais, et c'est sans doute le point le plus important, les deux mythes permettent de développer une anthropologie et une théorie de la naissance de l'État. Platon reprend ici le même thème développé dans le *Protagoras*, la nudité des hommes comme condition primordiale d'existence. La nudité n'est pas une simple métaphore de l'intériorité morale, comme c'était le cas dans le *Gorgias*. La nudité dont on parle dans *Le Politique* est bien le même motif développé, on l'a vu dans les chapitres précédents, chez Ésope et, aussi, chez Démocrite et, peut-être, Protagoras. Encore une fois, Platon a su lier la figure prométhéenne au thème d'une humanité naissante, voire renaissante, confrontée à de dures conditions de vie parce que naturellement dépourvue d'outils. De plus, la solution à ce problème est semblable, une intervention divine.

On retrouve aussi dans le mythe du *Politique* l'ébauche d'une théorie anthropologique semblable à celle du *muthos* du *Protagoras*. Platon soutient dans *Le Politique* que le don du feu et des *tekhnai* n'est pas la cause de la civilisation. Certes, ces dons ont permis la survie de l'espèce. Mais c'est le nouvel ordre divin qui fait de l'homme ce qu'il est. Je m'explique : lors du règne de Kronos, les hommes, pris en charge par des démons, discutent avec les bêtes. Comme le remarque Luc Brisson, c'est montrer là que les hommes ne sont pas distingués des

bêtes : ils vivent en troupeau et discutent de fables avec les animaux. « N'ayant aucun souci concernant leur subsistance corporelle, ils ne font aucun usage de la partie rationnelle de leur âme, qui se trouve alors livrée aux sentiments sur lesquels agissent les mythes. Voilà pourquoi [les hommes] se distinguent si peu des bêtes avec lesquelles ils peuvent converser. »³⁵⁵ En somme, les hommes sont, pendant le règne de Kronos des *zōa* comme les autres et, à ce titre, discutent de sujets propres aux *zōa*, de fables. Or, avec le règne de Zeus, ils doivent se conduire eux-mêmes et prendre soin d'eux-mêmes, c'est-à-dire pourvoir à leur propre subsistance. À ce titre, ce mythe diffère grandement du *Protagoras*, dans lequel, on l'a vu, les hommes ne se distinguent des bêtes que par un manque de capacités propres (*dunameis*). Lors du règne de Kronos, cette nudité est constamment compensée par les démons pasteurs, par la terre elle-même qui nourrit les hommes comme les bêtes et fournit aux hommes une couche confortable et, on peut le supposer, par les divinités qui ont reçu le partage du monde et auxquelles on peut attribuer le climat confortable. Quant aux bêtes, elles peuvent parler. Les bêtes du *Protagoras* étaient dites *aloga* (*Prot.* 321c1), sans langage. Après la distribution de *dunameis*, elles demeurent toujours égales à elles-mêmes ; de plus, un bon nombre d'entre elles sont féroces et s'en prennent notamment aux hommes. Ici, le mythe du *Politique* reprend ce thème. L'issue des deux mythes est semblable : le problème de la menace des bêtes est réglé par les dons des dieux qui rendent possible la protection contre les bêtes, les éléments, la pratique de la raison et l'association politique.

L'Étranger fait bien remarquer à Socrate que, si les hommes pouvaient discuter de philosophie durant le règne de Kronos, alors ils auraient été véritablement heureux (272c). Mais ce n'était pas le cas. Lors du règne de Zeus, par contre, ils peuvent parler de philosophie : c'est donc dire qu'ils ont la raison. La pratique de la philosophie, comme pratique par excellence de la raison, est bien ici le propre de l'homme et seuls ceux qui pratiquent la philosophie peuvent être considérés heureux. Cet usage de la raison ne provient pas du don des *tekhnai*, comme dans le *Protagoras*, mais est bien l'effet de l'ordre divin lui-même.

³⁵⁵ Brisson, 2000, p. 183.

Ne reste plus qu'à déterminer le rôle joué ici par Prométhée. Dans l'économie du mythe, il joue le rôle de divinité intermédiaire, le vis-à-vis des démons du règne de Kronos. La différence principale demeure dans la ponctualité du don, et, dès lors, du soin donné aux hommes. Le don du feu se reproduit à chaque fois que Zeus reprend le pouvoir sur le monde alors que les hommes sont démunis devant des bêtes féroces. On confère donc à Prométhée le même souci des hommes, un souci perpétuel pour les hommes. Luc Brisson faisait remarquer qu'ici Prométhée ne vole plus le feu, il ne fait que le donner aux hommes. Luc Brisson interprète ceci comme « une appréciation positive » de la figure divine. Je suis du même avis. Platon a limité ici au maximum le rôle de Prométhée et n'en a conservé que le don du feu. Ce faisant, il passe sous silence le caractère duel de dieu à *mētis*, son rôle traditionnel de *trickster*. Par ce léger changement du caractère de Prométhée (et des autres divinités techniques, dieux à *mētis* eux aussi), Platon semble avoir voulu insister sur les bienfaits de son don du fils de Japet et sur son caractère philanthropique.

3.1.3. L'*epimeleia* dans le *Politique*

Comme dans les autres dialogues étudiés jusqu'ici, on remarque un usage marqué de termes concernant le soin. Ici, c'est le terme *epimeleia* qui revient le plus souvent³⁵⁶. On retrouve aussi quelques occurrences des termes liés à la *therapeia*³⁵⁷. Le pasteur et le politique ont ceci de commun qu'ils prennent soin de leur troupeau. En fait, reprenant le mythe, l'Étranger d'Élée dit bien au jeune Socrate que « il fallait procéder à un changement de nom, en l'orientant vers la notion de "soin" plutôt que vers celle de "nourriture", et ensuite sectionner en deux la notion de "soin" » (276c-d), en distinguant le pasteur du mythe du « soigneur humain ». C'est en partie ainsi que sera considéré le politique par la suite : comme un soigneur.

Les figures de Kronos et des démons sont, à titre de pasteurs divins, des idéaux de pasteurs : ils prennent soin de tout pour leur troupeau. En somme, la situation dans laquelle se trouvent les hommes sous ce règne en est une d'un déterminisme quasi-absolu : le loisir

³⁵⁶ On le retrouve en 261d5, 265e7, 268a2, 273a1, 273a7, 274b6, 274d3, 274d5, 275b6, 275b6, 275d1, 275e6, 276b2, 276d1, 276a8-9, 276d6, 276e7, 279a2, 279e7, 280d4, 280d7, 281c-, 305e3, 310c2.

³⁵⁷ En 275e5, 280d4, 282a2, et 295c1.

dont disposent les hommes n'est pas même utilisé à user de sa raison, trop engagés qu'ils sont à parler de fables avec les animaux. À ce titre, ce ne sont pas que les pasteurs de ce temps qui ressemblent à « ceux d'aujourd'hui », comme le dit l'Étranger ; les hommes sont alors un troupeau comme les autres parce que le soin divin est trop important.

Le type de soin que les dieux procurent aux hommes lors du règne de Zeus est d'un ordre différent : il s'agit de dons ponctuels dont les hommes disposent de façon autonome en usant de raison. Les plantes seraient d'un secours provisoire sans les dons du feu et des *tekhnai* qui permettent de les cultiver encore et encore. Les *tekhnai* elles-mêmes permettent de fabriquer outils, vêtements, habitations. Le feu permet quant à lui la pratique des *tekhnai*, « car, sans le feu, il n'y avait pas moyen de l'acquérir ni de s'en servir » (*Prot.* 321d). Tous ces dons obligent les hommes à avoir recours à leur raison afin d'être efficaces. Lorsque Zeus est aux commandes du monde, les hommes sont laissés à eux-mêmes, ils doivent prendre soin d'eux-mêmes, chose qu'ils ne peuvent accomplir que par la raison. On se souvient de la préférence de Socrate pour le Prométhée du mythe de Protagoras, préférence justifiée parce que son don, le feu et les *tekhnai*, obligeait justement les hommes d'user de leur raison et de se soucier de leur vie.

Platon reprend le thème de l'*epimeleia* de façon importante dans le dialogue en en faisant la tâche principale du politique. Ce que le politique a de commun avec le pasteur, c'est qu'il prend soin de son troupeau. Or, ce soin n'est pas un soin absolu des citoyens de la cité : il n'a pas à les nourrir et à pourvoir à tous leurs besoins. De façon analogue, le règne de Kronos peut être rapproché de la répartition providentielle des *dunameis* par Épiméthée dans le *Protagoras*. Dans les deux mythes, on expose un ordre parfaitement providentiel auquel on oppose un autre, moins déterminé, dans lequel la raison joue un rôle de premier plan. Lorsque la raison est une partie importante de la vie humaine, la philosophie trouve sa place. Encore une fois, Platon fait intervenir Prométhée, entre autres, dans un mythe dont le dénouement philosophique est la pratique de la philosophie.

Le fait que Platon ait parlé d'*epimeleia* et d'autres termes liés au soin dans trois dialogues différents qui ont en commun de mettre en scène le dieu philanthrope Prométhée, ne doit pas être considéré comme un fait banal. Il faut même penser que Platon a traité

d'*epimeleia* et de *promētheia* parce qu'il traitait aussi d'un dieu dont un des traits de caractère est de se soucier du sort des humains. Cependant, alors que dans la tradition mythique Prométhée détermine en bonne partie la place des humains dans l'ordre du *kosmos*, il semble devenir chez Platon celui qui l'incite le plus à vivre selon sa vraie nature, à se diriger par lui-même et à prendre soin de lui-même. Platon lui fera faire ceci une dernière fois dans le *Philèbe*, ce que nous aborderons maintenant.

3.2. Prométhée dans le *Philèbe*

Le dernier dialogue où Platon cite Prométhée est le *Philèbe* (16c-17a). Ici, Platon utilise la figure de Prométhée comme une simple figure comparative. Mon propos au sujet de ce dialogue sera bref car il y a peu à dire.

