

ZEUS, HÉRA ET HÉPHAÏSTOS
(*République*, II, 378d3-5)
Les versions contradictoires du mythe
au service de la critique platonicienne *

Résumé. — Dans la *République*, II, 378d3-5, Platon rappelle sommairement un récit mythique portant sur des affrontements de Zeus, Héra et Héphestos et lié à l'infirmité de ce dernier. Ce passage présente une fusion discrète de deux versions contradictoires du mythe. J'interprète cette incohérence comme un procédé délibéré par lequel l'auteur suggère l'aspect aléatoire de la tradition mythologique des Grecs qu'il cherche à discréditer. La créativité littéraire du philosophe contribue ainsi à sa critique du mythe et de la poésie.

Abstract. — In *Republic*, II, 378d3-5, Plato summarily recalls a mythical account of confrontations between Zeus, Hera and Hephaestus in relation to the last's infirmity. The passage contains an inconspicuous fusion of two contradictory versions of the myth. I interpret this inconsistency as a deliberate strategy by the author to highlight the arbitrary nature of the Greek mythological tradition which he seeks to discredit. The philosopher's literary creativity thus underpins his critique of myth and poetry.

La critique – relative et nuancée¹ – de Platon à l'encontre des mythes courants et de la poésie mimétique est bien connue et a fait l'objet de nombreuses publications². Par ailleurs, les « mythes » platoniciens qui

* Je tiens à remercier mes collègues Herman Seldeslachts (UCLouvain et UNamur) et Toon Van Hal (KU Leuven) pour leur relecture et leurs suggestions judicieuses.

1. Malgré les attaques virulentes de Platon contre les poètes et leurs mythes néfastes, il ne faut en effet pas oublier que Platon reconnaît certaines qualités aux mythes « courants », c'est-à-dire aux mythes de la tradition. Ainsi, Socrate défend le mythe de l'enlèvement d'Oreithyia par Borée dans le *Phèdre* (229c-230a) et s'oppose à sa rationalisation, parce que le mythe véhicule des concepts permettant à l'homme de comprendre son existence ; voir E. LORKOVIC (2014). Pareillement, la poésie n'est pas définitivement proscrite de la cité idéale : le philosophe n'exclut pas l'admission de la tragédie moyennant sa reconversion, comme le montre G. W. BAKEWELL (2017) à l'aide des citations d'Eschyle dans la *République*.

2. Il serait vain de prétendre à donner ne fût-ce qu'une sélection représentative des publications sur le sujet. Pour une entrée dans la matière, on peut lire (et obtenir des orientations bibliographiques dans) A. AVGOUSTI (2012) et consulter quelques passages majeurs de Platon dans l'édition et le commentaire de P. MURRAY (1996). La

ouvrent un accès à une vérité profonde par le biais d'un récit qui, tout en étant forgé par le philosophe, se veut complémentaire et non pas opposé à l'argumentation rationnelle³ ont également retenu l'attention des chercheurs⁴, même si l'interprétation de chaque récit fictif de Platon pose souvent problème et que de nouvelles lectures continuent à être proposées⁵. Voilà deux aspects du rapport complexe de Platon au mythe et à la mythologie, auxquels il convient d'ajouter moult précisions et réserves⁶. Dans la présente modeste contribution, je propose d'interpréter un exemple de la créativité discrète avec laquelle Platon présente un mythe « traditionnel » pour le discréditer. Le sujet relève donc plutôt de la thématique générale de la critique de la poésie chez Platon, qui, paradoxalement, s'y profile en même temps comme un *μυθοποιός* habile créant une trame narrative jusque-là inconnue.

C'est dans la seconde moitié du livre II de la *République* que Platon entame son examen scrupuleux de l'apport de la poésie à la cité et, par conséquent, des conditions auxquelles les poèmes doivent répondre pour avoir – littéralement – droit de cité. La discussion entre Adimante et Socrate amènera ce dernier à proposer, pour ne pas dire imposer, deux *τύποι* qui clôtureront le livre II : il s'agit de définir les modèles ou les critères que les poètes devront suivre lorsqu'ils représentent les dieux (379a5-6 : οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν;). Avant cette formalisation du débat, Socrate évoque une série de récits fâcheux qui illustrent la représentation inacceptable des dieux et de leurs vices dans la tradition grecque, fortement influencée par Homère et les autres poètes (377d-378e). Il cite ainsi l'exemple tout à fait représentatif du couple divin Zeus - Héra et de leur fils Héphaïstos :

critique des mythes traditionnels n'est pas limitée à l'*Ion* et la *République* ; voir l'article de D. S. WERNER (2012) à propos de l'*Euthyphron*.

