

CONNAISSANCE COMME RE-CONNAISSANCE: GYGÈS ET LE CHIEN PHILOSOPHE

ISABELLE MILLIAT-PILOT

*Département de Philosophie
Université Pierre Mendès France – Grenoble, II*

“ εἶπον οὖν ὅπερ ἐμοὶ ἔδοξεν, ὅτι τὸ ζήτημα
ὣ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ’ ὄξυ βλέποντος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται..”

“La recherche que nous entreprenons n’a rien d’ordinaire,
elle demande, à mon avis, un regard bien aiguisé.”

PLATON. *République*, II, 368c.

“ Νῆ τὸν κύνα”¹, cette histoire de Gygès n’est-elle pas le *paysage*², le panorama des avatars de la vue, du regard ? de la transformation du regard tel qu’il est proposé chez Platon et qui permet la re-lecture du portrait du philosophe en chien³, une autre perspective de l’homme juste au travers de trois *motifs* interagissant les uns *sur, par* et *avec* les autres : le cercle et le lien, l’inversement, le regard. Dès que l’on en appelle à Gygès, en effet, c’est de regard, plus exactement, de “voir et d’être vu” qu’il s’agit ; *voir et être vu*, soit ce qui régit la situation d’être au monde du Grec de ce temps. Voir, savoir, être : *spectaculaire* trio que Platon fait ici, rejouer à nouveaux frais.

Platon ici, cherche à définir la justice, plus exactement, à *montrer* l’âme juste, l’homme juste et la juste façon dont il doit se donner à voir et encore, la juste façon de le voir, de le regarder. Juste donc, comme justesse⁴ et justice ; la *justesse du voir* étant en quelque sorte un miroir de l’ “être juste”⁵. Ainsi, je vais ici me consacrer à ce qui au *creux* du dialogue montre le *juste regard* et en même temps oblige à une autre lecture où l’on quitte le soucis de la structure du dialogue et du projet politique pour revenir à ce sur quoi repose

¹ L’imprécation socratique, “par le chien”, devrait ici s’éclairer.

² Une étendue à observer, une représentation, une situation.

³ Voir, MAINOLDI, C. *L’image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d’Homère à Platon*. Paris: Ophrys, 1984, p. 189-197.

⁴ Qualité de ce qui est exact, adapté à sa fonction. L’homme juste est “un homme mesuré”, PLATON. *République*, III, 396c, celui dont l’âme est pénétrée de “rythme et d’harmonie”, PLATON. *République*, III, 401d.

⁵ *Voir avec justesse* est condition et capacité pour et de *l’être juste*. *Voir avec justesse* est le reflet en même temps qu’il reflète *l’être juste*.

toute la démarche platonicienne : la réforme du regard comme espace et investiture de la philosophie.

Le mythe de Gygès n'a finalement été que très peu abordé jusqu'ici et à été considéré souvent comme une simple illustration⁶ de l'hypothèse de la possibilité de transgression et de réalisation de l'injustice absolue sans encourir aucune punition, sans dette à acquitter, comme un point extrême à partir duquel se poserait une réflexion sur la justice. Souvent d'ailleurs⁷, le poncif de l'illustration étant posé on ne fait plus guère de cas de l'histoire⁷, de ce qu'elle contient en creux. Pour cette raison je ne m'attacherai pas tant au déroulement de cette histoire qui conclut à "la victoire de l'invisibilité"⁸ – comportement qui tend à en faire un élément détachable – qu'à ce qu'elle contient et à ce qui l'entoure et qui constitue un réseau de signification, un tissu de sens, un lien qui n'entrave pas, mais permet de lire autrement, de suivre les aventures du regard et d'exprimer le lieu du face à face, préoccupation qui est celle de ma recherche.

L'épisode de Gygès a également souvent donné lieu, dans les mêmes articles, à des considérations à propos du Gygès historique⁹ ; sur les origines¹⁰ de ce mythe, ses différentes versions et les rapports que l'histoire que Platon entretient avec elles sur le mode des ressemblances et des différences¹¹ – simples exercices arithmétiques sans conséquences philosophiques. La confrontation donne lieu pareillement à des promesses non tenues, telle la supposée "réponse à la notion de justice avancée par Hérodote" et qui se solde par une tentative de rapprochement des deux textes au moyen de ce qui ressort plus de l'association d'idée – approximations lestes¹² – que d'arguments

⁶ HELMER, E. *La République, livre II*. Paris: Ellipses Marketing, 2006, p. 59-61 ; SCHUBERT, P. L'anneau de Gygès, Réponse de Platon à Hérodote. *L'antiquité classique*, Bruxelles, v. 66, p. 255-260, 1997 ; voir p. 255-258 ; COULOUBARITSIS, L. Le statut du mythe de Gygès chez Platon. *Actes du colloque de Liège, 14-16 septembre 1989*. Paris: Les Belles Lettres, 1990, p. 75-84; voir p. 77 ; CALABI, F. Gige. In: VEGETTI, M. *La Repubblica vol. II*. Napoli: Bibliopolis, 1998. p. 173-188; voir p. 182: "La storia di Gige è dunque – tra altro – un mito del fondazione del potere o, meglio, dei presupposti dell'esercizio del potere".

⁷ COULOUBARITSIS, 1990 : l'auteur donne les deux mentions du mythe de Gygès comme les deux pôles entre lesquels s'exprime "le renversement des thèses de la justice du plus fort", et ce n'est certes pas faux, mais ce ne sont que des jalons illustratifs et on ne dit rien de leur fonctionnement intrinsèque et par là même d'une voie de lecture qu'ils apportent et qui dépasse le simple motif.

⁸ CALABI, 1998, p. 184.

⁹ SCHUBERT, 1997, p. 256 ; CALABI, 1998, p. 174.

¹⁰ SCHUBERT, 1997, p. 255-256 ; CALABI, 1998, p. 182-183.

¹¹ SCHUBERT, 1997, p. 256-257, cite l'anneau et un rapport à l'invisibilité qui se trouve également chez Hérodote, ainsi qu'une pierre magique chez Ptolémée qui permet de voir ce qui se cache, pour simplement conclure que Platon "n'a pas inventé de toute pièce le motif de l'anneau et de l'invisibilité qui y est rattachée". Voir, CALABI, 1998, p. 185-186.

¹² Les os d'Oreste, et l'association géant / héros dans l'article de SCHUBERT, 1997, p. 258-260.

de lecture solides. Les associations à des thèmes familiers de l'époque sont d'ailleurs des outils souvent utilisés et cette façon de faire n'est pas mauvaise en elle-même, mais souvent la tentation de la facilité lui fait manquer sa cible¹³. Seule, Francesca Calabi dans son article "Gige" considère le mythe en lui-même, son rapport étroit avec le thème visibilité / invisibilité¹⁴, et relève des indices importants, jusque là déconsidérés, mais n'évite pas toujours l'écueil de la simple évocation et surtout n'exprime pas toutes leurs *valeurs*¹⁵ et leurs *mouvements*, c'est-à-dire la mobilité qu'ils réclament relativement à la lecture de ce passage et à ses liens avec ce qui traverse l'œuvre de Platon de part en part : le regard et sa réforme.

Je ne ferai pas pour autant l'économie du récit donné par Hérodote en I, 8-14 de son *Enquête* mais ce sera seulement pour y signaler la présence de variations sur le thème du voir au travers des jeux du caché, du montré, de l'aveuglement, du visible et de l'invisible – variations sur lesquelles je vais bientôt revenir et je me retournerai, moi aussi, sur les symboles et des codes familiers au temps de Platon, à seule fin d'avoir les moyens de penser *en grec*. Je n'ai, il convient de le préciser, aucune prétention au retour à l'intention originelle, mais le projet de faire jouer une certaine intertextualité.

Je vais tout d'abord replacer ce qui constitue le lieu du juste – retracer sa *situation*, pour remettre en évidence le lien qu'il entretient avec ce qui ressort du regard et, plus encore, du face à face – pour préciser l'espace *où* et *que* je me donne à penser, et pour donner chair et légitimité au chemin que j'entreprendrai ensuite et qui me conduira à considérer les valeurs culturelles et symboliques du chien au seuil du visible, comme une affirmation du thème du voir et des jeux du caché et du montré. Puis nous entrerons dans le mythe de Gygès par le *χάσμα* originel, lieu d'étonnement et d'ouverture où la lumière et l'obscurité, l'étonnement et l'enfermement, le montré et le caché s'enchevêtrent, expriment leurs étranges unions pour le meilleur et le pire. Je me pencherai ensuite sur le cheval de bronze, le géant mort et l'anneau d'or où se confirme de thème du voir, le piège du voir plus exactement, et où fini de se tracer une concentricité des béances, des creux, des cercles et des tombeaux, comme une graduation des dangers du jeu de l'invisible et du visible. A la fin de cette *aventure du regard*,

¹³ La plus commune est celle du cheval creux, rapproché, à la *bussarde*, du cheval de Troie. Voir, CALABI, 1998, p. 175, "L'immagine richiama l'invisibilità dei guerrieri omerici rinchiusi nel cavallo di Troia", mais chez Platon, le géant dans le cheval se donne à voir, on est dans le thème du caché et du montré mais on ne joue pas pour autant la même partition.

¹⁴ CALABI, 1998, p. 181.

¹⁵ Les creux, la descente, les ouvertures, l'anneau, l'encerclement, etc.

ayant suivi la piste tel le chien amoureux du savoir, celui qui sait ce que voir veut dire, enfin, les portraits du juste et de l'injuste se trouveront redessinés sous nos yeux – au sens plein de *graphie*.

Nous nous trouvons ici, à la fois devant une histoire de face à face et de miroir faussé¹⁶, et devant une mise en place conjointe de la justice et de la fonction propre de l'âme – soit la bonne vue de l'âme juste qui éclaire – où les propos sur le regard des yeux¹⁷ et de l'âme¹⁸, sur l'homme juste tel qu'il se donne à voir sans aveugler et tel qu'il sait voir sans se laisser prendre aux illusions sont les pistes à suivre capables d'éclairer la situation de la justice que Socrate en 358a, place “dans la plus belle [espèce], celle du bien que doit aimer à la fois pour lui-même et pour ce qui en découle, celui qui a le désir d'être bienheureux”. La justice ne serait donc pas un bien en soi, mais, “un bien que nous aimons pour lui-même et pour ce qui en découle”¹⁹, que nous chérissons à double titre. Mais quels peuvent-être les effets d'un bien²⁰ aimé pour lui-même, qui soient tels qu'ils ne le dévalorisent pas ?

Si Socrate met pour un temps “de côté les salaires et les conséquences qui en découlent”²¹, retournons, quant à nous, aux exemples qu'il donne de ce qui est un double²² bien, soit, τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὄρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν, avoir la

¹⁶ PLATON. *République*, I, 349d, “L'homme injuste ressemble à l'homme sage et bon, et l'homme juste ne leur ressemble pas ? – Comment, en effet, dit-il, celui qui possède ces qualités pourrait-il ne pas ressembler à ceux qui les possèdent également, alors que l'autre qui ne les possède pas leur ressemblerait ?”; PLATON. *République*, I, 352b, “Les hommes justes nous paraissent plus sages, meilleurs et davantage capables d'agir, alors que les hommes injustes semblent même incapables d'agir les uns avec les autres”.