3.2.1. Contexte

Ayant débuté une discussion avec Protarque parce que Philèbe refuse de discuter davantage avec Socrate, les deux interlocuteurs abordent la question de la supériorité de deux types de vie, soit la vie de plaisir, défendue par Philèbe et Protarque, et la vie que je qualifierai ici d'intellectuelle (consacrée à « la réflexion, la pensée, la mémoire et tout ce qui leur est apparenté » (11c), défendue par Socrate. On désire déterminer non seulement lequel de ses choix de vie est supérieur, mais aussi lequel procure « le plus grand de tous les avantages » (11c) et la vie la plus heureuse (11d). Après avoir débattu de la possibilité que la vie intellectuelle puisse procurer du plaisir (12c) et du lien non nécessaire entre la vie de plaisir et l'activité intellectuelle — la vie de plaisir n'amène pas nécessairement de la réflexion —, on tâche de définir le plaisir lui-même. Pour ce faire, on doit convenir d'une méthode à suivre. Socrate s'efforce donc de présenter là une méthode « réflexive », la dialectique. Socrate met beaucoup de temps à présenter la méthode qu'il veut employer : Platon ne la présente en effet par la bouche de Protarque qu'en 14c en disant qu'elle est la méthode traitant de « l'un et du multiple ». Par cette méthode on détermine « si [en premier lieu] de telles unités existent réellement ; puis, en second lieu, quant à la réalité de chacune d'entre elles : est-elle toujours identique à elle-même, soustraite au devenir comme à la mort » (15b1-4).

3.2.2. Prométhée en 16c

Protarque finit par acquiescer à la demande de Socrate usant de la méthode dialectique. Socrate en profite alors pour en faire l'éloge et pour affirmer la supériorité de cette dernière sur les autres méthodes. Il dit donc, en parlant de la dialectique :

Il m'apparaît à moi que c'est un cadeau que les dieux firent aux hommes, lancé en même temps que le feu le plus éclairant par quelque Prométhée depuis la demeure céleste. Et les anciens, qui valent mieux que nous et qui étaient plus proches des dieux, nous transmirent cette tradition, et tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et comporte dans sa nature de la limite et de l'illimité. Puisque c'est ainsi que les choses sont ordonnées, il nous faut donc supposer qu'il y a toujours et pour toute chose une nature unique, et la rechercher. On la trouvera, car elle y est. (16c5-d2)

Voilà donc, comme je le disais, ce que les dieux nous offrirent afin que nous puissions observer, connaître et enseigner les uns les autres. Mais de nos jours, les gens savants font « un » à l'aventure, et le font bien plus vite ou bien plus lentement qu'il ne le faudrait : après l'un, ils passent tout de suite aux choses illimitées, tandis que celles qui sont intermédiaires leur échappent. Ce sont pourtant ces intermédiaires qui font toute la différence, dans les discussions que nous avons les uns avec les autres, entre la manière dialectique et la manière éristique. (16e2-17a5)

En plus d'expliquer ce qu'est la dialectique et la distinguer de l'éristique, Platon effectue ici trois choses importantes pour notre propos. D'abord, il fait de la dialectique un don (*dosis*, 16c5) des « dieux » (*theōn*, 16c5, 16c8 ; *theoi*, 16e3). Ensuite, il compare ce don à celui de Prométhée, le feu. Finalement, il dit que les anciens (*palaioi*, 16c7) ont légué aux générations futures cet héritage. Attardons-nous ici à chacun de ces éléments.

Traisons ensemble des deux premiers éléments. Pour la dialectique comme don divin comparable au don prométhéen, Platon semble se référer à Hésiode et, surtout, à Eschyle.³⁵⁸ La référence est directe et est employée comme comparatif : la dialectique, en tant que don divin, vaut autant que le feu donné par le fils de Japet. Prométhée est ici associé à cette figure traditionnelle de donner du feu aux hommes. Mais la dialectique prend un aspect particulier : elle est un « feu le plus éclairant » (*hama phanotatōi tini puri*, 16c6-7). L'usage

³⁵⁸ On trouve un propos semblable dans *Timée* (47a-b) où on dit de la pratique de la philosophie qu'elle est « le bienfait le plus important qui ait jamais été offert et qui sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux » (trad. L. Brisson).

du superlatif rend compte de la supériorité de la dialectique par rapport à toute autre méthode discursive afin de déterminer la vérité. Platon ne précise pas ce que le feu a permis ; si on se réfère aux autres mentions du don du feu chez Platon, telles que nous les avons étudiées plus haut, le philosophe laisse entendre que ce don est une des conditions de possibilité de la civilisation. Il ne précise pas non plus la provenance du feu, ni sa « nature » — royale ou technique. Ce manque de précision nous pousse à croire que Platon n'a voulu se référer au mythe de Prométhée que de façon rhétorique, accessoire. Mais voyons encore.

Platon emploie le terme *dosis*, terme très intéressant désignant à la fois un don et une part. Prométhée a donné le feu aux hommes, mais il a aussi donné à ces derniers, chez Hésiode³⁵⁹, la part la plus nutritive du bœuf. Chez Eschyle, c'est faute d'avoir donné aux hommes une part³⁶⁰ de privilège que Prométhée vole le feu aux dieux. Platon reprend le terme du don, de la part. Le *dosis* donné ici, la dialectique, est à la fois un don que les dieux font aux hommes, mais aussi la part qui leur revient. Platon semble avoir choisi de ne pas travailler le mythe davantage qu'il l'avait été par les poètes avant lui et ne se sert du mythe que comme un comparatif. Il ne semble que comparer ce don divin qu'est la dialectique à celui du feu. Cela permet de donner une grande importance à la dialectique ; si le feu a permis la civilisation, comme c'était le cas dans d'autres mythes platoniciens qu'on a étudiés (*Protagoras*, *Le Politique*), la dialectique quant à elle a un pouvoir aussi grand que le meilleur des feux.

On ne revient pas sur ce passage plus loin dans le dialogue. Platon ne revient pas non plus sur Prométhée. Cela laisse à penser que cet usage très ponctuel, ne servant à traiter ni de la naissance de l'humanité, ni de l'*epimeleia*, était purement rhétorique. Pourtant, on doit constater qu'encore une fois, la figure de Prométhée apparaît alors qu'on a encore distingué une fois la philosophie de ses rivales. La dialectique, don divin, est supérieure à l'éristique (17a3-5) et à la rhétorique (58b-d). On traitera bien différents types de *tekhnai* (55c-59b), en particulier des *tekhnai* manuelles différenciées des techniques relatives au savoir (55d-e), mais la figure prométhéenne ne patronne pas, pour ainsi dire, la discussion.

³⁵⁹ Hésiode, *Théo.* 535-560.

³⁶⁰ Eschyle, *PrEnch.* 226-230.

Prométhée n'est donc pas ici considéré pour lui-même : lui et son don du feu ne servent que de comparatifs. Platon semble donc assumer que le don prométhéen est un événement mythique connu dont la gloire n'est plus à faire. Mais, comme dans le *Politique*, il passe sous le silence le moyen pris traditionnellement par Prométhée pour se procurer le feu, le vol. Comme dans ce dernier dialogue, on peut voir dans ce passage une revalorisation de notre figure mythique. Qui plus est, Platon surenchérit au sujet de la dialectique, faisant remonter son origine à une époque immémoriale : le don est si peu inscrit dans les mémoires qu'on ne se souvient pas quel dieu ou quels dieux ont fait ce présent aux hommes. Aussi, Platon ne prend aucune liberté par rapport à la tradition mythique et Prométhée demeure alors pareil à lui-même, sinon qu'on limite le propos au don qu'il a fait, le feu. Que la dialectique devienne un don divin, cela n'a certes rien de surprenant. On attribuait traditionnellement, aux dieux tout don précieux. Aussi, Platon semble davantage se référer à cette habitude issue de la mythologie. Sans doute a-t-il voulu essayer de faire participer la philosophie à l'héritage culturel qui était le sien ; au demeurant, ce genre d'ajour ad hoc est permis par toute pensée mythique, aussi anachronique soit-il. Au demeurant, la figure de Prométhée apparaît alors que Platon traite dans son texte d'un choix entre types de vie, comme ce fut le cas dans le *Protagoras* et le *Gorgias*. Que ce soit la vie de sophiste, de rhéteur ou celle de plaisir, Platon semble toujours rapprocher Prométhée (mais aussi d'autres divinités, on ne doit pas l'ignorer) au type de vie philosophique, ici, en comparant le don du feu à celui de la dialectique.

3.3. Conclusion

On remarque donc que Platon use d'une figure de Prométhée très épurée dans son œuvre de vieillesse : il la limite d'abord et avant tout au don du feu. Autant dans *Le Politique* que dans le *Philèbe*, c'est à cet unique geste que Prométhée est réduit. C'est à croire que Platon a pris au sérieux sa propre critique des mythes telle qu'il la développait dans *La République* : à un dieu à *mētis*, au caractère duel, voleur et menteur — et ce, même si c'était « pour la bonne cause » —, il supplée un dieu un et bon qui est essentiellement producteur de bien (*Rép.* III, 379a-c). Dans *Le Politique*, son don du feu permet la survie des hommes et un meilleur usage de leur propre raison. Dans le *Philèbe*, c'est la dialectique qui est considérée comme aussi bonne que le don du feu par le fils de Japet. À n'en pas douter, le travail de Platon sur

Prométhée a été important. Il a réussi à le conformer à une vision philosophique de la divinité, d'un dieu donateur et philanthrope.

CONCLUSION

Nous le voyons bien : le mythe de Prométhée n'est jamais chez Platon ce qu'il était dans la tradition mythique littéraire. À chaque nouvelle reprise, le philosophe l'a réinvesti d'une nouvelle signification, en tentant de préserver quelques caractères propres à la figure traditionnelle.

Dans le *Protagoras*, Platon présente Prométhée à l'intérieur d'un mythe attribué à Protagoras. On présente alors une figure pendant un temps imprévoyante, puis prévoyante. C'est là la principale originalité du mythe. Le mythe sert à Protagoras à plusieurs choses différentes. Il sert d'abord à répondre à des objections, mais il sert aussi à la promotion de celui qui le prononce, ainsi qu'à celle de la sophistique, présentée comme technique formant à l'*aretē*. Socrate, pour qui l'*aretē* n'est pas le simple succès mais bien une pratique morale, prétend préférer le Prométhée du mythe à Épiméthée et se soucier pour lui-même des questions morales, objet principal de la pratique de la philosophie. Platon semble avoir utilisé la figure de Prométhée afin d'exposer cette opposition entre deux positions, celle du philosophe et celle du sophiste, toutes deux caractérisées par des types différents d'*aretē*, l'usage de *tekhnai* différentes et, finalement, par *epimeleiai* différentes. Platon, en faisant de Prométhée une figure de l'*epimeleia* fait alors subir à cette figure mythique le plus important travail sur le mythe³⁶¹. D'un dieu qui se souciait simplement des hommes, Prométhée devient une figure du souci de l'âme de l'homme — ce que la tradition néoplatonicienne confirmera.