3. Voir, par exemple, le conte que le Socrate de Platon invente au livre III de la *République* pour sanctionner religieusement son système des trois classes et l'harmonie dans la cité, et l'analyse de ce passage par L. BRISSON (2007), qui met en avant la complémentarité entre récit mythique et discours rationnel.

4. Parmi la vaste bibliographie, citons quelques titres des deux dernières décennies : C. PARTENIE (éd.) (2009), C. COLLOBERT, P. DESTREE et F. J. GONZALEZ (éd.) (2012), M. DIXSAUT (2013) et H. HAARMANN (2015), dont le chapitre consacré à Platon et intitulé « Myth into Philosophy. Plato as Mythologist », p. 209-234.

5. Voici deux exemples relativement récents : le mythe de l'attelage ailé (*Phèdre*, 246a-254e), qui a fait couler beaucoup d'encre, a récemment été réinterprété par rapport à la psychologie – au sens étymologique – de Platon par P. CARELLI (2015). Un autre grand récit du corpus platonicien, le mythe de Prométhée dans le *Protagoras* (320d-322d), est soumis par S. YONA (2014-2015) à une relecture centrée sur la figure d'Hermès.

6. Ainsi, le mythe peut avoir une fonction moins noble comme outil stratégique d'un personnage de dialogue qui se sent démuni vis-à-vis de son interlocuteur ; voir R. WEISS (2005-2006).

Ἡρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ ὑέος καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἀνευ ὑπονοιῶν (378d3-7)⁷.

Tel est le texte imprimé par tous les éditeurs de la *République*, alors que la tradition manuscrite et indirecte (Stobée, Photios et la Souda) donne *υἱέος*, à l'exception d'un manuscrit d'Eusèbe qui lit *Διός*⁸. Si *Διός* est à juste titre rejeté par les éditeurs, personne ne semble avoir essayé de justifier le maintien du texte transmis (quitte à préférer la forme *υέος* à *υἱέος*)⁹. Dans la suite de cet article, j'argumenterai à partir de la leçon retenue (*υέος* ou, le cas échéant, *υἱέος*) pour mettre en évidence une stratégie de Platon dans le cadre de sa critique du mythe.

Les mots Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμυνεῖν sont une référence claire à un épisode célèbre de l'*Illiade* (I, 590-594), dans lequel Héphestos rappelle à Héra que Zeus l'avait jadis lancé en bas de l'Olympe afin de le punir pour l'aide apportée par Héphestos à sa mère : Héra avait été suspendue à l'Olympe par son mari avec une enclume à chacun de ses pieds (*Illiade*, XV, 18-24 et Ps.-Apollodore, *Bibliothèque*, II, 7, 1). La chute d'Héphestos fut alors la cause de son infirmité (Ps.-Apollodore, *Bibliothèque*, I, 3, 5). Selon une autre version, Héphestos serait boiteux de naissance (*Odyssee*, VIII, 311-312) et ce serait alors sa mère qui, honteuse, l'aurait précipité du haut de l'Olympe (*Illiade*, XVIII, 394-405). Pour se venger, le dieu humilié envoya à sa mère un trône d'or dans lequel des chaînes l'attachèrent dès qu'elle s'y fut installée (Alcée, fr. 349 LP)¹⁰. Il est aisé de reconnaître dans Ἡρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ υέος un écho à cette

7. « Mais de raconter qu'Héra a été chargée de chaînes par son fils, qu'Héphestos a été précipité par son père pour avoir voulu défendre sa mère contre les coups de son époux, et que les dieux se sont livrés tous les combats imaginés par Homère, voilà ce que nous n'admettrons pas dans notre république, qu'il y ait ou non allégorie dans ces fictions » (trad. É. CHAMBRY [1947], p. 82).

8. Ici je résume la transmission du texte assez schématiquement d'après les appareils critiques des éditions courantes. On pourrait ajouter que *υἱέος* se trouve dans l'édition de K. F. HERMANN (1922), p. 60. En ce qui concerne la variante la plus importante, il faut préciser qu'Eusèbe cite le texte de Platon à deux reprises dans sa *Préparation évangélique* et que la leçon *Διός*, que les éditeurs attribuent à Eusèbe, ne figure que dans un seul manuscrit (A) du premier des deux passages (*Préparation évangélique*, II, 7) ; les autres manuscrits d'Eusèbe lisent dans II, 7 *υἱέος*, qui est la leçon unanime dans XIII, 3 ; voir l'apparat critique de S. R. SLINGS (2003), p. 76.

