Marc Richir – « Platon, le « mythe » du *Politique* et la question de la tyrannie », *Poliphile n°3/4* : Multiplicité et infinis - Aldines - Paris – juil. 96 - pp. 15-19.

Mis en ligne sur le site www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

Marc Richir (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

96/119

PLATON, LE « MYTHE » DU POLITIQUE ET LA QUESTION DE LA TYRANNIE

par Marc Richir

PLATON REPREND, du corpus mythico-mythologique, et de la systématisation mythologique, trois éléments (*Politique* 268 e - 269 b) : l'inversion, par Zeus, du cours des astres (événement cosmologique) pour marquer sa désapprobation du choix de Thyeste au détriment d'Atrée (cycle de l'Argolide) ; l'âge d'or et le règne de Cronos comme règne originel d'abondance et de paix ; le mythe d'autochtonie en vertu duquel les hommes venaient originellement au jour comme fils de la terre *(Gegeneis)* sans s'engendrer mutuellement. Et selon l'Étranger, la multiplicité des récits vient de ce que cet état originel unique s'est oublié et a éclaté en se disséminant (269 b). Si nous voulons comprendre la nature de la royauté, c'est donc de cet état en tant que tel qu'il faut partir — état originel dont nous savons qu'il condense le champ mythique, le déforme de façon cohérente en le recodant comme cohabitation des hommes, des héros et des dieux, et donc, très profondément, l'éclipse. Mais il n'y a aucune raison pour que cet état originel soit affecté de changement. Pour l'y introduire, Platon va donc avoir recours à l'événement cosmologique de l'inversion du cours des astres, mais désancré de toute intrigue mythico-mythologique. Néanmoins, ce qui est proprement mythologique dans la conception qui va être exposée, c'est la mise en scène de cet événement, en réalité catastrophique, comme s'étant déjà passé, et comme devant encore se passer.

La construction cosmologique est cyclique et typiquement platonicienne (269 c-270 a). Tantôt la divinité guide l'ensemble de la marche du monde dans sa révolution circulaire, tantôt elle l'abandonne à elle-même une fois que le monde a tourné, à sa mesure, suffisamment de fois. Dans ce second cas, le monde recommence à tourner, de son propre mouvement, dans le sens opposé, et ce, en tant qu'il est vivant, et qu'il a reçu l'intelligence circulaire de la divinité. Mais cette marche rétrograde, qui existe dans le monde à titre de tendance propre, vient seulement de ce qu'il y a une sorte de dégradation en perfection (= identité immuable à soi-même) dans le passage de la divinité au monde, celui-ci étant lui-même un corps. Le changement vient donc par le corps. S'imprimer soi-même perpétuellement à soi-même une rotation immuable, cela n'est possible, nous le savons par d'autres textes, que pour la *psyché* de celui (le dieu) qui mène le mouvement de tout le reste. L'effet de rétrogradation ne peut donc venir ni de la divinité elle-même, ni d'une seconde divinité qui contrarierait la première. Dès lors, le monde vit tantôt d'une immortalité restaurée par l'intervention divine qui rétablit la rotation régulière, tantôt, quand il en est abandonné, de son impulsion propre, qui le fait marcher en sens inverse. Tel est donc l'événement cosmologique qui a proprement une signification mythologique : c'est l'abandon périodique, qui a déjà eu lieu au passé transcendantal, et qui doit encore avoir lieu au futur transcendantal, de la « machine » (ou du « corps ») du monde par la

divinité, et qui, encore, aux dires de l'Étranger (270 b), est le principe de tout ce qui s'est trouvé disséminé dans les récits mythico-mythologiques. Nous savons, en effet, combien ces derniers s'enchaînent au gré de répétitions d'épisodes chaque fois manqués de fondation, et combien les reprises des récits sont mythologiquement marquées par l'intervention divine. Il s'agit bien, ici, d'une réduction *schématique*, la réduction généalogique n'ayant plus de sens dans le champ philosophique.