Dans le *Gorgias*, Prométhée n'est plus le donateur des *tekhnai*, mais il est celui qui empêche les hommes d'user des *emperiai* lors de leur procès posthume. En faisant oublier aux hommes le moment de leur mort, Prométhée contribue au plan de Zeus, une nouveauté plutôt inusitée en comparaison aux récits mythiques traditionnels. Tout le long du dialogue,

³⁶¹ On notera par ailleurs que Prométhée est une figure de l'*epimeleia* moins importante dans l'ensemble de l'œuvre de Platon que le médecin, présenté dans ce dialogue et dans nombre d'autres (*Gorgias*, *Politique*, etc.).

Socrate décrie l'utilisation de la rhétorique, une *emperia* permettant, entre autre choses, de convaincre un jury sans souci de la justice. À cela, le philosophe oppose une autre *tekhne*, la philosophie, qui permet de se soucier du sort de son âme puisqu'elle permet de distinguer le juste de l'injuste. Prométhée participe ici, de façon très effacée, à la promotion d'une *tekhne* opposée à la rhétorique, la philosophie.

Dans *Le Politique*, on retrouve Prométhée cycliquement, à chaque nouveau début du règne de Zeus. Il donne alors le feu aux hommes alors que d'autres divinités leur font d'autres dons encore. Le mythe servait à invalider l'analogie entre l'homme politique et du « pasteur d'homme » ; il devient clair par la suite que ce qui fait du politique un pasteur d'hommes n'est pas le type de troupeau qu'il fait paître, mais son travail de donneur de soin. Le politique n'est pas le démon qui prenait un soin complet de son troupeau, mais il est plutôt tel ces dieux donneurs de présents : ils donnent aux hommes de bonnes lois, les dirigent bien, se soucient d'eux et de leur bien mais leur laisse la faculté d'user de la raison. Finalement, dans le *Philèbe*, Platon emploie la figure de Prométhée dans une comparaison entre le don de la dialectique et le don du feu. La dialectique, méthode philosophique par excellence, est comparée à ce don divin qui a permis la civilisation.

On remarque que dans l'ensemble de ces mythes, exception faite du *Protagoras*, Platon semble ne pas avoir voulu reprendre toutes les dimensions de la figure prométhéenne. Soulignons ici trois omissions d'importance : Prométhée comme dieu à *mētis*, le châtement de Prométhée et l'antagonisme entre ce dernier et Zeus. Il n'y a que dans le *Protagoras* que Prométhée est véritablement un dieu à *mētis* qui vole le feu et qu'il soit puni. Mais on remarquera d'une part, que l'auteur insiste moins sur le caractère secret du vol. On n'emploie pas le vocabulaire propre à la *mētis*³⁶². D'autre part, la conséquence est vol, la punition de Prométhée est évoquée de façon fort laconique, se limitant à dire qu'il fut accusé pour vol (*klopēs dikē metēlthen, Prot. 322a2*). Le supplice de Prométhée constitue pourtant le thème prométhéen le plus cité dans la littérature et on se contente de dire qu'il a fait l'objet d'accusations. La chose ne manque pas d'étonner. Dans l'ensemble, les deux plus

³⁶² Lexique identifié par Detienne et Vernant (1974).

importants épisodes de la geste de Prométhée, le vol du feu et son supplice, semblent évacués des récits, de même que la figure du Zeus vengeur.

La dernière omission d'importance, et non la moindre, est l'absence d'antagonisme entre Prométhée et Zeus. En effet, les deux divinités, quand elles sont dépeintes dans le même mythe par Platon, semblent agir solidairement à la même cause, exception faite du mythe du *Protagoras*. C'est dans le *Gorgias* qu'on observe le mieux cette collaboration, alors qu'ils œuvrent pour un but commun. Il en va de même dans le cas des mythes du *Politique* et du *Protagoras* : ils participent tous deux à un même *telos*, à la préservation du genre humain. À ce revirement de relation, on doit ajouter l'absence notable d'intention destructrice de la part de Zeus à l'endroit des hommes : contrairement aux mythes d'Hésiode et d'Eschyle, Zeus ne veut pas se débarrasser du genre humain.

Ceci nous pousse à nous demander si Platon aurait simplement voulu procéder à une purification de la mythologie dans ses propres dialogues. On se souvient de sa critique des mythes traditionnels développée dans *La République*³⁶³. Les mythes, déplore Platon, décrivent les dieux comme des êtres immoraux, trompeurs (*Rép.* III, 380b-c), duels, changeant de forme (*Rép.* III, 380d-381c). Or, les dieux sont bons et producteurs de bien et on devra les représenter comme tels. C'est de cette façon que Prométhée finit par être représenté chez Platon : exception faite du mythe du *Protagoras* qui, au demeurant, minimise considérablement le côté rusé de Prométhée, le fils de Japet est présenté d'abord et avant tout comme un donneur de bien, le feu, les *tekhnai*, afin d'aider les hommes à survivre. La critique des mythes relatifs aux héros va encore plus loin : elle limite considérablement la façon dont les poètes peuvent décrire les héros (*Rép.* III). On ne peut les montrer éprouvant de vives émotions, se choquant, pleurant ou se lamentant. Platon ne montre jamais Prométhée dans aucun de ces excès émotifs. En fait, il faut bien le dire, Prométhée n'est pas même représenté avec quelque émotion que ce soit, sinon celui du souci des hommes. Pourtant, Prométhée a traditionnellement été représenté en train de se lamenter ; les pièces d'Eschyle en sont l'exemple le plus éloquent.

³⁶³ *Rép.* II, III et X.

Conclure que Platon a vraiment épuré la figure traditionnelle de Prométhée afin de la faire correspondre à ses propres idées serait très audacieux. Pour en être certain, il faudrait faire subir le même examen aux autres figures mythiques présentes dans le corpus platonicien. Nous avons cependant aujourd'hui une bonne raison de *supposer* qu'il a voulu le faire.

On a vu que Platon utilise la figure prométhéenne alors qu'il traite du thème de l'*epimeleia*. Ce lien aurait mérité un traitement plus étendu. La tentation de rapprocher la traditionnelle *philanthrōpia* propre à Prométhée à l'*epimeleia* philosophique est grande et ne serait probablement sans doute pas exagérée. La présence de la figure de Prométhée dans les dialogues va généralement de pair avec le thème du souci propre à la philosophie, celui de l'âme. Est-ce si surprenant ?

Michel Foucault a su montrer que le thème de l'*epimeleia* est central dans l'*Alcibiade*. Dans ce texte, Socrate tente le jeune Alcibiade de se consacrer à la philosophie avant d'entreprendre la carrière politique qu'on lui connaît. Le texte développe une anthropologie philosophique importante faisant de l'âme la constituante la plus importante de l'homme. C'est en effet l'âme qui commande au corps (130a). Étant donné sa position hégémonique, c'est l'âme qu'on doit connaître si on veut obéir à l'inscription de Delphes « Connais-toi toi-même », citée en (124b). En effet, s'il veut prendre soin de la cité entière, il faudrait qu'Alcibiade puisse se connaître lui-même (133b). Pour que l'âme puisse se connaître elle-même, elle doit le faire en se mirant dans une autre âme, par la discussion philosophique.

Cette invitation à la philosophie, on la retrouve dans tous les dialogues de Platon qu'on a étudiés. Soit elle est explicite, comme dans le *Protagoras*, le *Gorgias* et le *Philèbe*, où Platon oppose à chaque fois deux types de vie concurrents dont le plus préférable correspond toujours à la vie du philosophe. Soit encore Platon déclare que le principal apanage de l'homme politique est le souci de son « troupeau ». Et, dans tous ces textes, Prométhée, l'ami des hommes et donateur du feu, est employé pour illustrer quelques aspects de ce souci. Prométhée n'est pas l'unique figure de l'*epimeleia* : il en est une parmi d'autres. Les divinités, telles qu'elles sont définies dans la critique des mythes de *République*, semblent d'emblée être appelées à jouer ce rôle. Ces êtres qui ne causent que du bien le font forcément

par quelque bienveillance. Même les punitions divines sont envisagées comme des dons divins destinés à rééduquer les hommes — conception développée dans la République, mais qui commençait déjà à être développée dans le *Protagoras* (324a-c) et le mythe du *Gorgias*.

Nous avons ici tenté de montrer la constance du thème de l'*epimelia* et de la présence de Prométhée et dans les dialogues où cette figure apparaît. On n'a pu développer davantage sur les modalités de cette relation. Mais on pourrait faire l'hypothèse que Prométhée ne sert que d'exemple parmi d'autres afin d'illustrer un thème central, le souci proprement philosophique.

Pour terminer, revenons à la *Lettre II*. Que peut-on constater ? D'une part, la relation entre Zeus, le souverain, et Prométhée, le sage, le philosophe, est décrite telle qu'elle est dans la tradition : on regrette qu'elle fut si houleuse. Mais qu'exprime la lettre ? L'espoir que le souverain, sous l'influence du philosophe, soit animé du même souci de ses sujets que le philosophe l'est de son élève, de sa cité et de sa propre âme. S'il y a une base commune à établir entre la *philantrōpia* de Prométhée et l'*epimeleia* de Platon, elle se fonde sur le souci de l'être humain. « L'histoire de Prométhée ne répond à aucune question sur l'homme, mais elle paraît renfermer toutes les questions qu'on pourrait poser à son propos.³⁶⁴ » Le mythe a posé le problème ; il appartient à la philosophie de le travailler.

³⁶⁴ Blumenberg, 2005, p. 70.

ANNEXE
ICONOGRAPHIE

1. Prométhée au supplice

1.1. Vase collection Vlastos



Description	Prométhée enchaîné et Héraclès
Type de support	Cratère (<i>skyphos</i>)
Musée	Musée National d'Athènes, collection Vlastos
Numéro de catalogue	16884
Beazley Archive Number	320285
Peintre	Peintre Nettos
Datation	Vers 625 à 575 av. J.-C.
Provenance	----
Source de la photo	http://www.ephodia.eu/ceramiquegrecoitaliq/mythologie/mythologie_heracles_promethee.htm

1.2. Cratère à figures noires



Description	Libération de Prométhée
Type de support	Cratère à figures noires
Musée	Staatliche Muscem, Berlin
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	VI ^e siècle avant J.-C.
Provenance	-----
Source de la photo	Kerényi, 1997, p. V.