¹⁷ PLATON. *République*, I, 352e-353c, “Existe-il quelque chose d'autre que les yeux qui te permette de voir ? [...] il existe bien, disons-nous, une fonction [ἔργον] propre des yeux ? [...] il existe donc une excellence [ἀρετή] des yeux [...] est-ce que les yeux pourraient accomplir convenablement leur fonction propre s'ils étaient dépourvus de leur excellence propre, et qu'à la place de l'excellence, ils aient le défaut ? [...] au lieu de posséder la vision, ce serait la cécité”.

¹⁸ PLATON. *République*, I, 353d, « Existe-t-il une fonction propre de l'âme ? [...] une excellence [ἀρετή] propre de l'âme ?

¹⁹ PLATON. *République*, I, 357c.

²⁰ PLATON. *République*, VI, 505a, “Il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme [ιδέα] du bien, et c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques”.

²¹ Est-ce que ce *double bien* aurait à voir avec le fait “que la vertu propre de chaque chose puisse produire son effet sur elle-même” ? PLATON. *Charmide*, 168e.

²² Voir PLATON. *République*, IX, 582a, les trois critères du jugement du philosophe : “Par qui faut-il faire juger les choses qui doivent être bien jugées ? N'est-ce pas par l'expérience, la réflexion sage et le raisonnement [ἐμπειρία τε φρονήσει καὶ λόγῳ]”. Il convient de préciser que l'expérience n'est pas ici le “savoir-faire” [ἐμπειρία] du *Gorgias* (PLATON. *Gorgias*, 462, 463b, 465a, 500b, 500e, 501a), ou encore du *Phèdre* (PLATON. *Phèdre*, 270b); l'expérience n'est pas que temps et habitude, elle est expérience

faculté de réflexion, être voyant, se bien porter au sens, j’espère pouvoir le montrer, d’avoir son bon sens.

Τὸ φρονεῖν réside dans le lieu divin²³ de l’âme²⁴, lieu de la mesure²⁵ et lieu du regard²⁶, c’est-à-dire le lieu à regarder et à donner à voir – comme toujours dans ce monde où se confondent voir et être vu – le miroir platonicien de *l’œil de l’âme* qui ne se perd pas aux apparences. “L’âme, si elle veut se

qu’accompagne la réflexion et le raisonnement; PLATON. *Philèbe*, 11b, “... nous objectons au contraire, que ce n’est pas cela qui est bon, mais la réflexion, la pensée, la mémoire [τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνήσθαι] et tout ce qui leur est apparenté, et que les opinions droites comme les raisonnements vrais sont meilleurs et plus profitables à tous ceux qui sont capables d’y prendre part.” Ici la mémoire fait signe vers l’expérience alors que dans le *Gorgias*, 463b, 501a (τριβῆ καὶ ἔμπειρά), mémoire associée à savoir-faire devient routine, usure. Voir, PLATON. *Philèbe*, 55e, où sans technique de la mesure, il n’y a plus que “sensation à l’occasion de l’expérience et d’une sorte de routine [ἐμπειρία καὶ τι νι τριβῆ]”.

²³ PLATON. *Lois*, I, 631c (ὁ δὲ πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἔστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις), la sagesse tient la première place parmi les biens divins. Elle fait suite dans le texte au dernier des biens humains, “la richesse, non pas aveugle mais celle qui a une vue perçante [οὐ τυφλὸς ἀλλ’ ὄξυ βλέπων] à condition qu’elle aille de pair avec la réflexion [φρονήσει]”. Ce bien mineur – dont la dernière place pourrait-être, plus que l’expression de sa valeur, un moyen de faire le lien entre biens humains et bien divins – pourrait-il avoir affaire avec la bonne vue ? La richesse aveugle serait l’expression de la richesse d’argent, Ploutos, le dieu de la richesse avait les yeux bandés ; la richesse à la vue perçante serait alors d’un autre ordre. La bonne vue, l’acuité est une richesse, elle est même la marque de la bonne santé, ce qui la remet au premier rang des biens humains.

²⁴ PLATON. *République*, VII, 518c, “L’instrument grâce auquel chacun peut apprendre, réside dans l’âme”; PLATON. *République*, VII, 518e, “La vertu qui s’attache à la pensée appartient toutefois apparemment plus que tout à quelque principe divin, quelque chose qui ne perd jamais sa puissance, mais qui en fonction du retournement qu’il subit devient utile et bénéfique, ou au contraire inutile et nuisible”; PLATON. *Alcibiade*, 133c, “Or, dans l’âme, pouvons-nous distinguer quelque chose de plus divin que cette partie ou résident la connaissance et la pensée [τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἔστιν] ? [...] cette partie-là en effet semble toute divine, et celui qui la regarde [βλέπω], qui sait y découvrir le divin dans sa totalité, un dieu et une pensée [φρόνησις] ; PLATON. *Philèbe*, 11d-12a, “définir la disposition et l’état de l’âme qui sont capables de procurer à tous les hommes la vie heureuse” [...] “l’état de φρόνησις”; PLATON. *Timée*, 29a, “Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé ses yeux sur ce qui est éternel; ce monde en effet est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes. Par suite, ce qui a été engendré, c’est en conformité avec ce qui peut-être appréhendé par la raison et la pensée [τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν], c’est à dire en conformité avec ce qui reste identique, qu’il a été fabriqué par le démiurge”.

²⁵ PLATON. *République*, X, 621a (μέτρον μὲν οὖν πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πλεῖν, τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σφζομένους πλέον τοῦ μέτρου) “Or tous devaient nécessairement boire une certaine mesure d’eau, mais ceux qui n’étaient pas préservés par leur prudence en buvaient plus que la mesure, et à chaque fois celui qui buvait ainsi oubliait toutes choses”. L’âme qui n’est pas “protégée par l’exercice de la raison réfléchit [φρονήσει]”, “boit plus que la mesure prescrite” et oublie tout, soit : devient aveugle. PLATON. *République*, X, 602d-e, aux tromperies des illusions d’optique, “la mesure, le calcul et la pesée se sont révélés de magnifiques secours, de sorte que ce qui prend le commandement en nous, ce n’est pas l’apparence [...] mais ce qui a effectué le calcul de la mesure, ou encore de la pesée [...] cela qui est la fonction de ce principe de la raison [τοῦ λογιστικοῦ] qui réside dans l’âme”. (Cf. PLATON. *Philèbe*, 55e, où sans technique de la mesure, il n’y a plus que “sensation à l’occasion de l’expérience et d’une sorte de routine [ἐμπειρία καὶ τριβῆ]”).

²⁶ Voir PLATON. *République*, VII, 518c-519b, regard et retournement ; PLATON. *République*, VII, 518d-e, où “la vertu de penser se trouve appartenir à quelque chose de divin”.

connaître elle-même, doit regarder une âme, et, dans cette âme, la partie où réside l'excellence propre à l'âme"²⁷, ainsi, rien ne se comprend seul en son poêle et la faculté de réflexion est marquée au sceau de l'autre et du face à face.

Tò φρονεῖν peut-être aimé à double titre, ce qui en découle n'est pas un profit pour soi, au sens le plus égoïste, mais un progrès par et avec l'autre, pour le bien de tous. Cet aspect de φρονεῖν, nous le retrouverons dans les *Lois* en 964e-965a, où les anciens sont "assimilés [ἀπηκασμένους] à la raison [φρονεῖν] pour la valeur de leur réflexion [λόγος] capable d'aborder de nombreuses choses"²⁸ (et de différentes choses, de différentes manières, de penser autrement), (τῷ πολλὰ καὶ ἄξια λόγου διαφερόντως φρονεῖν).

Mais ils ne pensent pas seuls ces vénérables vieillards, les jeunes gardiens dont la vue est bonne, privilège de l'âge, veillent (φρουρέω) et cet exercice de garde, ils le réalisent, comme les φρουροῖς du livre VI, 760c, qui, "conduits par les φρουράρχους" surveillent le territoire en suivant la circonférence"²⁹. La circularité³⁰ est un thème récurrent sur lequel il faudra revenir. Cette répartition des tâches qui traduit ici ce qui est souvent exprimé chez Platon, soit que chaque âge possède "la vue perçante"³¹ qui lui est adaptée : aux jeunes, celle des yeux du corps, aux anciens, celle des yeux de l'esprit³², ne doit pas nous faire oublier qu'il ne s'agit pas, pour les jeunes gardiens, seulement de la fraîcheur de leur regard, mais aussi de l'acuité de leur âme (οξύτητας ἐν πάσῃ τῇ ψυχῇ ἔχοντας). La raison, allouées aux vieillards, est informée par ce qui dépasse la bonne vue. L'acuité³³ terme habituellement associé au regard, l'est ici à l'âme.

²⁷ PLATON. *Alcibiade*, 133b. L'excellence de l'âme et l'excellence de l'œil sont liées. Voir, MILLIAT-PILOT, I. Le face à face – Espace de religion dans les dialogues de Platon. Article à paraître.

²⁸ Ἀπεικάζω a valeur de représentation d'un tout autre ordre qu'en PLATON. *République*, VIII, 563a, où "les jeunes copient l'apparence des plus âgés".

²⁹ PLATON. *Lois*, VI, 760d, vers la droite, puis vers la gauche, dans un sens, puis dans l'autre, pas de rotation infinie donc, mais un aller et retour à comparer à celui du mouvement de la bague.

³⁰ PLATON. *Lois*, XII, 964e.

³¹ PLATON. *Lois*, IV, 715d.

³² PLATON. *Banquet*, 219a, "La vision de l'esprit ne commence à être perçante que quand celle des yeux commence à perdre son acuité"; PLATON. *Lois*, IV, 715d-e, "Il est vrai que dans la jeunesse, tout homme se surpasse lui-même pour ce qui est d'avoir de ces sortes de choses la vision la plus émoussée, tandis que dans la vieillesse, il en a la plus pénétrante".