9. J. ADAM (1965), p. 114, affirme seulement que « *Διός* is a false reading derived from a mistaken reference to II. XV 18 ff. », sans expliquer en quoi cette référence serait erronée : pourquoi exclure *a priori* que Platon ait pu écrire *Διός* et alluder ainsi à la peine infligée par Zeus à Héra selon le passage du 15^e chant de l'*Illiade* ?

10. Ce récit nous est accessible notamment dans des sources plus tardives, comme Pausanias, I, 20, 3.

version. Cela implique que Platon renvoie dans cette phrase à deux versions contradictoires du mythe étiologique de l'infirmité d'Héphaïstos : le dieu serait invalide depuis sa naissance d'après le groupe nominal Ἥρας δὲ δεσμῶν ὑπὸ ὕεος, qui résume la vengeance du fils, mais en même temps son handicap serait survenu ultérieurement comme conséquence de Ἥραϊστοῦ ῥίψεις ὑπὸ πατρός.

Ces deux versions ne peuvent être admises rationnellement comme étant toutes les deux valables. C'est ici que la leçon Διός d'Eusèbe devient intéressante. En effet, il peut paraître tentant de résoudre le problème de l'illogisme dans le texte de Platon par un recours à cette variante : Ἥρας δὲ δεσμῶν ὑπὸ Διός au début de la phrase est le prélude à l'intervention d'Héphaïstos en faveur de sa mère (μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἄμυνεῖν) et à la sanction punitive de Zeus (Ἥραϊστοῦ ῥίψεις ὑπὸ πατρός). Le texte de Platon relierait de façon irréprochable les deux passages d'Homère cités ci-dessus (*Iliade*, I, 590-594 et XV, 18-24).

Je propose néanmoins de maintenir le texte reçu¹¹, parce qu'il donne un sens plus riche au passage platonicien, et ce malgré son caractère incohérent ou plutôt en raison de celui-ci. En effet, Platon peut avoir introduit délibérément cette contradiction : rapporter deux versions incompatibles du même mythe revient à suggérer l'aspect aléatoire non seulement des récits relatifs à Héphaïstos, Héra ou Zeus, mais de toute la tradition mythologique des Grecs. C'est bien une attaque massive à l'encontre de cette tradition, véhiculée par la poésie, que le philosophe mène aux livres II et III de la *République*, en réponse à la question posée au début de cette longue discussion : τίς οὖν ἡ παιδεία; (376e3). Si Socrate veut faire croire à son interlocuteur que la tradition fournit le point de départ idéal pour trouver la meilleure éducation possible pour les futurs gardiens (ἢ χαλεπὸν εὐρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἡρμημένης; [376e3-4]), ce n'est que de l'ironie, comme la suite va montrer à travers le démantèlement quasi complet du modèle mythologique traditionnel. Un moyen pour arriver à cette fin – parallèlement à l'argumentation logique qui caractérise le dialogue – est de mettre en avant l'existence de variantes parfois contradictoires des mythes, car ce sont précisément ces inconséquences qui ont contribué à la

11. Un argument contextuel pour cette leçon, si besoin est de la défendre, réside dans la suite ὕεος - πατρός - μητρὶ (et non pas Διός - πατρός - μητρὶ), qui fait écho à l'importance des liens familiaux dans les lignes précédentes (l'histoire d'Ouranos, Kronos et Zeus [377e8-378a2, avec ὕεος au 378a2], les rapports conflictuels entre un fils et son père [378b1-5, avec πατέρα au 378b3], les inimitiés entre des dieux et leurs proches [378c5-6, avec πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν au 378c6] et enfin l'éducation morale que les petits enfants peuvent recevoir auprès des personnes âgées, sans doute dans le cadre familial [378c9-d1, avec παιδία, γέρονσι et γράουσιν]).

prise de conscience chez les Grecs de l'imposture des poètes¹². Il est intéressant de noter par ailleurs que le mot δεσμός, que Platon utilise dans la version selon laquelle Hép̄haïstos attache sa mère au trône (Ἥρας δὲ δεσμοῦς ὑπὸ ὑέος), pourrait être une allusion à la présence de ce mot chez Homère dans le passage qui met précisément en scène la violence commise cette fois-ci par Zeus à l'égard de Héra (*Iliade*, XV, 19-20 : περι χειρῶν δὲ δεσμὸν ἦλα / χρύσεον ἄρρηκτον) : cette réminiscence homérique potentielle – voire assez probable vu le fait que l'extrait du chant XV est l'une des sources pour le mythe repris dans la *République* – renforce la formation d'un amalgame entre les deux versions concurrentes.