1.3. Attache de baudrier



Description	Prométhée attaché et l'aigle
Type de support	Attache de baudrier
Musée	Institut archéologique allemand, Athènes
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	Vers 560 avant J.-C.
Provenance	Olympie, Grèce
Source de la photo	Duchemin, 1974, p. 192 (planche II).

1.4. Coupe Naucratis



Description	Prométhée ou Zeus Naucratis
Type de support	Coupe (<i>kylix</i>) laconienne à figure noire
Musée	Musée du Louvre, Paris
Numéro de catalogue	Louvre E668
Beazley Archive Number	---
Peintre	Peintre Naucratis
Datation	Vers 560 à 550 avant. J.-C.
Provenance	---
Source de la photo	http://www.theoi.com/Gallery/T21.3.html

1.5. Amphore tyrrhénienne



Description	Prométhée et Héraclès abattant l'aigle
Type de support	Amphore tyrrhénienne à figures noires
Musée	---
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	Vers 550 avant J.-C.
Provenance	---
Source de la photo	Triomphe, 1992. p. 176.

1.6. Coupe d'Atlas et Prométhée



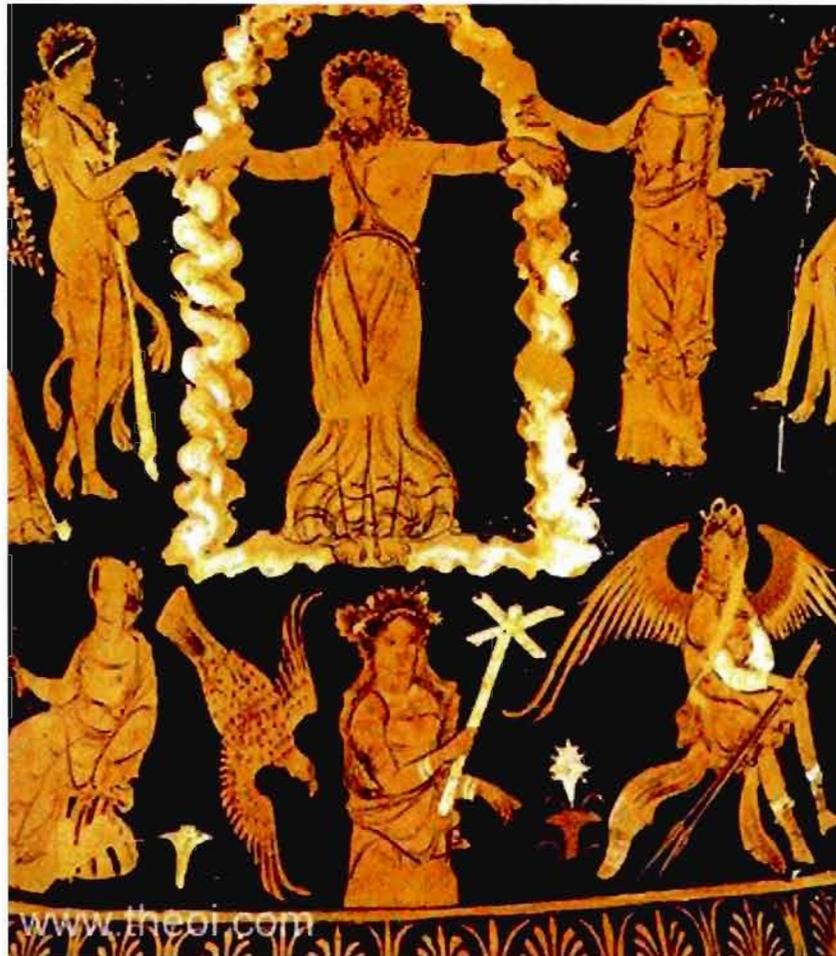
Description	Atlas et Prométhée ou Sisyphe et Tityos
Type de Support	Coupe (<i>kylix</i>) laconienne (<i>Amphoriskos</i>)
Musée	Musée du Vatican (Musée Grégorien Étrusque)
Numéro de catalogue	16592
Beazley Archive Number	---
Peintre	Archesilas
Datation	Vers 560 avant J.-C.
Provenance	Spartes ?
Source de la photo	http://mv.vatican.va/5_FR/pages/x-Schede/MGEs/MGEs_Sala17_03_043.html

1.7. Coupe du Louvre



Description	Prométhée enchaîné et Héraclès
Type de support	Coupe à figures noires
Musée	Musée du Louvre, Paris
Numéro de catalogue	MNE 1309
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	vers 500 avant J.-C.
Provenance	---
Source de la photo	http://fr.academic.ru/dic.nsf/frwiki/64387v

1.8. Cratère de la libération de Prométhée



Description	Libération de Prométhée (détail)
Type de support	Cratère à calice apulien à figures rouges
Musée	Staatliche Museen zu Berlin, Berlin
Numéro de catalogue	Berlin, 1969.9
Beazley Archive Number	---
Peintre	Attribué au peintre Suessula
Datation	Vers 350-340 avant J.-C.
Provenance	---
Source de la photo	www.theoi.com/GalleryT21..html

1.9. Miroir de Prométhée libéré avec Héraclès et Castor



Description	Prométhée recevant un anneau d'Héraclès et Castor
Type de support	Miroir de bronze étrusque
Musée	---
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Datation	Vers le IV ^e ou le III ^e siècle avant J.-C.
Provenance	---
Source de la photo	Kerényi, 1997, p. XIII.

1.10. Miroir étrusque : Prométhée, Asclépios, Athéna et Héraclès



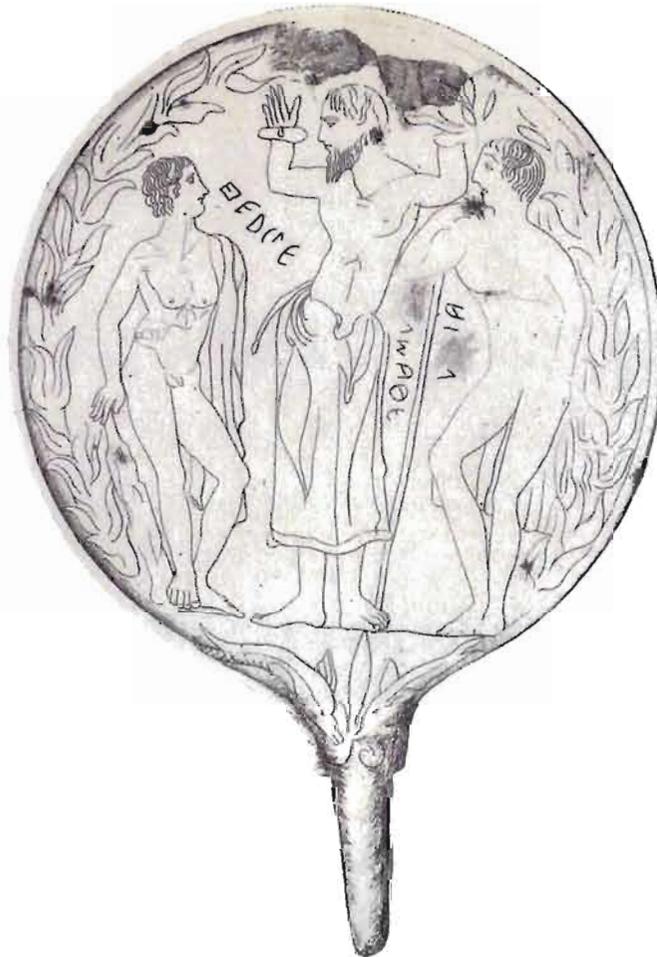
Description	Prométhée, avec Asclépios (qui le soigne), Athéna et Héraclès
Type de support	Miroir étrusque de bronze
Musée	Métropolitain Museum, New York
Numéro de catalogue	03.24.3
Beazley Archive Number	---
Dimension	27.9 cm); diameter 5 11/16 in. (14.5 cm)
Peintre	---
Datation	III ^e siècle avant J.-C.
Provenance	---
Source de la photo	Gauche : Kerényi, 1997, p. XIV. Droite : http://www.metmuseum.org/

1.11. Ciste : Prométhée, le rapace et Héraclès



Description	Prométhée enchaîné, le rapace et Héraclès
Type de support	Ciste de bronze gravé
Musée	Musée du Louvre, Paris
Numéro de catalogue	Br. 1667
Beazley Archive Number	---
Dimensions	H. 0,17 m, Diam. 0.34m
Datation	Époque étrusque
Provenance	Palestrina, Italie
Source de la photo	Mossé, 1991, p. 34.

1.12. Miroir étrusque au Prométhée cloué



Description	Prométhée crucifié entouré d'Héraclès et d'Apollon
Type de support	Miroir étrusque
Musée	Tiré de Herhard, Etruskische Spiegel
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	?
Provenance	---
Source de la photo	Kerényi, 1997, p. XII.