³³ Ὀξύς: exactitude aiguë, acuité se trouve associée à la vue, à l'âme, à l'intelligence. Voir, PLATON. *Charmide*, 160a, PLATON. *Parménide*, 165c, PLATON. *Phèdre*, 250d, PLATON. *Théétète*, 144a, PLATON. *République*, 368d, 375a, 484c, 516c, 567b. L'acuité du regard des yeux du gardien va bientôt se doubler de celle de l'âme de manière plus évidente en PLATON. *République*, VII, 519a-b, "Toutefois cette âme médiocre, dis-je, elle qui appartient à une telle nature, si dès l'enfance on la taillait et qu'on coupait les liens qui l'apparente au devenir comme des poids de plomb qui se sont ajoutés à sa nature sous l'effet

Pour inexpérimentés qu'ils soient, leurs regards ne sont pas seulement de belles mécaniques optiques. Il faut que "l'œil de l'âme" soit présent à tous les âges pour que la transmission soit effective, l'information valable, et que la délibération puisse se faire. La délibération est collective et "c'est ainsi en commun, que les uns et les autres assurent véritablement le salut de la cité toute entière."³⁴

La répartition toute pragmatique des rôles qui fait les jeunes gardiens, la vigie d'une tête dont les vieux gardiens seraient l'intellect, n'est pas aussi tranchée et c'est le portrait de l'homme juste qui se montre en transparence, celui dont "les vertus de l'âme" de même que "celles du corps" participent à son avènement, aident à son ascension³⁵, celui qui sait voir, celui dont la faculté de penser – que nous ne nommons pas sans raison réflexion – nourrit le regard et est nourrie par le regard. Plusieurs choses se dégagent ici : τὸ φρονεῖν est ouvert sur ce qui lui est extérieur et autre, parce qu'il doit tourner le regard, observer, et comme il le sera clairement exprimé au livre VII³⁶ de la *République*, retourner le regard, contempler ; deux extériorités qui sont entre elles et *pour* elles des altérités, soit ce qui permet le jeu de la différence et par là, de la reconnaissance. Mais encore, τὸ φρονεῖν est ouvert sur ce qui lui est extérieur et autre *par* l'autre, par la communion de l'œil et de l'âme des hommes se faisant face. Ce qui est dans les *Lois* présenté comme collaboration du jeune et du vieux afin d'assurer le salut de la cité est l'expression d'une communauté et d'un échange, l'acuité de l'âme du jeune gardien en fait bien autre chose qu'un guetteur. τὸ φρονεῖν et τὸ ὄρᾶν³⁷ par voie de conséquence, peuvent bien être aimé à double titre, pour eux-mêmes et ce qui en découle, sans que cela leur soit dommageable. Raisonner et voir se trouvent élevés, tournés vers le haut, portés vers une extériorité qui fait que ce qui peut et doit être aimé pour soi-

de la gourmandise et des plaisirs et convoitises de se genre et qui tournent la vue de l'âme vers le bas ; si elle s'en trouvait libérée et se retournait [περιεστρέφετο] vers ce qui est vrai, cette même partie des mêmes êtres humains verrait ce qui est vrai avec la plus grande acuité [ὀξύτατα], de la même manière qu'elle voit les choses vers lesquelles elle se trouve à présent orientée". Mais l'acuité et l'âme ont d'un rapport ambivalent. Voir, PLATON. *République*, VI, 503c, pour les dangers de la vivacité d'esprit corrélativement à la justesse de l'âme; PLATON. *République*, VII, 519a, pour l'âme médiocre et la vue perçante qui distingue avec acuité.

³⁴ PLATON. *Lois*, XII, 965a.

³⁵ PLATON. *République*, VII, 518d, 519c.

³⁶ PLATON. *République*, VII, 518d-e.

³⁷ Ce *voir* n'est-il pas, "une vue qui ne soit pas la vue des choses qu'aperçoivent les autres vues, mais une vue d'elle-même et des autres vues, et aussi des absences de vue : elle ne voit aucune couleur, bien qu'étant une vue, et ne perçoit qu'elle-même et les autres vues", PLATON. *Charmide*, 167c-d. Ceci serait à reconsidérer à la lumière de notre visite du mythe de Gygès.

même échappe à l'enfermement que l'on pourrait craindre. Τὸ ὑγιαίνειν maintenant s'éclaire et peut raisonnablement être compris comme être sain d'esprit, avoir son bon sens. C'est, plus exactement, à la fois la condition et la résultante de la faculté de réflexion et de la bonne vue – un cercle donc – est-ce là le double titre de la santé ?

L'âme du gardien "élevé comme il convient"³⁸ se doit d'être lucide³⁹ (ὀξέως) "exempte d'habitudes mauvaises, si elle doit, [...] juger sainement [ὑγιῶς] des choses justes."⁴⁰ Son âme n'est pas celle, enchaînée, du tyran, âme malade et qui ne peut "contempler ce que les hommes libres sont avides de contempler", eux qui peuvent "se déplacer à l'extérieur, pour aller voir ce qui [les] intéresse"⁴¹. L'âme malade est comme "entourée de gens hostiles qui le surveilleraient [κύκλῳ φρουρούμενος]"⁴² – encore un cercle d'un tout autre genre. L'âme malade ne peut voir – cécité qui est aussi condition et résultante de sa maladie. L'âme privée de vue, n'échange pas de regard et *voir et être vu* fait place à être surveillé. Le regard de l'autre n'est plus une liberté vers laquelle et par laquelle on va pour *contempler*, mais un enchaînement, un lien, un joug, un cercle clos⁴³, dont nous trouverons une autre expression en *République*, 365c, sur lequel le regard ne fait que rebondir, un miroir trompeur qui ne renvoie qu'à l'image, qu'à l'*eidolon* de soi-même⁴⁴ où l'on ne se connaîtra jamais.

L'âme sans justice est malade du "pire des maux"⁴⁵ et "l'homme qui vit le plus mal est l'homme qui garde son injustice et qu'on ne délivre pas de son mal"⁴⁶, celui qui "reste aveugle aux bienfaits que donne la justice [et] ignore qu'on est encore plus malheureux de vivre avec une âme malsaine, viciée, injuste, impie, qu'avec un corps malsain."⁴⁷ Cet homme, aveugle à son propre état⁴⁸, cherche à échapper à la libération, que serait son accès à la justice, par l'aveuglement ; s'arrangeant "pour avoir de l'argent, des amis et

³⁸ PLATON. *République*, III, 401e.

³⁹ Voir PLATON. *République*, VII, 519a-b, où cette lucidité, cette acuité, n'est pas la même que celle des possesseurs "d'âmes médiocres", dont la vue perçante est tournée vers le bas.

⁴⁰ PLATON. *République*, III, 409a.

⁴¹ PLATON. *République*, IX, 579b-c.

⁴² PLATON. *République*, IX, 579b.

⁴³ Voir *infra*, à propos de PLATON. *République*, 365c.

⁴⁴ Voir, *infra*, les réputations, les belles parures fallacieuses sous le regard des hommes; PLATON. *République*, II, 366b-e.

⁴⁵ PLATON. *Gorgias*, 478d, 479c.

⁴⁶ PLATON. *Gorgias*, 478e.

⁴⁷ PLATON. *Gorgias*, 479b.

⁴⁸ L'homme enchaîné, voir PLATON. *Phédon*, 82d-83a.

pour savoir parler de façon convaincante”⁴⁹. Il aveugle et partant, il s’aveugle au regard de ses amis. Cette double peine, entrave se régénérant elle-même, redit en l’inversant la santé de l’âme comme condition et résultante de la faculté de réflexion et de la bonne vue.

Le juste est ainsi comme la justice, marqué du sceau du double. Les biens aimables pour eux-même et ce qui en découle donnés comme exemple de l’espèce où placer la justice ne sont rien d’autre que les caractéristiques de l’homme juste; qualités doubles s’interpénétrant et se régénérant les unes par les autres pour donner au gardien idéal la capacité d’assurer le voyage (*théoria*) par et vers l’extériorité, l’altérité, la différence, soit d’assumer le face à face tant pour lui-même que pour ce qui en découle – mouvement perpétuel⁵⁰.

Mais quelle peut bien être la valeur de ce face à face si les dispositions requises pour le gardien sont celles du chien qui “se met à grogner dès qu’il voit un inconnu [ἀγνωῖτα], [duquel] il n’a reçu aucun mal avant” et qui “se montre affectueux, s’il voit au contraire un homme qu’il connaît [γνώριμον], même s’il n’en a reçu auparavant aucun bienfait”⁵¹. Quelle peut bien être ici la valeur de connaître et le mérite d’aimer ce que l’on connaît, de ce chien par ailleurs, “authentiquement philosophe”, (ἀληθῶς φιλόσοφον)⁵² parce-qu’ “amoureux du savoir” (φιλομαθῆς)? Où est le désir de connaître si l’on connaît déjà? Ou est le *lien* du désir⁵³?

C’est que, dis-je, il ne distingue une figure amie d’une figure ennemie par nul autre moyen que celui de connaître la première et de ne pas connaître l’autre. Or comment ne s’agirait-il pas de quelqu’un de rempli du désir de connaître, celui qui par la connaissance et par l’ignorance peut distinguer le familier de l’étranger [ἄλλότριον]?⁵⁴

Il semble nécessaire de se pencher sur le véritable sens de connaître (καταμαθεῖν), de connu, d’inconnu, de familier (οἰκεῖον) et de ce qui est

⁴⁹ PLATON. *Gorgias*, 479c.

⁵⁰ Cercle du voir, voir *infra*.

⁵¹ PLATON. *République*, II, 376a. L’inconnu serait-il celui qui ne se montre pas, celui qui se dissimule et qui non seulement se refuse à la vue, mais refuse de voir? Nous sommes face à la mise en place de connaissance et ignorance, dans un propos sur justice et injustice ou s’insinue peu à peu le thème du visible et de l’invisible.

⁵² Voir, PLATON. *République*, V, 475b-e, “le philosophe [...] possédé du désir de la sagesse [...] est celui qui aime le spectacle de la vérité”.

⁵³ Le plus puissant des liens (δεσμός), PLATON. *Cratyle*, 403c-d.

⁵⁴ PLATON. *République*, II, 376b (Ἦι, ἦν δ’ ἐγώ, ὅψιν οὐδεὶς ἄλλω φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνωῖσαι. Καίτοι πῶς οἶκ’ ἂν φιλομαθῆς εἴη συνείη τε καὶ ἀγνοία ὀριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἄλλότριον).

rapidement traduit par étranger, l'autre (ἄλλοτριον), soit ce qui n'est pas *bétéros*, ce qui ne constitue pas une altérité. Connaître et son rapport avec "la puissance d'apprendre présente dans l'âme de chacun, [et] avec l'organe grâce auquel chacun peut apprendre [καταμανθάνει]: comme si on avait affaire à un œil⁵⁵ qui ne serait pas capable de se détourner de l'obscur pour aller vers ce qui est lumineux autrement qu'avec l'ensemble du corps"⁵⁶, organe qu'il faut "retourner [...] avec l'ensemble de l'âme jusqu'à ce qu'elle devienne capable de soutenir la contemplation de ce qui est, et de la région la plus lumineuse de ce qui est"; connaître ouvre là des perspectives qui semblent pouvoir aller bien au delà des qualités de fidélité domestique dévolues aux chiens qui déjà chez Héraclite, "aboient après ceux qu'ils ne connaissent pas"⁵⁷.

A propos du chien⁵⁸, il convient de faire une parenthèse. Cet animal jouit chez Platon et dans ce passage, de qualités particulières qui rompent et en même temps reprennent des caractéristiques traditionnelles pour les faire rejouer. Il y a un usage original du chien dans ce passage de la *République*, dans un monde grec où cet animal "occupe une position ambiguë à distance toujours changeante entre hommes, fauves et dieux"⁶⁰. Il y est certes présenté comme un mixte de chien de chasse⁶¹ et de garde⁶²; reprise de son aspect domestique⁶³ associé aux valeurs de la polis⁶⁴, mais ce chien θυμοειδής⁶⁵, entre rage et courage, à, outre

⁵⁵ Voir, MILLIAT-PILOT, à paraître.

⁵⁶ PLATON. *République*, VII, 518c.

⁵⁷ DK. Fragment B 97. Voir ESCHYLE. *Agamemnon*, 606-608.

⁵⁸ Voir, DUMONT, J. *Les animaux dans l'antiquité grecque*. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 110, 146-147, 152, 191; FONTENAY, E. de. La *philanthropia* à l'épreuve des bêtes. In: CASSIN, B.; LABARRIERE (Ed.). *L'animal dans l'antiquité*. Paris: Vrin, 1997. p. 281-298, esp. p. 297; FRERE, J. Les métaphores animales de la vaillance. In: CASSIN; LABARRIERE, 1997, p. 423-434, esp. p. 429-431.

⁵⁹ Voir, SCHNAPP, A. *Le chasseur et la cité: Chasse et érotique dans la Grèce antique*. Paris: Albin Michel, 1997, p. 50-51.