Il en résulte que la direction du mouvement du monde change alternativement de sens, et que c'est là l'événement le plus important pour tout ce qui se passe dans le monde. La rétrogradation, jusqu'au moment où a lieu le changement de sens du mouvement du monde, signifie la chute dans une catastrophe (270 c-d). De manière très cohérente, en effet, Platon associe cette inversion du sens de la marche cosmique à une inversion du sens du temps : au lieu du vieillissement des vivants, on assiste à leur rajeunissement, jusqu'à leur anéantissement final, avant leur naissance. Quant à ceux qui venaient de mourir, leur cadavre dut disparaître, sur un bref laps de temps, complètement, sans laisser de trace visible. Dès lors entre en scène une période d'effacement des effets cumulatifs du temps, d'effacement complet de la mémoire. Tout ce qui est dans le monde, donc, s'anéantit (270 d-e).

Comment se produit alors la régénération ? Laissant de côté la question des animaux qui naissent par génération mutuelle, l'Étranger reprend, pour les hommes, le mythe d'autochtonie : ils (re)naissent de la terre, de là où les corps des morts s'étaient anéantis, et c'est, dans cette nouvelle version mythologique, l'origine des récits d'autochtonie présents dans les « légendes » de fondation (et seulement remis en jeu par Hésiode, quoique implicitement, à propos de la race de bronze). Mais cela se produit « à l'exception de tous ceux d'entre ces hommes que la divinité aura conduits vers une autre destinée » (271 a-c) — sans doute, précisément, ceux qui auront pour destin d'être investis comme fondateurs, c'est-à-dire comme rois.

Mais nous n'en sommes pas encore là. Nous en sommes au point où, dans le recommencement du monde, par l'assistance que prête la divinité à son bon mouvement, s'établissent l'âge d'or et le règne de Cronos, règne pour nous déjà passé parce que, dans notre monde à nouveau abandonné, la rétrogradation a déjà commencé (271 c-d). État originel, de proximité, non seulement des hommes, mais encore des animaux et du monde de la divinité. Des *daimones* (271 d) ou des dieux avaient distingué les animaux, pas du tout sauvages, les uns des autres, et leur servaient de pasteurs, les guidant en troupeaux pacifiques les uns à l'égard des autres. Quant aux hommes, c'était la Divinité en personne qui était leur pasteur, de même qu'aujourd'hui ce sont les meilleurs des hommes qui sont pasteurs des autres espèces animales. Or ce pastorat n'était pas une royauté et l'état de ces premiers hommes sortis de la terre n'était *pas politique*: vivant dans l'oubli total de la période précédente, ils jouissaient sans travailler (sans agriculture) des produits végétaux de la terre, nus et dormant à la belle étoile. Enfin, la sexualité n'existant pas, ils n'avaient ni femmes ni enfants (271 d-272 a). Pas de problème, donc, d'héritage et de généalogie. Et l'Étranger-Platon évoque le temps de Zeus, en rupture, comme chez Hésiode, avec l'âge d'or, mais il ajoute que c'est le commencement du temps de la vie présente bien inférieur à celui-là, soit que les hommes s'y fussent consacrés à la philosophie, soit qu'ils se fussent raconté des histoires du genre mythologique ou de celles qu'on raconte aujourd'hui à leur sujet (272 b-d). Les humains y étaient en tout cas encore dans un état de paix opulente où les générations se succèdent sans histoire (272 d-e). Nostalgie, à nouveau, d'une société sans État, et d'un univers mythique, recodé ici en âge d'or *apolitique* ou *prépolitique* (sans pouvoir coercitif) où le dieu (Cronos) n'était

pas un roi «jaloux» de son pouvoir et de ses prérogatives, mais un pasteur, dans la proximité bienveillante avec les hommes, aidé de ses *daimones* comme de ses assistants.