1.13. Groupe de Pergame



Description	Groupe de Pergame. Prométhée enchaîné, Héraclès
Type de support	Sculpture, marbre
Musée	Altes Museum, Berlin
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Date	Période hellénistique ?
Provenance	Pergame (Turquie)
Source de la photo	http://www.livius.org/a/turkey/pergamon/pergamon_prometheus_group_altes_museum1.JPG

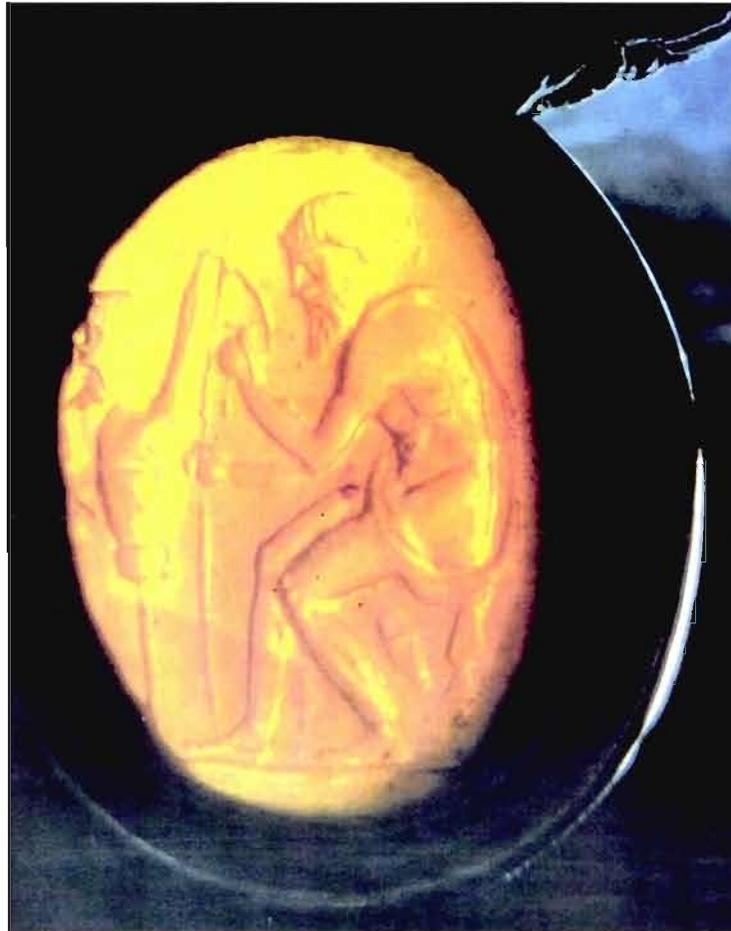
2. Prométhée et la création de l'homme

2.1. Bague de Prométhée et Éros



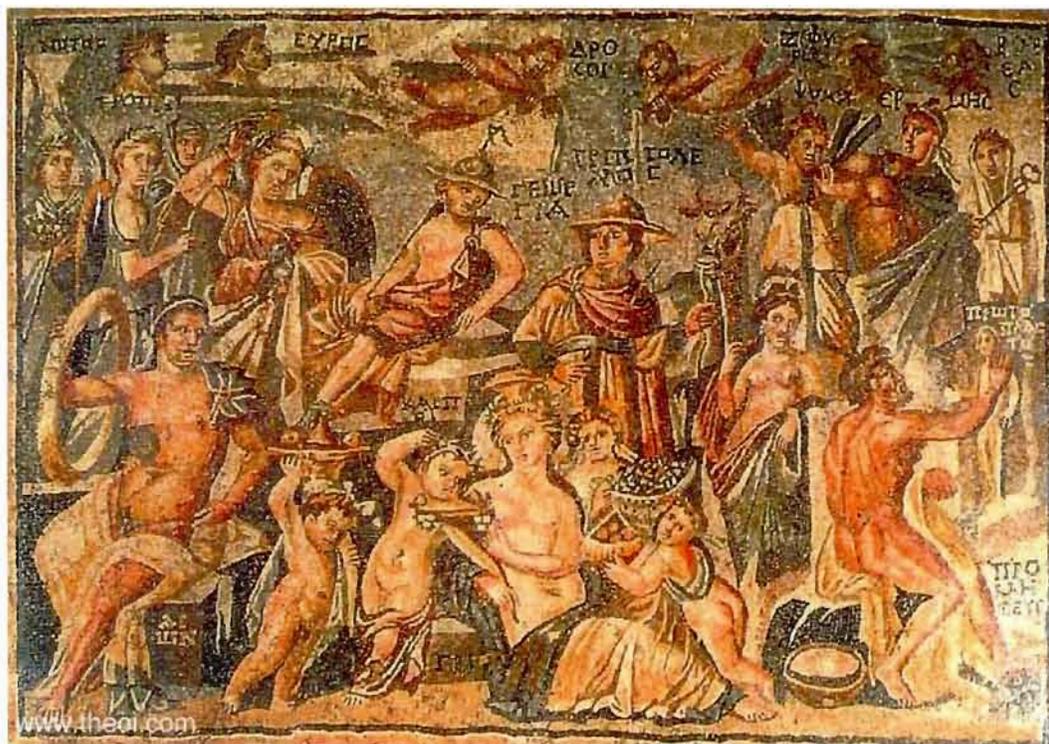
Description	Prométhée créant l'homme dans la glaise avec inscription latine, EROS.
Type de support	Bague
Musée	Geneva Duval 7234..
Numéro de catalogue	Martini, no. 116.
Beazley Archive Number	---
Dimension	14 mm
Datation	Du III ^e au I ^{er} siècle avant J.-C.
Source de la photo	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/styles/etruscan/ringstones.htm

2.2. Bague jaune de Prométhée



Description	Prométhée façonnant l'homme
Type de support	Camée (bague)
Musée	Kunsthistorische Museum, Vienne
Numéro de catalogue	IX B 755
Beazley Archive Number	---
Dimensions	0.013 x 0.011 x 0.025 m
Datation	Première moitié du III ^e siècle avant J.-C.
Source de la photo	Mossé, 1991 : 39.

2.3. Mosaïque de Damas



Description	Prométhée (coin droit, en bas), Gaia, Aion, les Saisons et les Vents
Type de support	Mosaïque
Musée	Musée de Damas, Damas, Syrie
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Datation	époque impériale
Provenance	Syrie
Source de la photo	http://www.theoi.com/Gallery/Z16.4.html

2.4. Sarcophage du Louvre 1



Description	La légende de Prométhée : création de l'homme à gauche, vol du feu des forges d'Héphaïstos à droite
Type de support	Sarcophage
Musée	Musée du Louvre, Paris
Numéro de catalogue	----
Beazley Archive Number	----
Datation	Milieu du II ^e siècle avant J.-C.
Source de la photo	Kerényi, 1997, p. 11.

2.5. Plaque du Louvre : Prométhée créant l'homme avec Athéna



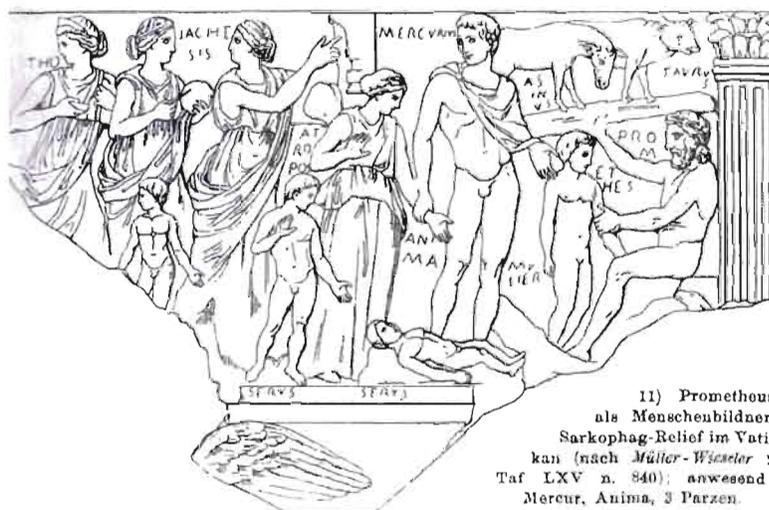
Description	Prométhée créant l'homme avec Athéna
Type de support	Plaque de marbre (base d'une statue de Bacchus)
Musée	Musée du Louvre, Paris
Numéro de catalogue	Ma 445
Beazley Archive Number	---
Dimensions	55 cm
Datation	III ^e siècle après J.-C.
Provenance	Villa Albani
Source de la photo	Photo : Cartelfr.Louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice Dessin : Enciclopedia Universal Illustrada Europeo Americana. Tome XLVII, Madrid : Espana-Calpe, 1958, p. 871.

2.6. Second sarcophage du Louvre



Description	Sarcophage avec la légende de Prométhée Au-dessus : détail
Type de support	Sarcophage, Haut-relief et bas-relief ; Marbre du Pentélique (?), Attique
Musée	Musée du Louvre, Paris
Numéro de catalogue	N° d'entrée LL 309 (n° usuel Ma 339)
Beazley Archive Number	---
Dimensions	H. : 71 cm. ; L. : 0,61 cm. ; l. : 2,21 cm
Datation	Vers 240 après J.-C.
Provenance	Rome; Découvert au XVI ^e siècle aux Alyscamps, en Arles.
Source de la photo	http://chantalflury.unblog.fr/2010/02/17/les-douze-grands-dieux-olympiens/ au-dessus : Mossé, 1991, p. 45.

2.7. Sarcophage du musée Pio Clementino



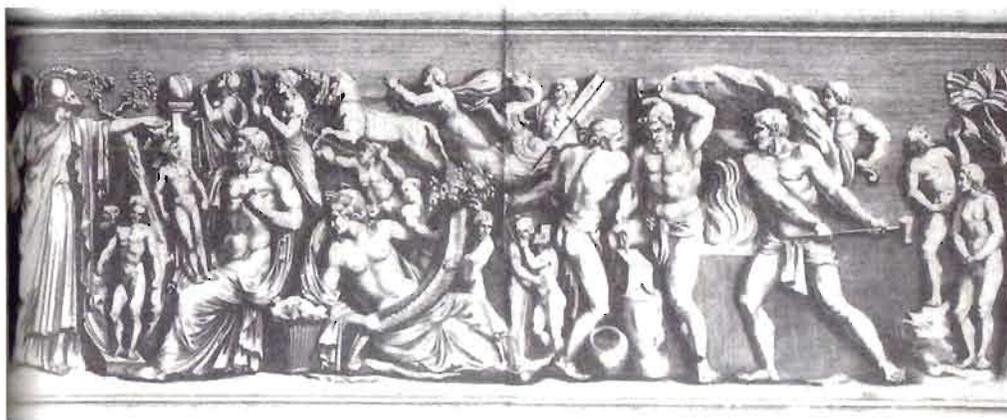
Description	Prométhée créant l'homme dans la glaise
Type de support	Sarcophage romain
Musée	Musée Pio Clementino
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Dimensions	---
Datation	Vers 290-300 après J.-C.
Source de la photo	Photo : Duchemin, 1974, p. 95 (planche V), archives photographiques du Vatican. Dessin : Triomphe, 1992, p. 95.

2.8. Sarcophage de Naples



Description	Prométhée créant l'homme dans la glaise
Type de support	Sarcophage
Musée	Musée archéologique de Naples
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Datation	IV ^e siècle après J.-C.
Provenance	Pozzuoli, près de Naples
Source de la photo	Guirand, 1963, p. 19.