⁶⁰ FRONTISI-DUCROUX, F. Actéon, ses chiens et leur maître. In: CASSIN; LABARRIERE, 1997, p. 435-454.

⁶¹ Bon flair, bonne vue, rapidité et force. PLATON. *République*, II, 375a.

⁶² Fidélité et vigilance. L'image de la "fougue protectrice" du chien de chasse et du chien de garde se trouve, entre autres, présente chez HOMERE. *Iliade*, X, 180-188, 360.

⁶³ Aspect domestique du compagnon des hommes, des héros et des dieux. Voir, MAINOLDI, 1984, p. 59-93, 113-126, 152-156.

⁶⁴ Aspect différent de l'imagerie politique du "chien de peuple" des démagogues. Voir C. MAINOLDI, 1984, p. 156-160. Le rôle du chien revêt ici une dimension "éthico-politique"; "l'image du chien en poésie et par exemple chez Homère restait d'ordre pittoresque. Avec Platon, elle permet d'appréhender une difficile théorie très élaborée de l'homme et de l'âme à la fois d'ordre éthique, d'ordre politique et d'ordre métaphysique.", FRERE, 1997, p. 429-431.

⁶⁵ Le *thumos*, entre désir et raison est une expression de ce qui a été évoqué de PLATON. *Lois*, 964e, où les jeunes gardiens [σάλαξ/φύλαξ] assurent le lien. Leur fougue comme l'acuité de leur regard, n'est pas coupée de la raison, bien au contraire, elle en est une sorte de dynamique.

“l’ardeur impétueuse, un naturel philosophe”⁶⁶. Il est φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον, et ce motif du “chien philosophe”, m’incite à considérer davantage une autre de ses particularités : son rapport avec ce qui ressort du visible et de l’invisible.

Si le chien est le compagnon du vivant, il est aussi le gardien du mort⁶⁷ et plus encore, gardien de la mort, de l’Hadès, de l’invisible, du monde des ténèbres “que jamais le soleil en splendeur ne regarde de ses rayons”⁶⁸. Ténèbres qui rendent invisible, devant lesquelles “un chien qui fait peur, est en surveillance. Il est sans pitié et il joue un méchant jeu : pour ceux qui rentrent il est aimable, il remue la queue et les oreilles ; mais jamais il ne les laisse sortir ; il guette, il les prend, il les mange dès qu’ils passent la porte”⁶⁹ d’Hadès le tout puissant⁷⁰. Cerbère⁷¹ gardien du non-retour à la lumière est aussi, et ce n’est pas négligeable, la forme visible de l’enfer, sa représentation.

Que dire encore d’Hadès⁷² lui-même, possesseur de l’*Aidos kuneē*⁷³, du casque en peau de chien qui rend invisible⁷⁴ ; casque d’Hadès que nous retrouverons associé à l’anneau de Gygès en *République*, X, 612b, et, toujours dans le registre de la mort, du passage au monde des ombres, que dire d’Hécate⁷⁵, fille d’Astérie “l’Étoilée” et de Persès, nièce de Phoibé “la Brillante”, déesse au bandeau luisant et qui porte flambeau⁷⁶, Hécate à tête de chien⁷⁷ qui la nuit erre près des tombeaux avec son cortège de spectre, et aussi des Kères⁷⁸, filles de *Nux* et sœurs d’*Hypnos* et de *Thanatos*, déesses au regard de chien,

⁶⁶ PLATON. *République*, II, 375e.

⁶⁷ MAINOLDI, 1984, p. 37-59.

⁶⁸ HESIODE. *Théogonie*, 760.

⁶⁹ Sur les portes de l’Hadès et du Tartare au seuil de bronze nous reviendrons avec le cheval de bronze percé de portes du mythe de Gygès.

⁷⁰ HESIODE. *Théogonie*, 769-773 ; voir, HESIODE. *Théogonie*, 310-311, “Cerbère à qui l’on échappe pas [...] chien d’Hadès à la voix de bronze [ἀνά χαλκέφωνον]”, SOPHOCLE. *Œdipe à Colonne*, 1568-1578.

⁷¹ MAINOLDI, 1984, p. 39-42. Voir, Orthos, autre chien monstrueux des enfers, p. 42.

⁷² Voir, RAMNOUX, C. *La nuit et les enfants de la nuit*. Paris: Flammarion, 1986, p. 38-40.

⁷³ MAINOLDI, 1984, p. 43-45 ; VERNANT, J-P. *La mort dans les yeux*. Paris: Seuil, 1996a, p. 75-82; RAMNOUX, 1986, p. 38-40.

⁷⁴ Voir, HOMÈRE. *Iliade*, V, 844-845; MAINOLDI, 1984, p. 43-45.

⁷⁵ MAINOLDI, 1984, p. 46-48 ; EURIPIDE. *Les Phéniciennes*, 109, “Hécate couverte de bronze”.

⁷⁶ *Hymnes homériques, Hymne à Déméter*, 25-46, 52-61. HESIODE. *Théogonie*, 410-453, Hécate “attribue la victoire avec discernement. Elle siège en justice”; ARISTOPHANE. *Les grenouilles*, 1359 ; EURIPIDE. *Les Troyennes*, 322, *Les Phéniciennes*, 109, *Hélène*, 569, “Hécate aux flambeaux, garde-nous de tes spectres”.

⁷⁷ MAINOLDI, 1984, p. 46-47. EURIPIDE, fragment 968 (Nauch-Snell), “Tu seras un chien, image d’Hécate qui apporte la lumière”.

⁷⁸ MAINOLDI, 1984, p. 48-49. Voir, EURIPIDE. *Electre*, 1252 (δαιναι δὲ κῆρες <ς> αἱ κυνώπιδες θεαί) “Les terribles Kères, déesses au regard de chien”; HOMÈRE. *Iliade*, VIII, 227-228 (ἐξελάσαν ἐνθὲνδε κύνας κηρῶσι φορήτους, οὗς κῆρες φορέουσι μελαινάων ἐπὶ νηῶν), “Chasser d’ici ces chiens qui sont venus sur leurs nefs noires, poussée vers nous par les démons funestes de la mort”, *Iliade*, II, 302, 834, VIII, 70, XI 332, XII, 210, XIV, 207 (δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο), les deux déesses du trépas cruel (de la sombre

synonymes de noir trépas, κηρὶ μελαίνῃ, de fatal aveuglement⁷⁹ et encore des Erinyes, “chiennes en furies”⁸⁰, des Harpies, chiennes du grand Zeus, née de Thaumatas et sœurs d’Isis⁸¹, créatures du monde nocturne et de la Sphinge, enfin, “chienne qui préside aux jours néfastes”⁸². Qu’en dire ? sinon que ces créatures⁸³ agissent au seuil du visible, participent au passage, sont des marqueurs de la frontière et des dangers qu’elle représente. Elles retirent la vue et retirent à la vue, font coïncider aveuglement et invisibilité⁸⁴.

Mais il est encore un aspect du chien qu’il faut donner ici, le chien comme image-même de la vision au delà de l’apparence⁸⁵, là où son frère infernal était l’expression d’un au-delà occultant. Ce chien, dans son expression la plus belle, la plus brillante⁸⁶ oserais-je dire, c’est Argos⁸⁷, le vieux compagnon d’Ulysse, dont l’âge permet de présumer la vue mauvaise, et qui d’ailleurs, “flaire l’approche de son maître” et le reconnaît⁸⁸, vieilli, loqueteux et enveloppé qu’il est dans la peau de cerf qu’Athéna a jeté sur lui⁸⁹, à la suite de quoi la sombre mort le saisi, lui retirant la vue. Voir au delà de l’apparence⁹⁰, ce qui n’est pas accessible à la vue du corps, être

mort) ; *Odyssée*, XXII, 14 (θάνατόν τε κακὸν καὶ κῆρα μέλαιναν), l’affreux trépas et l’ombre de la Kère, *Iliade*, V, 627, XIV,462, *Odyssée*, II, 283 (κῆρα μέλαιναν), la mort ténébreuse. Voir, VERNANT, J.-P. *L’individu, la mort, l’amour, soi-même et l’autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1996b, p. 134-135 ; RAMNOUX, 1986, p. 68-71 ; CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1999, p. 526.

⁷⁹ HOMERE. *Odyssée*, IV, 503, *Iliade*, III, 454, XI, 360, 444, XII, 363, 382 ; HESIODE. *Théogonie*, 111.

⁸⁰ ESCHYLE. *Choréphores*, 924, 1054, *Euménides*, 130-132, 230-231, 246-247 ; SOPHOCLE. *Electre*, 1386-1388 ; EURIPIDE. *Oreste*, 260-261. Voir, MAINOLDI, 1984, p. 49.

⁸¹ HESIODE. *Théogonie*, 265. Thaumatas le merveilleux et Iris la messagère des dieux.

⁸² ESCHYLE, fragment 182 (Mette) ; ARISTOPHANE. *Les Grenouilles*, 1287 ; SOPHOCLE. *Ce d’être roi*, 130, 391 (βραχυδὸς ἦν κάων, ἠΐδας). Voir, MAINOLDI, 1984, p. 49-50.

⁸³ Voir, VERNANT, J.-P. Figures féminines de la mort en Grèce. In: VERNANT, 1996b, p. 131-152.

⁸⁴ Voir *infra*, où pour Gygès l’aveuglement rend invisible et l’invisible est aveuglant.

⁸⁵ Mais qui appartient encore à ce que j’ai nommé *miroir grec*, Argos, en effet, reconnaît un familier, il n’y a pas de lien à l’autre en tant qu’il est autre, mais seulement en tant qu’il est connu. Or chez Platon, justement *allos* devient *hétéros*, l’autre singulier, l’altérité du différent.

⁸⁶ Ἀργός, brillant, blanc, rapide. L’idée de lumière lui est associée. CHANTRAINE, 1999, p. 104-105.

⁸⁷ Voir, HOMERE. *Odyssée*, II, 11 ; *Iliade*, I, 50 (κύνας ἀργοί), “chiens rapides”.

⁸⁸ HOMERE. *Odyssée*, 291-327. Cet Argos en appelle un autre, Argos πανόπτῃς, ESCHYLE. *Prométhée enchaîné*, 304-305, ce tout voyant bouvier, Argos, fils de Terre qu’Hermès tua ; *Prométhée enchaîné*, 567-571. Argos engendré de la terre, Argos aux dix mille yeux que même mort la terre ne cache pas et qui guide ses chiens.

⁸⁹ Argos aux portes de la mort est comme l’ombre de Tirésias, le devin aveugle mais lucide, à qui Perséphone a laissé la raison. HOMERE. *Odyssée*, X, 191-194. Il est bien un aveuglement qui n’exclut pas la lucidité.

⁹⁰ HOMERE. *Odyssée*, XIII, 430-440, XVII, 202-203. La peau de cerf rappelle l’histoire d’Actéon (Stéichisore d’Himère, cité par PAUSANIAS, IX, 1-3) revêtu lui aussi par la déesse d’une semblable peau qui attire les chiens et les trompe, les aveugle – Actéon victime de l’illusion. Voir, FRONTISI-DUCROUX, 1997 et _____. Actéon ou les tremblements du regard. In: _____. *L’homme-cerf et la femme-araignée*: Figures grecques de la métamorphose. Paris: Gallimard, 2003. chap. 3. Ici tout au contraire, le chien reconnaît son maître sous la peau de cerf.