Satisfait (naïvement?) de ce cours des choses, le dieu abandonne le cours du monde, qui amorce, par lui-même, sa rétrogradation. Il en résulte tout d'abord un *retrait général* des dieux qui abandonnent les parties respectives du monde qu'ils avaient à surveiller (272 e). Laissé à lui-même, le monde court à la catastrophe, qui se produit précisément là où l'élan donné par la divinité s'achève alors que l'élan contraire commence à prendre le dessus: il se produit «un énorme ébranlement, dont la conséquence est, encore une fois, une nouvelle destruction d'animaux de toute espèce» (273 a). C'est ici que Platon se trouve (bien entendu: en le sachant, la mise en scène est ironique, destinée à montrer l'impasse de ce type de pensée) confronté à la difficulté majeure de la pensée mythologique: *comment éviter que tout ne recommence comme avant, dans une répétition sempiternelle?* Manifestement, il faut coder ici un intervalle qui déplace, ne fût-ce que d'un cran, le cours du récit, et qui le fasse aller en spirale au lieu de le faire recommencer en cercle. Et la seule possibilité, ici, est de penser, comme Platon, que suite à cet ébranlement, le monde lui-même *garde la mémoire* de l'épisode précédent, ou plutôt qu'il *la rétablisse*, et que, de là, il prenne *sur lui*, passée la catastrophe, de «veiller et de commander aux choses qu'il renferme aussi bien qu'à lui-même (273 a). Si bien que, d'abord aveuglé par les puissances désordonnées et aveugles de son corps, qui constitue «son antique et primitive nature», il rétablisse quelque chose de l'état où il était guidé par la divinité, comme si, cette fois, il tendait lui-même à freiner la rétrogradation, à rétrograder dans la rétrogradation — même si tout cela n'est pas très «logique». La mémoire opère donc en lui comme mouvement inverse *dans* le mouvement inverse, parce qu'elle est mémoire du dieu qui le gouverne. Au départ donc, une fois la catastrophe passée, le monde a élevé *en lui-même* les animaux avec le concours du dieu (encore, pour ainsi dire, fraîchement en mémoire) et les biens qu'il a engendrés l'emportaient sur les maux. Cependant, la mémoire s'altère, l'oubli gagne, en même temps que l'état chaotique que sa mémoire, précisément, lui avait permis de surmonter. La dégradation, alors, mais par cette nouvelle *médiation*, recommence, et le monde en vient à risquer de se «ruiner lui-même», de «sombrer dans la mer infinie de la dissimilitude», jusqu'à ce que, au bord de la ruine, la divinité reprenne le gouvernail, et rétablisse le bon cours du monde (273 c-e).

Qu'est-ce que cette médiation nouvelle induit pour les êtres qui vivent *dans* le monde? Allons-nous nous rapprocher de la fondation de la royauté? Nous allons nous rapprocher, en tout cas, de ce que la mythologie a codé comme commencement: dans l'éloignement par rapport au dieu et aux dieux, c'est désormais le monde qui, pour un temps, va pourvoir à la génération des animaux et des hommes, à l'imitation (et avec la mémoire) de ce qu'il a été avant d'être laissé à lui-même (273 e-274 a). Les hommes sont privés du dieu comme pasteur; les animaux, privés de la même manière, reviennent à l'état sauvage et, non seulement deviennent mutuellement hostiles, mais encore hostiles aux hommes, devenus démunis, dépourvus de moyens et sans industrie — ignorant jusqu'à la possibilité de pourvoir à leur alimentation (274 b-c). C'est en ce point, selon l'Étranger-Platon, que trouve son origine ce dont il est question dans les récits mythico-mythologiques: les dieux n'ont pas laissé les hommes sans aucune assistance, mais les ont fait bénéficier de bienfaits, en y joignant les enseignements et l'apprentissage exigés par leurs dons: le feu, don de Prométhée, les arts, don d'Héphaïstos et de sa collaboratrice Athéna, les semences pour la culture, don de Déméter pour le blé et de Dionysos pour la vigne, etc. Mais à chaque fois, il était nécessaire que, *dans la distance établie par rapport aux dieux*, les hommes pourvoient par eux-mêmes à leur subsistance, à l'instar du monde qui se remet provisoirement en ordre lui-même, à la suite de la catastrophe. Ces dons