2.9. Sarcophage du Musée du Capitole 1



Description	Prométhée, Minerve et les forges d'Héphaïstos (ordre inversé par rapport à l'original) Dessous : gravure en négatif du sarcophage par Montfaucon tirée de <i>L'Antiquité expliquée et représentée en figures</i> , (1719).
Type de support	Sarcophage
Musée	Musée du Capitole, Rome
Numéro de catalogue	----
Beazley Archive Number	----
Datation	---
Provenance	----
Source de la photo	Dessus : Kerényi, 1997, pp. II. Dessous : Kerényi, 1997, pp. I.

2.10. Sarcophage du Musée du Capitole 2



Description	Sarcophage sur la légende de Prométhée (détails) Gauche : libération de Prométhée Droite : forge d'Héphaïstos et les hommes sans feu
Type de support	---
Musée	Capitoline Museum
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	---
Provenance	---
Source de la photo	Gauche : Kerényi, 1997, p. IV. Doite : Kerényi, 1997, p. III.

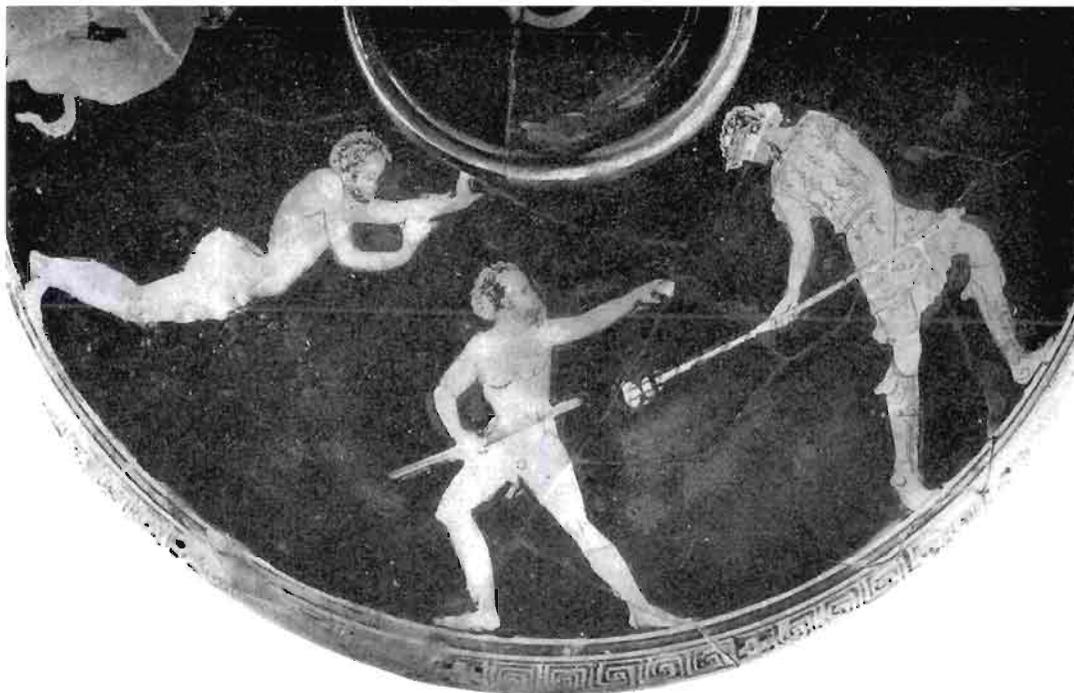
2.1.1. Sarcophage du Prado



Description	Prométhée créant l'homme avec Athéna
Type de support	Sarcophage de marbre
Musée	Musée n Musée National du Prado, Madrid Collection Real
Numéro de catalogue	E00140
Beazley Archive Number	---
Dimensions	60 cm x 104 cm x 15 cm / 120 kg
Datation	Vers 185 après J.-C
Provenance	---
Source de la photo	http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/obra/prometeo-y-atenea-crean-al-primero-hombre/?no_cache=1

3. Prométhée et les satyres

3.1. Couvercle de *lekanes*



Description	Prométhée parmi les satyres (détail)
Type de support	Couvercle de <i>lekanes</i>
Musée	---
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	V ^e siècle av. avant J.-C.
Provenance	---
Source de la photo	Kerényi, 1997, p. XI.

3.2. Cratère de l'Ashmolean Museum



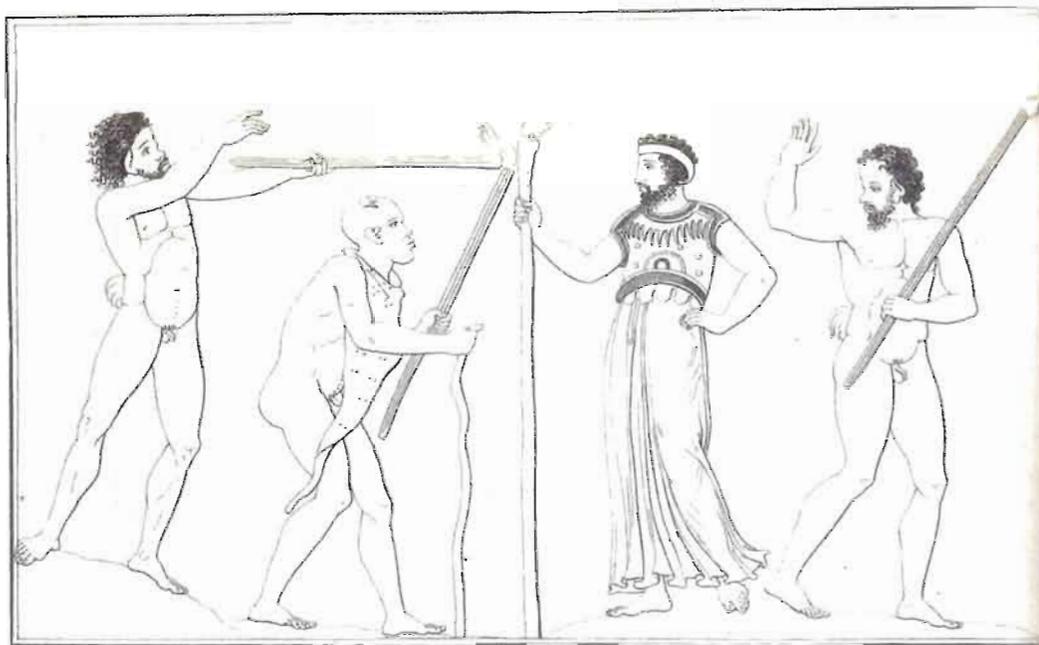
Description	Prométhée et les satyres Gauche : détail Droite : le cratère
Type de support	Cratère attique à calices à figures rouges
Musée	Ashmolean Museum, Oxford
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	Dernier quart du V ^e siècle
Provenance	---
Source de la photo	Gauche : Duchemin, 1974 : 193, (planche III). Droite : Kerényi, 1997, p. VIII.

3.3. Cratère de Yales



Description	Prométhée (?) et les satyres
Type de support	Cratère en cloche à figures rouges (« cratère de Yales)
Musée	Yales
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	Vers 410. avant J.-C.
Provenance	---
Source de la photo	Triomphe, 1992, p.40.

3.4. Calice Feuardent



Description	Prométhée parmi les satyres; scène du cratère en calice Feuardent (gravure de Tischbein), Hamilton vases
Type de support	---
Musée	---
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Peintre	---
Datation	---
Provenance	---
Source de la photo	Kerényi, 1997, p. X.

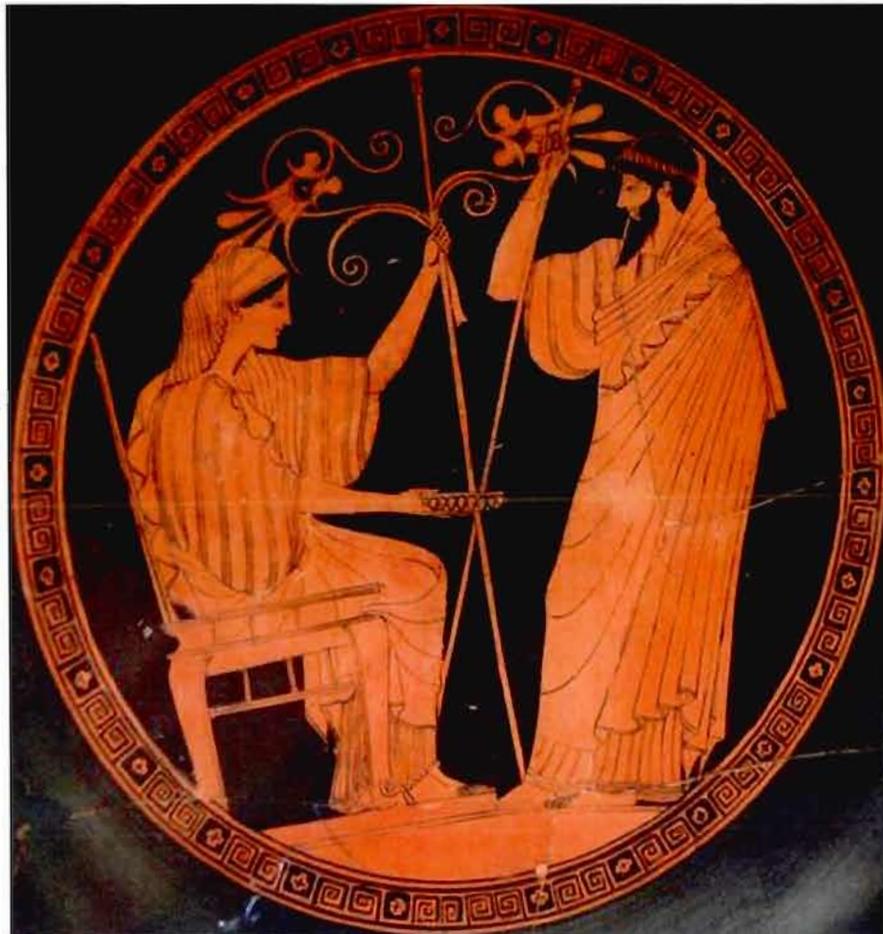
4. Autres représentations de Prométhée

4.1. Prométhée au capuchon



Description	Prométhée au capuchon (comme dans <i>Les Oiseaux</i> d'Aristophane ?)
Type de support	Figurine de terre cuite béotienne
Musée	Musée du Louvre, Paris
Numéro de catalogue	---
Beazley Archive Number	---
Datation	IV ^e siècle av. avant J.-C.
provenance	Béotie (Tanagra ?)
Source de la photo	Duchemin, 1974, pp. 174 (planche IV).