⁹⁰ Les chiens d’Eumée, quant à eux, ont vu l’invisible (HOMERE. *Odyssée*, XVI, 162), eux qui la veille,

πανόπτης autrement que le géant Argos. Par cette ultime vision foudroyante le chien Argos réalise son destin. La prédestination de son nom⁹¹ s'affirme, on est bien au delà de la simple allusion à la rapidité du jeune chien qu'il fut⁹². Deux dimensions pour un seul être, nous ne sommes pas si loin de notre gardien.

Pour clore cette parenthèse, il faut bien mentionner la supposée allusion aux Cyniques sur laquelle je ne peux rien dire sinon qu'il y aurait là un champ de recherche à arpenter, une histoire de regard à observer chez ceux qui ont été en quelque manière des provocateurs du regard, des philosophes de la performance, du *happening*, et qu'il serait sans doute fécond de mettre face à Platon pour un échange de vues.

Maintenant que, *par le chien*, le thème du voir s'est affirmé par le rappel des jeux du visible et de l'invisible, du passage, de l'artifice, de l'aveuglement que complète et contrebalance celui du dépassement des apparences, maintenant que le chien est devenu l'emblème des possibles de la vision, tentons d'approcher par le mythe de Gygès ce que peut-être l'amour de la connaissance propre à l'homme juste, qui outrepassa la simple connaissance du familier, la *justesse du voir* étant comme je l'ai déjà annoncé, un miroir de l' "être juste". La référence à l'histoire de Gygès présente chez Hérodote⁹³ est, elle aussi, une indication si ce n'est une prescription à considérer au plus près, le *savoir voir* comme savoir vivre.

Le roi Candaule, fier de la beauté de sa femme, veut voir cette fierté redoublée par l'admiration d'un autre. Voir⁹⁴ la nudité⁹⁵ de la reine constitue

aveuglés par la colère auraient dévoré Ulysse. Deux extrémités de la vue sont, avec ces chiens, exposées.

⁹¹ Seul chien à porter un nom chez Homère. A propos du chien chez Homère, SCHNAPP-GOURBEILLON, A. *Lions, héros, masques*: Les représentations de l'animal chez Homère. Paris: Maspero, 1981, p. 162-169.

⁹² Voir, FRONTISI-DUCROUX, 1997, p. 439.

⁹³ Ce passage d'Hérodote, exprime très bien l'héritage culturel de Platon, rappelons également pour mémoire le répertoire des aventures du regard que recèlent l'*Iliade* et l'*Odyssée*, émaillés qu'ils sont de références au connu, au caché, à l'invisible, au visible, à ce qui se montre en se cachant, à ce qui se cache en se montrant et qui révèlent le souci des grecs de ce temps, de leur situation particulière qui les fait être au monde sous le regard de l'autre.

⁹⁴ Voir est rendu par *θεωρομαι*, qui traduit l'idée de contemplation, soit voir quelque chose de spectaculaire et ici même d'interdit. Gygès répondra qu'il faut regarder (*σκοπέω*) ce qui est à soi, verbe qui reste dans l'aspect concret du voir. Voir, PREVOT, A. *Verbes grecs relatifs à la vision et noms de l'œil*. Paris: Klincksieck, 1934, p. 66-69. Voir, HOWLAND, J. Raconter une histoire et philosopher: l'anneau de Gygès. In: DIXSAUT, M.; TEISSERENC, F. *Etudes sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005. t. 2, p. 271-273, l'aspect visible du corps de la reine, propriété de Candaule, donné à contempler comme une statue : une façon de se donner à voir par l'autre qui ajoute à la richesse du *Miroir Grec* et au rapport de l'homme à lui-même ou à son *image*.

⁹⁵ Présence du thème de la femme miroir de l'homme, le face à face étant une relation entre pairs, on ne peut, symboliquement que se perdre au regard des femmes, même si en l'occurrence il la voit de dos. Présence d'un autre thème, de ce qui sera exprimé par des mythes tardifs, l'aveuglement à la suite de la

la transgression d'un interdit à laquelle Gygès ne peut se soustraire⁹⁶. Derrière le battant ouvert de la porte (ὄπισθε τῆς ἀνοιγομένης θύρης), Gygès se dissimule et observe. Voir sans être vu est déjà en soi une transgression⁹⁷ et se rendre invisible est privilège divin. Mais la ruse de Gygès va se retourner contre lui. Nous apprenons, en effet, que la reine le voit la voir sans rien en dire ; elle fait “celle qui n'a rien vu”, elle voit donc, elle aussi, sans être vue. Au refus de la facialité, à la dissimulation de Gygès, répond le regard oblique de la reine qui prend ainsi l'avantage⁹⁸. Elle ne laisse rien paraître (δηλώω), elle ne manifeste rien, une dissimulation pour une autre, le jeu du caché et du montré se met en puissance. Pas de cri de Gorgone, ni de regard mortifère pour celle qui est d'une certaine façon terrible à regarder et merveilleuse à voir⁹⁹. La punition habituelle pour qui a vu ce qu'il ne devait pas voir, c'est-à-dire l'aveuglement, n'est pas infligée directement, mais sous forme d'un choix pervers¹⁰⁰ : mourir ou donner la mort, devenir aveugle ou aveugler. Gygès choisi de vivre, et le roi commanditaire, véritable coupable du crime de lèse majesté recevra le châtement à partir du “point même où il [l'a] montré nue” ; mais encore cela se fera pendant son sommeil¹⁰¹, alors qu'il n'est pas en mesure de voir, c'est-à-dire, lors qu'il n'est qu'une tête (κέφαλή) et pas un *prosopon*, soit ce qui est *sous le regard de l'autre*¹⁰². Il y a là une double privation, comme un aveuglement

contemplation du corps nu d'une déesse. (Actéon et Artémis, Tirésias et Athéna, déesses vierges). Voir, FRONTISI-DUCROUX, F.; VERNANT, J.-P. *Dans l'œil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997, p. 126-132 ; LORAU, N. *Les expériences de Tirésias*. Paris: Gallimard, 1989, p. 253-271. Voir, HOMERE. *Odyssée*, III, 420, Athéna vue ἐναργῆς, dans la blanche brillance de l'éclair. Voir, les déesses et la vue : HOMERE. *Iliade*, I, 197-205, III, 396-397, V, 127-128 ; le bain des déesses : EURIPIDE. *Andromaque*, 284-286, *Hélène*, 676-678, *Les Troyennes*, 975, *Iphigénie à Aulis*, 183-184, *Hymne homérique à Aphrodite* ; les chiennes : LORAU, 1989, p. 239-240 ; ESCHYLE. *Agamemnon*, 389, 607, 713, 1228, *Choréphores*, 594-601 ; EURIPIDE. *Hécube*, 944, *Hélène*, 1120, *Electre*, 1062, *Oreste*, 1386-1389 ; SOPHOCLE. *Electre*, 1388 ; HOMERE. *Iliade*, III, 180, VIII, 620-639 ; *Odyssée*, IV, 145, VIII, 139, XI, 20.

⁹⁶ Non-choix de Gygès, lors que le berger, tout à l'heure, dans la fable de Platon, aura le choix.

⁹⁷ Voir sans être vu est t-il une expression particulière du refus du visage ? Sur le refus du visage, voir FRONTISI-DUCROUX, F. *Du masque au visage*: Aspect de l'identité en Grèce ancienne. Paris: Flammarion, 1995, p. 19-35.

⁹⁸ Voir, CALABI, 1998, Gygès et la reine entre visibilité et invisibilité, “La regina, che viene vista nuda e non dovrebbe essere vista, e Gige, che non dovrebbe essere isto dalla regina, e viene visto”.

⁹⁹ La reine est comme Pandora, une merveille à voir sans attirail vestimentaire (vêtement éblouissant, voile brodé et diadème d'or). HESIODE. *Théogonie*, 570-581; *Les travaux et les jours*, 60-83. Le vêtement éblouissant de Pandora est un piège, c'est un tissu et un lien (δεσμός), un filet, de la même famille que le “tissu assassin” chez ESCHYLE. *Les Choréphores*, 973-1017.

¹⁰⁰ Un *non-choix* aussi pervers que l'avait été la requête du roi.

¹⁰¹ *Hypnos* et *Thanatos*, FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 81-94. HESIODE. *Théogonie*, 756, 759.

¹⁰² Dans la société hellénique de la louange et du blâme où naît Platon “exister”, en effet, c'est être “face à”, plus encore, c'est correspondre à l'idéal édicté par la société, être sa créature, créature posée sous le regard de l'autre. Etre “soi-même” pour un Grec ne va pas de soi, mais plutôt, provient d'une relation

redoublé, Candaule ne verra pas même la mort en face¹⁰³, et quoi de moins glorieux pour un roi que d'être privé du *kalos thanatos*¹⁰⁴. Il subit la mort sans gloire qui équivaut à la disparition absolue dans l'oubli, à la privation de la mémoire des hommes. Candaule à jamais dans "la froide maison de l'Hadès est *νώστμος*"¹⁰⁵.

Cet aveuglement est radical, mais plus que la mort elle-même, c'est l'invisibilité définitive qui le frappe qui est remarquable. Il est plus que mort pour avoir obligé Gygès à voir ce que lui seul pouvait voir, il est atteint de la pire des cécités¹⁰⁶ pour un Grec de ce temps, disparaître de telle façon qu'il n'aura pas droit à la présence dans l'absence, au *mnema*. L'invisibilité avec laquelle il joue en dissimulant Gygès s'est retournée contre lui et l'a englouti. Cette équation : aveuglement comme invisibilité et son pendant invisibilité comme aveuglement va nous accompagner chez Platon où l'histoire de Gygès que nous allons maintenant visiter fait rejouer le thème du voir.

Ainsi, comme Hésiode faisant pâître ses agneaux et recevant la parole inspirée¹⁰⁷ ...

Tout commence après un orage et un tremblement de terre (*θύμβρου καὶ σεισμοῦ*) par une faille, *χάσμα*, si étrangement proche de *χάος* dont le sens n'est pas saisissable absolument dans la *Théogonie*¹⁰⁸. Il y est, en effet, béance d'où naissent Erèbe et Nux, obscurs parents de la lumière – ce qui ne manque pas d'être remarquable. Mais, *χάος*¹⁰⁹ se retrouve encore lors du

particulière à l'autre. Le citoyen grec se voit au miroir d'un autre citoyen, il n'existe que par ce regard et n'est même nous dit J.-P. Vernant – et là réside le nœud du problème – que ce que l'autre voit de lui, le regard transmettant à l'objet regardé ce qu'il a éprouvé en le voyant (VERNANT, J.-P. *L'homme grec*. Paris: Seuil, 1993a, p. 7-33). Chacun est le miroir de l'autre, le cercle se ferme d'une étrange façon, je ne peux me voir qu'au semblable qui ne me donne de lui comme je ne lui donne de moi que mon apparence qui peut ne pas être autre chose qu'une illusion, un trompe-l'œil. Il appartient finalement à l'homme grec, non pas tant d'être, mais de paraître, pour offrir à son vis-à-vis une apparence qui pourra bien constituer tout le *poïds* de son être.

¹⁰³ Quelque chose de l'histoire de Persée et Gorgo : différer, détourner le regard, tuer sans voir de face. Voir, VERNANT, J.-P. Au miroir de Méduse. In: VERNANT, 1996b, p. 117-129.