s'inscrivent donc dans le contre-mouvement inscrit *dans* le mouvement du monde abandonné à lui-même, comme si les hommes avaient encore rapport aux dieux par la médiation de ce contre-mouvement, trace ou mémoire « transcendantale » du « bon » mouvement d'avant la catastrophe (274 c-d) : « C'est à l'*imitation de ce monde* et en suivant ses démarches que, pour l'éternité des temps, nous vivons et croissons à présent de cette façon, et jadis de celle que j'ai dite » (274 d). Nous voilà donc à la fin du « mythe », de laquelle il ressort que le présent est une sorte de phase intermédiaire, précédant l'oubli total dans lequel va se précipiter le monde comme en « la mer infinie de la dissimilitude ». Est « expliquée » la « mémoire transcendantale » du « passé transcendantal » raconté, en éclats disséminés, dans les récits mythico-mythologiques.

Reste cependant la fondation du pouvoir royal. Là, explique l'Étranger, nous avons commis une « lourde faute » (274 e). Cette faute est double, puisque le roi s'est présenté, d'abord, dans la période antérieure, comme pasteur divin, et ensuite comme étant un dieu au lieu d'être un homme. Enfin, ce pastorat ne l'était que d'un état apolitique ou prépolitique (275 a) — un troupeau humain n'est pas, selon Platon, une Cité (un État, une société). De ce point de vue, donc, le récit « mythologique » a complètement échoué, et la royauté demeure incompréhensible — tout autant, faut-il comprendre, selon l'ironie platonicienne, que dans les récits de fondation mythico-mythologiques.

On ne peut confondre, en effet, la fonction de pasteur avec la fonction du roi : la figure du pasteur est trop grande pour la mesure du roi, d'autant plus si elle est divine, car « les politiques d'ici-bas et d'à présent sont, par leur naturel, beaucoup plus semblables à ceux dont ils sont les chefs, en même temps que la culture et l'éducation à laquelle ils ont part se rapproche bien davantage de celles de leurs subordonnés » (275 c). Autrement dit, le roi, lui aussi, est *humain*, et par là, sans doute, Platon dénonce ce qui a été, dans les récits de fondation, une sorte de glissement subreptice qui a rendu possible la fondation *théologico-politique* ancienne de la royauté. Se pose donc la question de la division de la société par le pouvoir royal, et de l'impossibilité d'assimiler celui-ci à « un art de l'élevage du troupeau bipède » (275 c) — et nous n'entrerons pas dans les détails de la longue analyse qui va de 275 c à 276 d, pour nous porter au cœur de la difficulté.

Avant d'y venir, faisons le point. L'épuration platonicienne de la mythologie, dans un « mythe » — qui n'en est plus un du point de vue anthropologique — essentiellement théologico-cosmologique, est telle qu'elle peut s'assimiler à une véritable *réduction philosophique* de la mythologie, coextensive, c'est significatif, d'un véritable monothéisme *philosophique*. La sphère divine se voit tellement élevée au rang du sublime, « sublimisée », qu'elle condense en elle, tout comme le « mythe », toute multiplicité de dieux concurrents et jaloux les uns des autres — toute intrigue divine — et toute multiplicité possible de récits les concernant. La multiplicité est portée au compte de la « la mer infinie de la dissimilitude », qui cependant n'a pas encore tout envahi tant que demeure, mais déjà brouillée, la « mémoire transcendantale » du précédent état cosmique. C'est comme si, déjà, cette « mémoire » s'était ensommeillée dans une sorte d'étrange hypnose dont l'œuvre de Platon, précisément, entreprend de réveiller. Mais le réveil ne peut avoir lieu seulement par le « mythe » ici raconté, qui déplace tous les termes du problème. Poursuivant jusqu'à l'extrême la réduction mythologique déjà proposée par Hésiode, Platon met en scène une situation où la distance est telle entre le dieu et les hommes que plus aucune intrigue ne peut se nouer entre eux, et que la royauté se trouve dans le suspens d'une aporie : si le roi a une origine divine, rien ne pourra le différencier du pasteur (et la

société d'un troupeau bipède: l'ironie n'est-elle pas à son comble?), et si le roi est humain, qu'est-ce qui pourra le différencier du tyran — d'un roi sans aucune légitimité? Au fond, par sa réduction philosophique de la mythologie, c'est cette question que Platon permet de poser clairement, pour la première fois, dans la culture grecque, non certes dans la *praxis* historique et sociale, mais dans la pensée: *qu'en est-il de la tyrannie?*