4.2. Prométhée et Héra



Description	Héra et Prométhée
Type de support	Coupe (<i>kylix</i>) attique à figures rouges
Musée	Bibliothèque Nationale, Paris
Numéro de catalogue	Cabinet des médailles,
Beazley Archive Number	---
Peintre	Douris
Datation	Vers 480 av. J.-C.
Provenance	Vulci, Étrurie
Source de la photo	Lissigrave, 1999, p. 146.

BIBLIOGRAPHIE

1. Textes anciens

1.1. Textes de Platon

Platon. 1950 *Œuvres complètes*. Traduction et notes par Léon Robin, avec la collaboration de Joseph Moreau. Paris : Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2 tomes.

— 1967 *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*. Traduction Émile Chambry. Paris : Garnier frères, Coll. « GF Flammarion », 503 p.

— 1969. *Sophiste. Politique. Philèbe. Timée. Critias*. Traduction et notes par Émile Chambry. Paris : Garnier frères, Coll. « GF Flammarion », 511 p.

1.1.1. *Protagoras*

Platon. 1948. *Protagoras. Œuvres complètes, tome III, 1^{re} partie*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 86 p.

— 1982. *Protagoras*. Traduction de B. A. F. Hubbard et E. S. Karnofsky, préface de M. F. Burnyeat. Chicago : The University of Chicago Press, 171 p.

— 1991 [1976]. *Protagoras*. Traduction et note par C. C. W. Taylor. Édition révisée. Oxford : Clarendon Press, 230 p.

— 1992. *Protagoras*. Traduction et notes par Stanley Lombardo et Karen Bell, introduction par Michael Frede. Indianapolis et Cambridge : Hackett Publishing Company, 59 p.

— 1993. *Protagoras*. Traduction, introduction et commentaire de Monique Trédé et Paul Demont. Paris : Librairie générale française, Coll. « Le livre de poche Classiques de la philosophie », 241 p.

— 1997. *Protagoras*. Présentation et traduction par Frédérique Ildefonse. Paris : Flammarion, Coll. « GF Flammarion », 265 p.

— 2004. *Protagoras and Meno*. Traduction, notes et essais interprétatifs de Robert C. Bartlett. Ithaca et Londres : Cornell University Press, Coll. « Agora Editions », 154 p.

- 2008. *Protagoras*. Édité par Nicholas Denyer. Cambridge : Cambridge University Press, Coll. « Cambridge Greek and Latin Classics », 207 p.

1.1.2. *Gorgias*

- Platon 1959. *Gorgias*. Texte revu et introduction et commentaires par E. R. Dodds. Oxford : Clarendon Press, 406 p.
- 1965. *Œuvres complètes. Tome III, 2^e partie. Gorgias. Ménon*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 369 p.
- 1993 [1987]. *Gorgias*. Présentation et traduction par Monique Canto-Sperber. Paris : Flammarion, Coll. « GF Flammarion », 380 p.
- 2002. *Gorgias*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset, revu par Jean-François Pradeau. Introduction et notes par Jean-François Pradeau. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Classique en poche bilingue », 276 p.
- 2003 [1892]. *Gorgias and Timaeus*. Traduction par B. Jowett. Mineola, New York : Dover Publications, Coll. « Dover Thrift Editions », 249 p.

1.1.3. *Le Politique*

- Platon. 1960. *Le Politique. Œuvres complètes, tome XI, 1^{re} partie*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Troisième édition revue et corrigée. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 86 p.
- 1971 *The Sophist and The Statesman*. Traduction par A. E. Taylor, éditée par Raymond Klibansky et Elizabeth Anscombe. New York : Barnes & Nobles, 343 p.
- 2003 *Le Politique*. Traduction et présentation par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris : Flammarion, Coll. « GF Flammarion », 313 p.

1.1.4. *Philèbe*

- Platon. 1975. *Philebus*. Traduction de J. C. B. Gosling. Oxford : Clarendon Press, 238 p.
- 2002. *Philèbe*. Traduction et présentation par Jean-François Pradeau. Paris : Flammarion, Coll. « GF Flammarion », 340 p.
- 2008. *Protagoras*. Édité par Nicholas Denyer. Cambridge : Cambridge University Press, Coll. « Cambridge Greek and Latin Classics », 207 p.

1.1.5. Autres textes de Platon

- Platon. 1949. *Lettres. Œuvres complètes, Tome XIII, 1^{ère} partie*. Texte établi et traduit par Joseph Souilhé. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », p. 182.
- 1987. *Lettres*. Traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson. Paris : Flammarion, Coll. « GF-Flammarion », 314 p.
- 2002. *La République*. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris : Flammarion, Coll. « GF-Flammarion », 801 p.

1.2. Autres textes anciens

- 1965. *Babrius and Phaedrus Fables*. Édité, traduit et introduit par Ben Edwin Perry. Cambridge : Harvard University Press, Coll. « Loeb Classical Library », 634 p.
- 1975. *Callimachus : Aeta, Iambi, Lyric Poems, Hecale, Minore pic and Elelgiac Poems and Other Fragments ; Musaeus : Hero and Leander*. Callimaque traduit par C. A. Trypanis ; Musée traduit par Cedrid Whitman. Cambridge : Harvard University Press, Coll. « Loeb Classival Library », 421 p.
- 1988. *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée. Édité, traduit et introduit par Léonce Paquet. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, Coll. « Philosophica », 364 p.
- 2001. *Historiens d'Alexandre*. Textes traduits et annotés par Janick Auberger. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection fragments », 518 p.
- Alcée. Sapho. 1960. *Alcée. Sapho*. Texte établi et traduit par Théodore Reinach, avec la collaboration d'Aimé Puech. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 337 p.
- Apollonios de Rhodes. 1974. *Argonautiques*. Texte établi et commenté par Francis Vian, traduit par Émile Delage. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 3 tomes.
- Aristophane. 1958. *Les oiseaux. Lysistrata. Tome III*. Cinquième édition revue et corrigée. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 177 p.
- Arrien. 1952. *L'Inde*. Texte établi et traduit par Pierre Chantraine. Deuxième édition. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 90 p.

- 1995. *Périple du Pont-Euxin*. Texte établi et traduit par Alain Silberman. Paris : Les Belles lettres, « Collection des universités de France », 96 p.
- Catulle. 1974. *Poésie*. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. 9^e tirage revu et corrigé. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 127 p.
- 2004. *Le Roman de Catulle*. Poésie complètes, émendées, traduites, mises en ordre, commentées et romancées par Olivier Sers. Paris : Les Belles lettres, 341 p.
- Cicéron. 1964. *Tusculanes. Tome I (I-II)*. Texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 226 p.
- Diodore de Sicile. 1993. *Bibliothèque historique. Livre I*. Introduction générale par François Chamoux et Pierre Bertrac. Texte établi par Pierre Bertrac et traduit par Yvonne Vernière. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 385 p.
- 1991. *Naissance des dieux et des hommes. Bibliothèque historique livres I et II*. Traduction et notes par Michel Casevitz, préface de Pierre Vidal-Naquet. Paris : Les Belles lettres, Coll. « La roue à livres », 239 p.
- 1997. *Mythologie des Grecs. Bibliothèque Historique. Livre IV*. Traduction par Anahita Bianquis, introduit et annoté par Janick Auberger, préface de Philippe Borgeaud. Paris : Les Belles lettres, Coll. « La roue à livres », 161 p.
- Diogène Laërce. 1999. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traductions sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Paris : Librairie Générale Française, 1398 p.
- Élien. 1971. *On the Characteristics of Animals*. Traduit par A. F. Scholfield. Cambridge : Harvard University Press, Coll. « Loeb Classical Library », 3 volumes.
- Eschyle. 1946. *Théâtre d'Eschyle*. Traduction, avant-propos, notices et notes par Émile Chambry. Paris : Librairie Garnier Frères, Coll. « Classiques Garnier », 538 p.
- 1963. *Les suppliantes. Les Perses. Les sept contre Thèbes. Prométhée enchaîné. Tome I*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 199 p.
- 2008. *Fragments*. Édités et traduits par Alan H. Sommerstein. Cambridge et Londres : Harvard University Press, Coll. « Loeb Classical Library », 363 p.
- Ésope 1960. *Fables*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des Universités de France », 163 p.

- 1995. *Fables*. Traduction, introduction et notes par Daniel Loayaza. Paris : Flammarion, Coll. « GF-Flammarion bilingue », 299 p.
- Euripide. 1959. *Héraclès. Les suppliantes. Ion. Tome III*. Texte établi et traduit par Léon Parmentier et Henri Grégoire. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 247 p.
- 1964. *Théâtre. Tome quatrième*. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes par Henri Berguin et Georges Duclos. Paris : Édition Garnier Frères, 4 tomes.
- Hésiode. 1951. *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 158 p.
- 1999. *La Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier. Le catalogue des femmes (fragments). Autres fragments* suivis de *La dispute d'Homère et d'Hésiode*. Traduction de Philippe Brunet, commentaires de Marie-Christine Leclerc. Paris : Librairie générale française, Coll. « Le livre de poche : classique », 350 p.
- Hérodote. 1956. *Histoire. Livre I. Clio*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. 3^e éditions revue et corrigée. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 359 p.
- 1958. *Histoire. Livre III. Thalie*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. 3^e édition revue et corrigée. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 294 p.
- 1958. *Histoire. Livre IV. Melpomène*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. 3^e édition. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 323 p.
- Hérodote. Thucydide. 1964. *Œuvres complètes. Hérodote : L'Enquête*. Texte présenté, traduit et annoté par André Barguet. *Thucydide : La Guerre du Péloponnèse*. Texte présenté, traduit et annoté par Denis Roussel, introduction par Jacqueline Romilly. Paris : Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1873 p.
- Homère. 1963 [1933]. *L'Odyssée. « Poésie homérique »*. Tome II, chants VIII-XV. Texte établi et traduit par Victor Bérard. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 225 p.
- 1951. *Les hymnes homériques*. Textes établis et traduits sous la direction de Jean Humbert. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 354 p.