¹⁰⁴ A propos de la belle mort, voir, VERNANT, J.-P. La belle mort et le cadavre outragé ; *Panta kala*, d'Homère à Simonide. In: VERNANT, 1996b, p. 41-79, 91-101.

¹⁰⁵ HESIODE. *Les travaux et les jours*, 154. Ne pas laisser de nom : voir *infra*.

¹⁰⁶ La cécité équivaut à être invisible puisque l'on ne peut plus être dans le *voir et être vu* qui caractérise l'existence même de l'homme grec.

¹⁰⁷ HESIODE. *Théogonie*, 23-32.

¹⁰⁸ Voir, VERNANT, J.-P. Genèse du monde, naissance des dieux, royauté céleste. In: BONNAFE, Annie (Trad.). *Théogonie*. Paris: Rivage, 1993b ; RAMNOUX, 1986, p. 95.

¹⁰⁹ HESIODE. *Théogonie*, 700.

combat entre Titans et Cent-bras, lors que tonnerre et éclair (βροντῆ τε καὶ ἄστεροπῆ) de Zeus font trembler la terre. Il y est donné comme “l’abîme béant” des Titans souterrains¹¹⁰, lieu où l’on cache et où l’on emprisonne et c’est d’ailleurs sous le sol¹¹¹ (ὑπὸ χθονός), “aussi loin à l’intérieur que le ciel est loin de la terre”¹¹² que les Titans vont-être enchaînés¹¹³, dans le Tartare¹¹⁴ aux enceintes et aux portes de bronze¹¹⁵ – le Tartare donné comme faille immense, χάσμα¹¹⁶.

Χάος¹¹⁷ est béance à la fois comme ouverture qui donne naissance – les possibles en adviennent ne serait-ce que parce que de l’obscurité peut advenir la lumière – et comme gouffre infernal où règne l’obscurité. De χάος naît l’Erèbe obscur, nuit totale du Tartare – χάσμα. Cette ouverture serait donc marquée au sceau du double, lieu de naissance et lieu de mort, lieu du montré et du caché. Χάος serait en quelque manière ce qui fait advenir, comme nuit appelle jour et réalise les possibles ; et χάσμα serait ce qui engloutit, comme Erèbe s’oppose à Ether ; puissances de vie, puissances de mort, comme il y a ténèbres et lumière¹¹⁸.

Or le χάσμα du mythe de Gygès semble bien être à la fois une béance porteuse de possibles en tant que lieu d’étonnement¹¹⁹ et lieu de

¹¹⁰ Ceux-là même qui ont avec les profondeurs souterraines de Gaïa, profondeurs où l’on cache, où l’on dissimule, des relations particulières. HESIODE. *Théogonie*, 157, les enfants relégués “au plus profond de la cachette de la terre”, et plus tard, en 483, Zeus caché par Gaïa dans une grotte [άντρον] profonde. Άντρο est un lieu d’un autre genre, qui n’est pourvoyeur ni de vie, ni de mort, c’est un lieu physique pourrions-nous dire, un creux qui n’est pas une béance.

¹¹¹ HESIODE. *Théogonie*, 717.

¹¹² HESIODE. *Théogonie*, 719-720.

¹¹³ HESIODE. *Théogonie*, 718, 729-730.

¹¹⁴ Le Tartare est profondeur de Gaïa, lieu d’enfouissement, trace de chaos peut-être. C’est là que, selon la légende, les différentes générations divines précipitèrent successivement leurs ennemis, dont les Géants. Voir, VERNANT, 1993b, p. 11 ; DÉTIENNE, M.; VERNANT, J.-P. *Les ruses de l’intelligence: La métis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974, p. 84-91 ; 114-117 ; 152-155 ; 278-279.

¹¹⁵ Le bronze et la mort, voir *infra*.

¹¹⁶ De χάος à χάσμα, les Titans sont déplacés d’un aspect à l’autre de cette cavité dans son double rapport à la terre, cavité sous la terre dans sa profondeur, et cavité de la terre, soit ce qui est séparément d’elle. Χάος est certes premier et a sa propre descendance, mais il semble ne pouvoir être que corrélativement à elle, pas de vide sans plein, par de creux sans matière – le creux existe par ce qu’il creuse.

¹¹⁷ Χάος peut-être aussi séparation primordiale si l’on considère ainsi l’espace qui naît entre Ouranos et Gaïa, proposition de F. M. Cornford et G. S. Kirk qui met en avant l’idée de déchirure, de ce qui s’ouvre et donne lieu, permet la venue au jour et l’avenue de nouvelles générations. Le chaos primordial est toujours relativement à la terre et toujours ouverture. Voir, VERNANT, 1993b, p. 9-13.

¹¹⁸ HESIODE. *Théogonie*, 123-125 (ἐκ Χάος δ’Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· Νυκτὸς δ’ αὖτ’ Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο, οὗς τέκε κισσαμένη Ἐρέβει φιλότῃτι μιγῆισα). Voir VERNANT, 1993b, p. 12. RAMNOUX, 1986, p. 19-20, 63-67, 98-101.

¹¹⁹ Voir, les lieux merveilleux de la terre, PLATON. *Phédon*, 108c.

perdition et d'aveuglement. Ce que voit Gygès¹²⁰, est un émerveillement (θαυμαστός), il voit (εἶδον) des merveilles. “Voir” ainsi formulé n’est pas à prendre à la légère chez Platon ou ce mot suppose un chemin possible de voir à voir autrement et même à *autrement que voir*. De plus, voir des merveilles c’est bien sûr voir avec étonnement, étonnement qui est à l’origine possible de la quête du savoir¹²¹. Mais dans cette faille ouverte sur une merveille à voir s’exprime pourtant un autre possible, celui de la perte de soi ; que l’on pense à la semblance de vierge modelée par l’illustre Boiteux de la *Théogonie*¹²², ce θαῦμα ἰδέσθαι coiffé d’or. Voyons comment cela s’exprime.

La cavité en renferme une autre, en effet il est à l’intérieur de la faille χάος, un cheval creux (κοῖλος)¹²³. Cette cavité mérite une attention particulière, en tant qu’elle est proche du piège creux du cheval de Troie¹²⁴, cheval de bois poli¹²⁵, lieu du caché¹²⁶, mais aussi de la sombre demeure de Scylla l’aboyeuse¹²⁷ creusée dans le rocher poli (brillant) et bien sûr de l’espace lieu de l’Hadès¹²⁸ d’où l’on ne peut sortir ; mais encore en tant quelle est une sorte refuge souterrain, une caverne et il est une caverne chez Platon qui est également un lieu de possible et de regard, un lieu d’où l’on remonte, si ici l’on descend, lieux et mouvement sur quoi revenir. Θαῦμα ἰδέσθαι donc que ce cheval¹²⁹ de Bronze. Et le cheval, comme le chien tout à l’heure, est porteur de significations¹³⁰.

¹²⁰ PLATON. *République*, II, 359d (ἰδόντα δὲ καὶ θαυμάσαντα καταβῆναι καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ ἂ μυθολογοῦσιν θαυμαστά καὶ ἵππον χαλκοῦν, κοῖλον, θυρίδας ἔχοντα, καθ’ ἃς ἐγκείμενα ἰδεῖν ἐνόητα νεκρόν, ὡς φαίνεσθαι μέγ’ ἢ κατ’ ἀνθρώπων, τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν οὐδέν, περὶ δὲ τῆ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον ὄν περιεχόμενον ἐκβῆναι).

¹²¹ PLATON. *Théétète*, 155d-e ; *Cratyle*, 408b ; HESIODE. *Théogonie*, 265, 780.

¹²² HESIODE. *Théogonie*, 571-580 ; *Les travaux et les jours*, 70-75.

¹²³ Les creux de la terre à observer : PLATON. *Phédon*, 109b-d, 110a-c, 111c ; à quoi font suite des gouffres et des béances : PLATON. *Phédon*, 111c-112b.

¹²⁴ HOMERE. *Odyssée*, IV, 276 ; VIII, 506, 515.

¹²⁵ Ξεστός, poli, brillant : caractéristique des “pièges creux” voir HOMERE. *Odyssée*, X, 210-256, la maison de Circé, la *tissense* divine, “aux murs de pierre lisses” et à “la porte scintillante” *Odyssée*, XII, 80-85, la roche lisse de la sombre grotte de Scylla l’aboyeuse ; et caractéristique des instruments de mort, voir *Odyssée*, XXII, 70-71 ; EURIPIDE. *Oreste*, 1381 ; *Les Troyennes*, 532 ; *Le Cyclope*, 388.

¹²⁶ HOMERE. *Odyssée*, IV, 271 ; VIII, 501 ; HESIODE. *Théogonie*, 620-621.

¹²⁷ HOMERE. *Odyssée*, XII, 80-85.

¹²⁸ HESIODE. *Théogonie*, 517-520. Voir, DE’TIENNE ; VERNANT, 1974, p. 278-279.

¹²⁹ Voir, CALABI, 1998, p. 177 à propos du cheval chthonien et son rapport au royaume des morts et au pouvoir royal ; SCHNAPP-GOURBEILLON, A. Les funérailles de Patrocle. In: GNOLI, G. ; VERNANT, J.-P. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 77-88, esp. p. 81-82 ; KARAGEORGHIS, V. Notes sur les tombes royales de Salamine de Chypre. *Revue Archéologique*, Paris, p. 57-80, 1969, à propos des chevaux dans les tombes.

¹³⁰ LOUIS, P. *Les métaphores de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1945, p. 8, se trompe quant à la valeur

C'est un animal funèbre et infernal¹³¹, un animal guerrier¹³², dont le rapport au regard doit être souligné, ne serait-ce que par Pégase, porteur de l'éclair de Zeus¹³³, né du décolllement de Gorgo, cheval au regard terrible et farouche¹³⁴ (γοργός). Ce cheval outre ce lien direct au regard demande un inventaire plus approfondi. Il est de bronze¹³⁵, d'airain, ce métal au combien présent chez Hésiode et Homère, sous les auspices de la guerre¹³⁶ et de la mort¹³⁷ bien sur – *Thanatos* à l'âme de bronze sur qui le soleil ne pose pas le regard de ses rayons¹³⁸ –, mais aussi de l'enfermement souterrain¹³⁹ (cercle), de l'enchaînement¹⁴⁰ (lien), de la démesure¹⁴¹ et de l'aveuglement¹⁴². Le quatuor, enfermement, cheval, vision dans tous ces excès¹⁴³, et bronze est également présent dans le mythe de Persée¹⁴⁴, où d'ailleurs le chien¹⁴⁵ rôde. De bronze est le bouclier, de bronze les armes à l'éclat fulgurant, et rappelons le, de bronze

métaphorique du chien et du cheval lorsqu'il dit que "Platon ne s'y intéresse que dans la mesure où leur vie se mêle à celle de l'homme".

¹³¹ Voir, FRERE, 1997, p. 431. DETIENNE, M; VERNANT, J.-P. Le mors éveillé. In: _____, 1974, p. 181-189; JEANMAIRE, H. *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*. Paris: Payot, 1951, p. 281-283; VERNANT, J.-P. Le masque de Gorgo. In: _____. *La Mort dans les Yeux*. Paris: Hachette, 1985, à propos du cheval dans l'imagerie de Gorgo. Erinyes et Harpies sont liées elles aussi au cheval comme elles l'étaient tout à l'heure au chien.

¹³² Voir, DUMONT, 2001, p. 52-60; DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 178-202.

¹³³ HESIODE. *Théogonie*, 281-285.