Le texte qui fait l'objet de cette analyse fait partie d'un passage dans lequel Platon incrimine ouvertement les récits poétiques pour leur influence néfaste sur les (jeunes) lecteurs, qui risquent de prendre les dieux vicieux pour modèle (377e-378e). L'auteur y présente tantôt des exemples concrets tirés notamment d'Homère et d'Hésiode, tantôt des situations plus générales (comme au 378b8-9 : ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσιν τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται) et n'a de cesse de répéter la valeur pédagogique plus que douteuse de ces récits. À côté de ces mises en garde explicites, Platon semble ici mettre en œuvre une stratégie plus implicite, qui consiste à déprécier le mythe par la force suggestive d'une référence intentionnellement embrouillée au mythe de l'infirmité d'Hép̄haïstos. Il réprouve ainsi ledit mythe à la fois explicitement, pour le danger moral qu'il représente pour la cité, et implicitement, pour son caractère intrinsèquement erroné, puisqu'il est transmis dans des versions divergentes, voire opposées.

Que cette double critique ait valeur de loi aux yeux de Platon apparaît à travers l'usage du pluriel généralisateur δεσμούς et ῥίψεις. S'il est possible de lire dans la forme plurielle δεσμούς une allusion aux chaînes utilisées par Hép̄haïstos pour lier sa mère au trône¹³, telle ne saurait être la valeur du plu-

12. Cette idée trouve son expression proverbiale chez Solon (fr. 29 West) : πολλὰ ψεύδονται αἰοιοί.

13. L'usage de ὑπὸ avec le génitif ὑέος et le parallélisme avec le complément d'agent ὑπὸ πατρός montre que δεσμός s'apparente ici à un nom d'action. Le parallélisme s'étend d'ailleurs à la structure d'ensemble des deux groupes nominaux Ἥρας δὲ δεσμοῦς ὑπὸ ὑέος et Ἥφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός (complément du nom au génitif + le nom au centre + complément d'agent) ; le complément au génitif est un nom propre dans les deux cas et le complément d'agent est constitué d'un nom de parenté. On remarque par ailleurs que les deux groupes nominaux sont isosyllabiques (à condition d'ajouter dans le calcul la particule coordinative καὶ au second groupe ou de soustraire la particule de liaison δὲ au premier groupe). Tous ces éléments formels révèlent que Platon a conçu δεσμός pratiquement comme un nom d'action à l'instar du plus rare δέσις ; il s'agit d'un usage assez peu attesté de ce nom qui indique généralement un objet qui sert à lier (voir Hérodote, III, 145, 2 pour un usage quelque peu similaire de δεσμός).

riel du nom d'action ῥῆσις ('le fait de lancer ou d'être lancé'). Héphaïstos a été jeté du haut de l'Olympe une seule fois par son père ... Le pluriel semble donc bien indiquer un type de récits et viser par extrapolation tous les récits propagés dans la poésie grecque qui – à l'instar des histoires portant sur Héphaïstos, Héra et Zeus – sont pernicieux et manifestement faux (car contradictoires)¹⁴.

Dans ce passage, Platon procède donc à une fusion habile de deux versions contradictoires du mythe dans le but précis de disqualifier la mythologie lorsqu'elle prétend au statut de parole véridique. Cette stratégie circospecte affermit la critique ouverte qui marque ces pages de la *République*. Elle nous fait voir l'unité de son auteur dans sa double nomenclature de philosophe et littéraire. Loin de fournir un résumé du mythe, Platon recrée les récits traditionnels à la façon des poètes qu'il bannit de sa cité. En même temps, il triomphe des poètes condamnés en les battant sur leur propre terrain, celui de l'invention et de la créativité. Une telle stratégie d'argumentation implicite n'est certainement pas un cas isolé et mériterait une étude systématique dans le corpus platonicien¹⁵.