- 1955 [1931]. *Odyssee*. Traduction de Victor Bérard ; introduction et notes de Jean Bérard ; préface de Paul Claudel. Paris : Gallimard, Coll. « Folio », 601 p.
- Hygin. 1983. *L'astronomie*. Texte établi et traduit par André Le Bœuffle. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 227 p.
- 1997. *Fables*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 230 p.
- Lucien de Samosate. 1933. *Œuvres complètes*. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris : Librairie Garnier Frère, 3 tomes.
- 2003. *Œuvres. Tome III. Opuscules 21-25*. Texte établi et traduit par Jacques Bompain. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 333 p.
- Nonnos de Panopolis. 1976. *Les Dionysiaques. Tome I, chants I-II*. Texte établi et traduit par Francis Vian. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 199 p.
- Numénius. 1973. *Fragments*. Texte établi et traduit par Édouard Des Places. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 220 p.
- Olympiodore. 1970. *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*. Édité par Gerrit Westerink. Leipzig : Teuner, 313 p.
- 1998. *Commentary on Plato's Gorgias*. Traduit et annoté par Robin Jackson, Kinon Lycos et Harold Tarrant, introduction par Harold Tarrant. Leiden, Boston et Köln : Brill, 349 p.
- Ovide. 1961. *Les Métamorphoses*. Texte établi et traduit du latin par George La Faye. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 3 tomes.
- 1966. *Les Métamorphoses*. Traduction du latin, introduction et notes par Joseph Chamonard. Paris : Garnier-Frère, Coll. « GF-Flammarion », 504 p.
- Pausanias. 1969. *Description of Greece*. Traduction par W. H. S. Jones. Cambridge : Harvard University Press, Coll. « Loeb Classical Library », 4 volumes.
- Phèdre. 2003 [1924] *Fables*. Texte établi et traduit par Alice Brenot. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des université de France », 113 p.
- Pindare. 1958. *Olympiques*. Texte établi et traduit par Aimé Puech. Quatrième édition revue et corrigée. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 157 p.

- 1961 [1952]. *Isthmiques et fragments*. Texte établi et traduit par Aimé Puech. 2^e édition. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 257 p.
- Pline l'Ancien. 1961 [1952]. *Natural history*. Seconde édition. Édités et traduits par H. Rackham. Cambridge et Londres : Harvard University Press, Coll. « Loeb Classical Library », 10 volumes.
- 1972. *Histoire naturelle, livre XXXVII*. Texte établi et traduit par E. de Saint-Denis. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 347 p.
- Plotin. 1927. *Énéade IV*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 235 p.
- 2005. *Traité 27-29. Sur les difficultés relatives à l'âme. Trois livres*. Présentation, traduction et annotations par Luc Brisson. Sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris : Flammarion, Coll. « GF Flammarion », 299 p.
- Stace. 1961. *Staius. Volume II. Thebaid V-XII ; Achilleid*. Traduction de J. H. Mozley. Cambridge : Harvard University Press, Coll. « Loeb Classical Library », 595 p.
- Valérius Flaccus. 2002. *Argonautiques. Tome II. Chants V-VIII*. Texte établi et traduit par Gauthier Liberman. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 2 tomes.
- Xénophon. 1949. *Économique*. Texte établi et traduit par Pierre Chantraine. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection des universités de France », 119 p.

2. Textes modernes

2.1 Sur Platon

- Annas, Julia. 1982. « Plato's Myths of Judgments », *Phronesis*, XVII, pp. 119-143.
- Boys-Stones, G. R. Haubold, J. H. (éditeurs). 2010. *Plato and Hesiod*. Oxford : Oxford University Press, 362 p.
- Bernadette, Seth. 1991. *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*. Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 205 p.
- Brisson, Luc. 1975. « Le mythe de Protagoras. Essai de d'analyse structurale », *Quaderni urbinati di cultura classica*, n° 20, pp. 9-37.

- 1982. *Platon, les mots et les mythes*. Paris : François Maspero, Coll. « Textes à l'appui », 237 p.
- 2000. *Lectures de Platon*. Paris : Vrin, Coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 272 p.
- Brisson, Luc. Pradeau, Jean-François. 2007. *Dictionnaire Platon*. Paris : Ellipse, 165 p.
- Desclos, Marie-Laurence. 2000. *Structure des dialogues de Platon*. Paris : Ellipse, Coll. « Philo », 157 p.
- Fussi, Alessandra. 2001. « The Mythe of the Last Judgement in the *Gorgias* », *The Review of Metaphysics*, vol. 54, n° 3, pp. 529-552.
- Gill, Christopher. 1979. « Plato and Politics : The *Critias* and the *Politicus* », *Phronesis*, vol. XXIV, pp. 148-167.
- Kimball Plochmann, George. Robinson, Franklin E. 1988. *A Friendly Companion to Plato's Gorgias*. Carbondale et Edwardsville : Southern Illinois University Press, 415 p.
- Maguire, Joseph P. 1973. « Protagoras — or Plato ? », *Phronesis*, 18 (2), pp. 103-122.
- 1977. « Protagoras — or Plato ? II. The Protagoras », *Phronesis*, 22, pp. 103-122.
- Mattéi, Jean-François. 2002 [1996]. *Platon et le miroir du mythe*. Paris : Presses universitaires de France, Coll. « Quadrige : essai », 328 p.
- McNeal, Richard A. 1986. « Protagoras the Historian », *History and Theory*, 25, pp. 299-318.
- Moors. Kent F. 1982. *Platonic Myth. An Introductory Study*. Washington : University of America Press, 137 p.
- Morgan. Kathryn A. 2000. *Myth and Philosophy. From the Presocratic to Platon*. Cambridge : Cambridge University Press, 313 p.
- Partenie, Catlin (dir.). 2009. *Plato's Myths*. Cambridge : Cambridge University Press, 255 p.
- Motte, André. 1990. « Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, *Protagoras* 319c-322d) », in Joan, François. Motte, André (dir.). *Mythe et politique. Actes du colloque de Liège 14-16 septembre 1989*. Paris : université de Lièges et les Belles lettres, pp. 219-229.
- Tzitzis, Stamatios. Protopapas, Maria. Melkevik, Bjarne (dir.). 2009. *Mythe et justice dans la pensée grecque*. Presses de l'université Laval, Coll. « Inter-sophia », 350 p.

2.2. Sur la mythologie et sur Prométhée

- Blumenberg, Hans. 1985 [1979]. *Work on Myth*. Traduction et introduction de Robert M. Wallace. Cambridge et Londres : MIT Press, 685 p.
- 2005 [2001]. *La raison du mythe*. Traduction de Stéphane Dirschauer. Paris : Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie », 154 p.
- Charachidzé, Georges. 1986. *Prométhée ou le Caucase. Essai de mythologie contrastive*. Préface de Georges Dumézil. Paris : Flammarion, Coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 357 p.
- Chuvin, Pierre. 1998 [1992]. *La mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*. Paris : Fayard / Flammarion, Coll. « Champs », 409 p.
- Desautels, Jacques. 1988. *Dieux et mythes de la Grèce ancienne*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 648 p.
- Detienne, Marcel. Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris : Flammarion, Coll. « Champs », 316 p.
- Duchemin, Jacqueline. 1974. *Prométhée : Histoire du Mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*. Textes réunis par Bernard Deforge. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Vérité des mythes », 218 p.
- 1995. *Mythes grecs et sources orientales*. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Vérité des mythes », 345 p.
- Gantz, Timothy. 1996. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Vol. I. Baltimore : The John Hopkins University Press, 466 p.
- Guirand, Félix. 1963. *Greek Mythology*. Traduction de D. Ames. Londres : Paul Hamlyn Limited. 153 p.
- Lissarrague, François. 1999. *Vases grecs: les Athéniens et leurs images*. Paris : Hazan, 237 p.
- Mauduit, Christine. 2006. *La sauvagerie dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection d'études anciennes », 381 p.
- Mossé, Claude. 1991. *Les mythes grecs*. Paris : Fernand Nathan, 259 p.
- Séchan, Louis. 1951. *Le mythe de Prométhée*. Paris : Presses universitaires de France, Coll. « Mythe et religion », 132 p.
- Ramin, J. 1979. *Mythologie et géographie*. Paris : Les Belles lettres, Coll. « Collection d'études mythologiques », 141 p.

- Triomphe, Robert. 1992. *Prométhée et Dionysos ou La Grèce à la lueur des torches*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 310 p.
- Trousseau, Raymond. 1964. *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*. Genève : Librairie Droz, 2 tomes.
- Vernant, Jean-Pierre. 1965. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris : François Maspero, Coll. « Petite collection Maspero », 2 volumes.
- 2006 [2005]. *Pandora, la première femme*. Paris : Bayard, Coll. « BnF », 86 p.

2.3. Autres textes

- Brisson, Luc. 2005 [1996]. *Introduction à la philosophie du mythe 1. Sauver les mythes*. Paris : Librairie philosophie J. Vrin, Coll. « Essais d'art et de philosophie », 256 p.
- Cassirer, Ernst. 1973 [1953] *Langage et mythe. À propos des noms des dieux*. Traduit de l'allemand par Ole Hansen-Love. Paris : éditions de Minuits, Coll. « Le sens commun », 124 p.
- Chantraine, Pierre. *et al.* 1977. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris : Éditions Klincksieck, 1308 p.
- Detienne, Marcel. 1994 [1967]. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Préface de Pierre Vidal-Naquet. Paris : La Découverte, Coll. « Pocket Agora : les classiques », 205 p.
- Gantz, Timothy. 1996. *Early Greek Myth ; A Guide to Literary and Artistic Sources. Vol. 1*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 466 p.
- Graves, Robert. 1996 [1955]. *The Greek Myths*. Introduction par Kenneth McLeish, illustrations par Grahame Baker. Londres : The Folio Society, 2 tomes.
- Howatson, M. C. (dir.). 1993. *Dictionnaire de l'Antiquité. Mythologie, littérature, civilisation. (Université d'Oxford)*. Paris : Robert Laffont, Coll. « Bouquins », 1066 p.
- Perelman, Chaïm. Olbrechts-Tyteka, Lucie. 2008 [197]. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Préface de Michel Meyer. 6^e édition. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, Coll. « UB Lire Fondamentaux », 740 p.