¹³⁴ XENOPHON. *L'art équestre*, I, 10 (γοργότερον τὸν ἵππον), XI, 12 (ἵπποι καὶ γοργότατοι). Voir CHANTRAINE, 1990, p. 233-234.

¹³⁵ DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 81, à propos de la race de bronze, de la fonction guerrière et des enchaînés.

¹³⁶ HOMERE. *Iliade*, VII, 146 (χαλκεὸς ἄρηος); XVIII, 219-221, 610; *Hymne hésiodique à Athéna*, 4-16, Athéna rayonnante de l'éclat des armes, un éblouissement de bronze pour les yeux. Voir DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 174-177.

¹³⁷ Les hommes de la race de bronze forment le peuple des morts dans l'Hadès.

¹³⁸ HESIODE. *Théogonie*, 760, 764.

¹³⁹ HOMERE. *Iliade*, V, 595, Arès enfermé dans une jarre de bronze (cf. Danaé, mère de Persée futur tueur de Gorgone dont la mort fait advenir Pégase, enfermée dans une chambre souterraine aux parois de bronze); HESIODE. *Théogonie*, 726-735, le tartare clos avec des portes d'airain où sont emprisonnés les Titans "liés de liens douloureux".

¹⁴⁰ ESCHYLE. *Prométhée enchaîné*, 3, 81. Voir les occurrences de χαλκοῦς dans son rapport aux chaînes.

¹⁴¹ HESIODE. *Les travaux et les jours*, 144-155, "les hommes de la race de bronze ayant souci d'Arès ... et qui avaient des armes de bronze, des maisons de bronze et travaillaient le bronze ...". Voir, VERNANT, J.-P. Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale. In: _____. *La Grèce ancienne: Du mythe à la raison*. Paris: Point Seuil, 1990a. p. 26-33.

¹⁴² HOMERE. *Iliade*, II, 578, XIII, 340, La lueur aveuglante de l'airain, XIX, 371-386; *Odyssée*, IV, 271, le cheval de bois poli et le piège creux, *Odyssée*, XXIV, 467. Voir, VERNANT, 1990a, p. 27; 1996a, p. 40. Voir, "la sonorité infernale du bronze", HOMERE. *Iliade*, XVIII, 214-221, et le rapport assourdir / aveugler. VERNANT, 1996a, p. 41, 47, 53, 55-63.

¹⁴³ De *trop voir* à ne plus voir.

¹⁴⁴ HESIODE. *Bouclier*, 226-250.

¹⁴⁵ Persée et l'*Haidos kaine*, et par ordre d'apparition : Méduse, Pégase, Chrysaor, Géryon, Echidna, Orthos,

aussi le miroir des femmes¹⁴⁶ – dangers fatals.

De plus cet étrange cheval est percé d'ouvertures. Le cheval creux offre donc la possibilité du regard sur ce qu'il dissimule, possibilité de transgression ; mais ces ouvertures (θυρίς) ne sont pas¹⁴⁷ des rappels de la porte du cheval de Troie qui elle, est une issue. Ce sont là, vraisemblablement, des fenêtres¹⁴⁸ assez petites par lesquelles Gygès peut se glisser, se courber à l'intérieur (εγκύπτω), mais qui ne permettraient pas au Géant¹⁴⁹ de sortir. C'est me semble t-il, l'image d'une nasse, un filet¹⁵⁰ aux yeux multiples¹⁵¹, comme celui que forge (χαλκίων) Héphaïstos pour surprendre les amours d'Arès et d'Aphrodite¹⁵², ces "solides liens", ce "tissu de chaînes" ce "grand réseau que nul n'aurait pu voir tant il recelait d'artifice" disposé en cercle autour de la couche, ce δικτύω πολυωπῶ, filet¹⁵³ aux nombreuses mailles¹⁵⁴, qui se refermera sur eux les obligeant à l'immobilité. Gygès ne semble pas pris et figé dans ce piège infini, ἀπειρον ἀμφίβληστρον¹⁵⁵, et pourtant!

Cerbère. Voir, VERNANT, 1996a, p. 51.

¹⁴⁶ FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 124-125 ; _____ ; VERNANT, 1997, p. 55-111.

¹⁴⁷ Quoi que F. Calabi, dans l'article "Gige", en dise. Mais ces ouvertures sont comme dans l'histoire de Gygès chez Hérodote, des lieux d'où voir sans être vu, cependant, ici, si l'on est pas vu c'est parce que l'on est face à ce qui n'a pas de regard. La reine quant à elle était vue de dos, on le lui donnait pas d'autre choix que celui de refuser son regard. On la voyait par ruse.

¹⁴⁸ PARIS, P. *Lexique des antiquités grecques*. Paris: Albert Fontemoing, 1909, p. 164.

¹⁴⁹ Ce cadavre (νεκρόν) donné comme celui "qui apparaissait [φάνεσθαι] plus grand [μεῖζω] que celui d'un homme", amène, étant donné sa situation, à penser aux êtres chtoniens, à la génération enfouie au creux de Terre que sont les Titans, "possesseurs de la foudre, du tonnerre et de l'éclair", les trois Cyclopes : Argès, Stéropès et Brontès "forgeurs de foudre" et surtout les trois Hécatonchires : Cottos, Briarée et Gygès aux statures de géants, terribles, grands, forts, puissants, énormes (ἰσχυρὸς δ' ἄπλητος κρατερὴ μεγάλῳ ἐπὶ εἶδει). Ce cadavre en appelle aussi aux grands Géants (μεγάλους τε Γίγαντας) "resplendissants sous leur armure" nés en quelque sorte du sol ouvert par la castration d'Ouranos, des gouttes de sang tombés sur Gaia. Ces deux génération ont un rapport avec la terre et la béance, quelle soit refuge ou *khaós* et notre histoire de Gygès résonne des thèmes hésiodiques, terre, faille, bronze, antre, enfouissement, géant, mort, etc.

¹⁵⁰ Le filet (ἄρκως - δίκτυον) est maléfique, mortifère : EURIPIDE. *Médée*, 987-988, 1278 ; il est synonyme de ruse, d'entrave sans issue : ESCHYLE. *Agamemnon*, 1382-1383 ; et encore d'enveloppement, d'encercllement : HOMERE. *Odyssée*, XXII, 386.

¹⁵¹ Le bronze est un métal aveuglant, et le cheval à un regard inquiétant. Voir DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 169-184. Voir, SCHNAPP, 1997, p. 75-85, 104-107. Le filet chez PLATON. *Lois*, 842a, est l'outil d'une "espèce de chasse [...] peu digne d'éloge[...] où c'est à l'aide de filet et de pièges, (ἄρκωσιν καὶ πλεκτά) et non par la victoire d'une âme vaillante, qu'est domptée la force sauvage des bêtes". Il y a cependant en *République*, IV, 432b-c, un cercle de chasseur qui "exerce sa vigilance pour éviter que la justice n'échappe, et qu'en paraissant elle ne devienne invisible", un autre encercllement donc et qui fait prendre au piège un tout autre tour, celui du dialogue où le désir de voir fait place à l'aveuglement. La suite de ce passage, d'ailleurs, en appelle au regard attentif, à la reconnaissance.

¹⁵² HOMERE. *Odyssée*, 275-280.

¹⁵³ Voir, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 280-283.

¹⁵⁴ HOMERE. *Odyssée*, XXII, 386.

¹⁵⁵ ESCHYLE. *Agamemnon*, 1381 ; *Prométhée enchaîné*, 3, 6, 19, "indélicable airain [δυσλύτοις χαλκείμασι]";

Tout d'abord, il y regarde un mort, une tête sans visage, sans regard¹⁵⁶, comme ces têtes privée de *ménos*, ἀμενηνὰ κάρηνα chez Homère, qui seraient, pourrait-on dire, sans *psuchè*¹⁵⁷ ou plutôt, sans moyen de communiquer par l'âme chez Platon¹⁵⁸. Ici un corps, sa forme visible¹⁵⁹, enterré pour qu'à jamais il soit sauvé par l'invisible¹⁶⁰, est vu. Gygès voit un cadavre réduit à n'être plus¹⁶¹ l'aspect visible de la personne, c'est-à-dire, ce qui est dégradé et que l'on ne peut déceimment voir¹⁶². C'est un outrage et une transgression. Ce mort joue un jeu pervers de l'*in-visible* et du montré. Il se montre sous les liens du corps ce qui reviendrait, chez Platon, à dire qu'il se donne à voir avec l'âme enchaînée¹⁶³ de celui qui est sans véritable regard, si ce n'est celui des yeux du corps, celui des apparences, des yeux désormais vides de l'ombre d'un homme sans nom¹⁶⁴.

Ce mort est un corps tombeau σῶμα¹⁶⁵ / σῆμα, il n'est que cela, qu'un cadavre, la version et la vision ultime du corps prison évoqué dans le *Gorgias*, le *Phèdre* et le *Phédon*¹⁶⁶. On est en présence d'un corps nu (γυμνός),

¹⁵⁶ SOPHOCLE. *Les Trachiniennes*, 1052-1057. Voir ἄπειρος, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 271.

¹⁵⁷ Voir, VERNANT, 1996b, p. 11-12, 25 ; FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 35-38.

¹⁵⁸ Ἀμενηνός / ἄψυχος.

¹⁵⁹ Chez Platon où au livre VII, 514a-b de cette même *République* (ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς ἀχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἰς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, κύκλω δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν), les hommes de la caverne ne peuvent tourner leur tête (κεφαλὰς), condamnés qu'ils sont à ne pas pouvoir se voir au regard des autres à cause de leurs liens (δεσμοῖς).

¹⁶⁰ Sa seule forme visible, comme tout à l'heure pour la reine, mais ici la nudité est plus que nue, elle est véritablement vide de toute vie.

¹⁶¹ Voir, VERNANT, J.-P. *Figures, idoles, masques*. Paris: Julliard, 1990b, p. 31-33 ; 1996b, p. 70, "L'individu a disparu du réseau des relations sociales [...] il est désormais une absence, un vide ; mais il continue d'exister sur un autre plan, dans une forme d'être qui échappe à l'usure du temps et à la destruction.", p. 72-74. Même si à l'époque de Platon l'incinération des mort n'a vraisemblablement plus cours, sa dignité, son intégrité est préservée par son retrait, par sa disparition dans l'invisible, en termes grecs, sa défiguration n'est pas vue. Le mort doit-être soustrait au regard des vivants.

¹⁶² Gygès aperçoit "un cadavre qui est apparemment [ὡς φαίνεσθαι] celui d'un géant".

¹⁶³ Voir, JOUBAUD, C. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Paris: Vrin, 1991, p. 126-128.

¹⁶⁴ Voir, PLATON. *Phédon*, 66b-67d.

¹⁶⁵ Un homme qui est "sans nom". Ce géant, en effet, n'est pas nommé, ce qui renforce l'indignité de ce mort. Voir VERNANT, 1996b, p. 36-37, 151 ; BOUVIER, D. *Le sceptre et la lyre: L'Iliade ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002, p. 357-364 ; DESCLOS, M.-L. L'interlocuteur anonyme dans les dialogues de Platon. In: COSSUTA, Frédéric; NARCY, Michel (Org). *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001. p. 69-97, esp. p. 74-75. Observons encore que ce mort, est dans le ventre d'un animal et il n'est pas pire déchéance que de finir ainsi. C'est une représentation possible de la déchéance totale du statut d'homme. Voir, Priam et Hector dévoré par les chiens, HOMÈRE. *Iliade*, XXII, 66-77, 335-354 ; VERNANT, 1996b, p. 63, 68, 76-79.