Tout le problème, repris en 276 e, est donc de différencier essentiellement le roi et le tyran, très différents, précisément, par la façon dont ils exercent l'autorité, et, par contrecoup, dans leur personnage. Le recours à la contrainte et l'appel au bon vouloir sont les pôles de l'analyse. L'Étranger en vient à proposer les définitions suivantes: «tandis que, en vérité, l'art d'entretenir son troupeau d'animaux bipèdes est appelé par nous tyrannique quand il recourt à la contrainte, nous l'appelons d'autre part politique quand, usant de bon vouloir, il en appelle au bon vouloir du troupeau» (276 e). On sent pointer ici l'intention platonicienne: la vérité du roi et du politique est dans la nouvelle fondation, qui va en être proposée, sur le savoir et la sagesse de la philosophie, et non plus dans la décidément trop complexe fondation théologico-politique en jeu dans «la masse monstrueuse» des récits légendaires (277 b). Restera alors à *dissocier* ce que ceux-ci, selon Platon n'arrivent pas à distinguer, à savoir *la royauté et la tyrannie.* Les récits de fondation ont encore beaucoup trop à voir avec *les séductions de la «plastique»* — on pourrait dire de la représentation et de l'imagination — pour donner l'*idée* du vrai roi: «c'est à la parole, c'est au discours, plutôt qu'à la peinture et à toute œuvre de la main quelle qu'elle soit, qu'il convient de donner à quiconque dont la pensée est capable de suivre l'image d'un être vivant» comme du roi et de la communauté politique (277 c). Le discours, le *logos*, est affaire de la philosophie, et celle-ci, passage d'une sorte d'*état de sommeil* (une sorte d'état d'hypnose, «sommeil» se disant *hypnos* en grec), associé au mythico-mythologique, à une sorte d'*état d'éveil de la pensée et de l'humanité*: «c'est que chacun de nous a bien des chances de savoir, comme en rêve, toutes choses sans exception, tandis qu'au rebours, il ignore tout dès qu'il ressemble à quelqu'un d'éveillé» (277 d). Il s'agit donc «de nous réveiller de notre rêve» (278 e). Et l'on sait comment, dans la suite, Platon va associer l'art royal et l'art politique à l'art du tissage: l'autorité royale doit se fonder sur la connaissance (philosophique) qui prend la place du monde mythologique des dieux, et le tissage doit faire de la société un tissu social qui tienne face aux risques de sa rupture:

> *Voilà dès lors, affirmons-le, quel est pour une activité politique le terme d'un tissu résultant d'un droit entrecroisement: c'est, étant donné la manière d'être qui caractérise les hommes qui sont fougeux et ceux qui sont modérés, une fois leurs existences assemblées par l'art royal en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié; une fois achevé par celui-ci, en vue de la vie commune, le plus magnifique de tous les tissus et le plus excellent; une fois toute la population de l'État, esclaves et hommes libres, enveloppée dans ses plis, ce terme est alors, dis-je, pour l'activité politique, de maintenir unies, au moyen de ce tressage, les deux manières d'être en question et, dans la mesure où la félicité peut échoir à un État, de gouverner et de diriger celui-ci sans que rien de la félicité possible lui fasse en rien défaut du fait de l'art qui y préside.* (*Le Politique*, 311 b-c)*.

* Toutes les citations du *Politique*, renvoient à la traduction de Léon Robin dans Platon, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. «Bibl. de la Pléiade», 1950.