Koen VANHAEGENDOREN

Langues et Littératures Classiques

Département des Sciences de l'Antiquité

Université de Liège - Faculté de Philosophie et Lettres

Place du 20-Août, 7 - Bât. A1

4000 Liège (Belgique)

koen.vanhaegendoren@uliege.be

14. On pourrait traduire ce pluriel par 'des récits sur' ou 'des récits tels que celui portant sur'.

15. Limitons-nous à deux exemples, dont l'un se trouve dans la discussion qui suit directement le contexte du passage étudié dans cet article, alors que le second est tiré d'un autre dialogue. Après avoir élaboré un premier critère de composition de textes au sujet des dieux, Socrate passe en revue quelques vers qui ne respectent pas le principe selon lequel Dieu n'est la source que du bien. Ainsi, la première des quatre citations épiques au 379d reprend les vers 527-528 du chant XXIV de l'*Illiade*, non sans des modifications significatives (notamment κηρῶν au lieu de δῶρον et l'ordre de mots ἐσθλῶν - δειλῶν au lieu de κακῶν - ἐάων). Il semble que Platon cherche d'abord à noircir l'image du poète à travers l'insertion d'un mot aux connotations plus négatives pour ensuite suggérer sa propre vision de l'origine du bien et du mal par le biais d'un changement de place des mots désignant ces réalités. Par un procédé un peu différent, l'auteur critique la technique rhétorique du sophiste Gorgias dans le dialogue qui porte son nom en recourant à un moyen oblique, à savoir la parodie du rhéteur par son antagoniste Socrate, qui use abondamment du polyptote, une figure associée essentiellement à la technique de Gorgias ; voir B. LEVETT (2005).

Références bibliographiques

- James ADAM (1965) : *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices. Second edition with an introduction by D. A. REES, vol. I. Books I-V, Cambridge, University Press (1902¹).
- Andreas AVGOUSTI (2012) : « By Uniting It Stands: Poetry and Myth in Plato's *Republic* », *Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought* 29, p. 21-41.
- Geoffrey W. BAKEWELL (2017) : « The Voice of Aeschylus in Plato's *Republic* », dans Niall W. SLATER (éd.), *Voice and Voices in Antiquity* (Mnemosyne, Suppl. 396 ; Orality and Literacy in the Ancient World, 11), Leiden, Brill, p. 260-276.
- Luc BRISSON (2007) : « Analysis and Interpretation of Plato's *Republic* III 414b8-415d6 », *Méthexis* 20, p. 51-61.
- Paul CARELLI (2015) : « Psychic Representation in Plato's *Phaedrus* », *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 48, p. 76-98.
- Émile CHAMBRY (1947) : *Platon, Œuvres complètes*, tome VI. *La République, livres I-III*, texte établi et traduit par Émile CHAMBRY avec introduction d'Auguste DIÈS (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles Lettres.
- Catherine COLLOBERT, Pierre DESTRÉE et Francisco J. GONZALEZ (éd.) (2012) : *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (Mnemosyne, Suppl. 337), Leiden, Brill.
- Monique DIXSAUT (2013) : « Donner à voir : fonction et signification des mythes platoniciens », dans Evangelos A. MOUTSOPOULOS, Maria PROTOPAPAS-MARNELI et Christina SINOU (éd.), *Plato, Poet and Philosopher. In Memory of Ioannis N. Theodoracopoulos, Proceedings of the 3rd International Conference of Philosophy, Magoula, Sparta, 26-29 May 2011*, Athènes, Academy of Athens, Research Center for Greek Philosophy, p. 119-134.
- Harald HAARMANN (2015) : *Myth as Source of Knowledge in Early Western Thought. The Quest for Historiography, Science and Philosophy in Greek Antiquity*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Karl Friedrich HERMANN (1922) : *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, vol. IV), Leipzig - Berlin, Teubner (1851¹).
- Brad LEVETT (2005) : « Platonic Parody in the "Gorgias" », *Phoenix* 59, p. 210-227.
- Edvard LORKOVIC (2014) : « Losing the Monstrous and the Multiform: The Lessons of Myth in Plato's *Phaedrus* », *Philosophy and Literature* 38, p. 462-478.
- Penelope MURRAY (1996) : *Plato on Poetry: Ion; Republic 376e-398b9; Republic 595-608b10* (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge, University Press.
- Catalin PARTENIE (éd.) (2009) : *Plato's Myths*, Cambridge - New York, Cambridge University Press.

- S. R. SLINGS (2003) : *Platonis Rempublicam* recognovit brevis adnotatione critica instruit S. R. SLINGS (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford, University Press.
- Roslyn WEISS (2005-2006) : « The Strategic Use of Myth in the *Protagoras* and *Meno* », *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 33, p. 133-152.
- Daniel S. WERNER (2012) : « Myth and the Structure of Plato's *Euthyphro* », *International Philosophical Quarterly* 52, p. 41-62.
- Sergio YONA (2014-2015) : « What About Hermes? A Reconsideration of the Myth of Prometheus in Plato's *Protagoras* », *Classical World* 108, p. 359-383.