¹⁶⁶ Voir, JOUBAUD, 1991, p. 194-198.

¹⁶⁷ PLATON. *Phèdre*, 250c ; *Cratyle*, 400b-c ; *Gorgias*, 493a, où de plus, le "lieu de l'âme, chez les hommes qui ne réfléchissent pas, est comme une passoire percée".

or chez Platon l'âme purifiée¹⁶⁷, délivrée du corps, est donnée comme nue¹⁶⁸, et le juste dont il est fait le portrait doit-être γυμνωτέος, dépouillé de l'apparence même de la justice¹⁶⁹. Il y a là la représentation de l'extrême déchéance de l'homme qui, bien que géant¹⁷⁰, n'est qu'un corps sans âme¹⁷¹ (immortelle), tel les "incurables" accrochés aux murs de l'Hadès¹⁷². Le corps vêtement de l'âme¹⁷³ est là présent comme une défroque vide, un lieu sans manifestation, tombeau dans le tombeau du cheval creux¹⁷⁴, deux vides, maillons du même enchaînement à l'intérieur de la faille¹⁷⁵. Il n'y a pas de *mnéma* à l'extérieur, c'est-à-dire une présence de l'absence. Ce mort appartient aux seules profondeurs de la terre. La seule chose revenant à la lumière est la bague dont le pouvoir d'invisibilité et de malfaisance est finalement bien la représentation même du mort tel que je l'ai décrit. Si le *mnéma* est le cheval de bronze, soit un piège qui est bien aussi l'image du mort, alors le fait qu'il soit aussi sous terre et non pas à la lumière est comme un redoublement (le *colossos* est un double) de la mort, un redoublement de la valeur maléfique de ce mort. C'est, en quelque manière, la marque de l'en-deça, de l'enfouissement, de la disparition et non la

¹⁶⁷ Âme déliée par la philosophie : PLATON. *Phédon*, 65a, "le philosophe délie son âme", le corps est un obstacle, 67a-d, "se délier du corps comme on se délie de ses chaînes", 83a-b ; *Phédon*, 114c, l'âme "absolument sans corps" de ceux qui sont purifiés par la philosophie.

¹⁶⁸ La nudité et le regard juste, PLATON. *République*, IX, 577b, X, 601b ; *Gorgias*, 523e, "Ensuite il faut que les hommes soient jugés nus, dépouillés de tout ce qu'ils ont. C'est pourquoi on doit les juger morts. Et leur juge doit être également mort, rien qu'une âme qui regarde une âme. Que dès le moment de sa mort, qu'il laisse sur la terre tout le décorum – c'est le seul moyen pour que ce jugement soit juste".

¹⁶⁹ PLATON. *République*, II, 361c. Le juste doit-être dépouillé comme le sont les hommes qui doivent être jugés nus dans le *Gorgias*, 523c-e. Dans le *Gorgias* il sont dépouillés de ce qu'ils ont et dans la *République*, de ce qu'il sont. Le premier est mort, le second est vivant, mais la préoccupation est du même ordre, voir l'âme, la vérité de l'âme, et voir par l'âme. Justice et justesse.

¹⁷⁰ PLATON. *Gorgias*, 524b-c, "Si c'était, par exemple, un homme qui de son vivant, possédait un grand corps [...] après sa mort il sera grand".

¹⁷¹ Corps sans âme, inhabité : PLATON. *Phédon*, 88a-b, "Cependant, toutes ces concessions une fois faites, voici ce qu'on ne pourrait plus accorder : que l'âme, au cours de ses multiples naissances, ne soit pas soumise à rude épreuve, et qu'elle ne finisse lors d'une de ses morts par périr totalement. [...] celui qui s'apprête à mourir doit [...] craindre pour son âme et redouter qu'au moment où elle se disjoint de son corps elle n'ait, cette fois-là, intégralement péri".

¹⁷² PLATON. *Gorgias*, 525c.

¹⁷³ LOUIS, 1945, p. 113-116. PLATON. *Phédon*, 82d-e, 83d, l'âme "le plus étroitement enchaînée par son corps", clouée.

¹⁷⁴ Quel *mnéma* est-ce ? Voir VERNANT, J.-P. Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double : le colossos. In: _____. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: La Découverte, 1996c. p. 325-338 ; VERNANT, 1990b, p. 31-32.

¹⁷⁵ Voir *supra* concentricité et gradation des dangers.

marque de l'au-delà, une absence de présence radicale. L'homme dans le cheval est sans nom¹⁷⁶, sans *kleos*, sans *mnéma*.

Mais revenons à Gygès. Regarder une tête de mort (*kephalè*) où ne pas pouvoir être en face et renoncer ainsi à être véritablement un *prosopon*, devenir un *vivant-mort*, voilà qui mérite l'attention. Gygès se trouve donc face à ce qui ne peut renvoyer d'image de lui-même, si ce n'est peut-être, celle de son propre anéantissement qui se concrétise avec la potentialité de l'anneau d'or qu'il prend à son doigt¹⁷⁷ – plus exactement il ôte ce qui l'entoure¹⁷⁸ (*περιελόμενον*) ; ultime maille de la chaîne qui lie le géant mort à la visibilité déjà si dérangement au pouvoir de l'invisible. Ce n'est donc qu'en apparence que Gygès échappe au piège de bronze, mais il n'échappera pas à celui de l'anneau d'or¹⁷⁹, cet or pour quoi l'on vend dans *Les Lois*¹⁸⁰, “l'honneur et la beauté de son âme”, “or des hommes”, que l'homme juste, le gardien en *République*, III¹⁸¹, ne possèdera pas, pour ne pas souiller celui, “divin”, de leur âme.

Alors, l'anneau d'or, quel piège est-il ? Cercle et lien infini¹⁸² ? Les Grecs avaient coutume d'appeler *apeiroi*, “bagues sans limites”, les anneaux simples qui n'ont effectivement ni début ni fin, bijoux magiques que forge aussi le divin boiteux¹⁸³. Or ici cet anneau a un chaton, soit un repère, une rupture. C'est toujours un piège circulaire, ce qui entoure¹⁸⁴, s'enroule autour – comme les liens infranchissables et indéchiffrables, dans quelque sens que se soit¹⁸⁵, d'Hermès *Strophaios* – et d'ailleurs Gygès,

¹⁷⁶ Voir, PLATON. *Lois*, IX, 854e-855a. On y rend le mort *ἀκατεής* qui a le même sens que *νόνημος* et l'on fait disparaître sa dépouille. Utilisation de *ἀφρονίζω*.

¹⁷⁷ HOWLAND, 2005, p. 276-277, fait remarquer que face au cadavre, le berger est déjà invisible avant que de prendre l'anneau, et que, prenant l'anneau du mort il prend, en quelque manière, sa place. Voir BOUVIER, D. Les armes du mort. Enquête sur le mobilier funéraire des tombes homériques. In: MAURON, V.; RIBAUPIERRE, C. de. *Le corps évanoui*: Les images subites. Paris: Hazan, 1999.

¹⁷⁸ PLATON. *Politique*, 268c, dégager le politique de ce qui l'entoure *περιελόντες* pour le mettre au jour dans toute sa pureté (*ἀπ' ἐκείνων καθαρὸν μόνον αὐτὸν ἀποφήνωμεν*).

¹⁷⁹ Voir, GERNET, L. La notion mythique de la valeur en Grèce. In: _____. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982. p. 121-179, esp. p. 146-179.

¹⁸⁰ PLATON. *Lois*, V, 728a.

¹⁸¹ PLATON. *République*, III, 416e.

¹⁸² Ἄπειρος, voir, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 263-306.

¹⁸³ HOMÈRE. *Iliade*, XVIII, 395-403.

¹⁸⁴ Voir PLATON. *République*, II, 359e, *περιαρέω*, ôter ce qui entoure, *περίστω*, faire tourner autour, *République*, II, 360a, *στρέφω*, tourner ; *République*, VII, 518d, *περιαγωγή*, *μεταστρέφω*, *République*, II, 365b, *περιφράσσω*, *République*, X, 596e, *περιφέρω*.

¹⁸⁵ Liens et inversements, *Hymne à Hermès*, 75-85, 220-226, 409-413, 439. Voir, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 287-290.

d'abord, fait tourner l'anneau (περιάγω) vers l'intérieur, mais la pierre marque aussi le point possible du retour à la lumière, comme un rappel de la pierre avalée puis vomie par Kronos¹⁸⁶, qui fait ré-advenir dans l'autre sens tous ceux qui s'étaient vu condamné à l'obscurité. Elle est plus encore, ici, la possibilité du retournement, de la ruse, mais surtout la marque du choix d'un autre retournement¹⁸⁷, comme une limite à la métis¹⁸⁸. Tourner se dit στρέφω¹⁸⁹, une manière de faire qui n'est pas neutre chez Platon. Le piège existe mais existe également la possibilité de ne pas en user, le retournement a plus d'un tour dans son sac, et sur cela nous reviendrons. Le chaton de la bague est comme une pierre de touche¹⁹⁰, l'épreuve du juste, qui seule peut rompre le cercle d'or¹⁹¹, défaire le lien, d'où l'importance du montré et du caché; en cachant la pierre on laisse croire à l'infini de l'anneau. Mais encore :

Lors de la réunion des bergers, Gygès prend donc place parmi les autres, un cercle de communication où chacun est sous le regard de l'autre¹⁹², visible et voyant, selon l'enchevêtrement précisé plus haut. Lorsque Gygès tourne l'anneau, plaçant le chaton – c'est-à-dire ce qui souvent enserme un sceau¹⁹³, soit encore une marque d'identité – à l'intérieur de sa main, il devient invisible (ἀφανής). On peut interpréter cela de la même façon qu'un refus du visage¹⁹⁴, une interruption des relations visuelles qui fait suite sur le mode de la variation à celle qui s'exprimait dans le regard de Gygès au géant mort.

¹⁸⁶ HESIODE. *Théogonie*, 496. Les mouvements inversés seraient à observer de plus près, tels les attributs virils d'Ouranos jetés en arrière, *Théogonie*, 180.

¹⁸⁷ Être celui qui est accepte de voir et d'être vu et plus encore celui qui fera l'effort de tourner le regard vers, un retournement qui n'est pas aussi simple que de "retourner une coquille d'huître au jeu ...", PLATON. *République*, 521c. Il s'agira là de voir l'invisible ...

¹⁸⁸ Voir, DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 287, "Le lien circulaire ne fait que reproduire, dans son refus de toute limite imposée à sa polymorphie, un trait fondamental de la métis".

¹⁸⁹ Voir PLATON. *République*, VII, 518c.

¹⁹⁰ Mais plus encore que ce qu'en dit P. Frutiger, dans *Les mythes de Platon*. Paris: Félix Alcan, 1930, p. 182, où "l'anneau magique de Gygès est un heureux symbole de cette impunité absolue qui telle une pierre de touche nous permettrait de dire si l'homme est juste par vertu désintéressée ou par crainte des châtements".

¹⁹¹ PLATON. *Gorgias*, 486d, "Si par hasard, mon âme était en or, Calliclès, peux-tu imaginer comme je serais heureux de trouver une de ces pierres de touche qui servent à contrôler l'or"; *République*, VI, 503a; EURIPIDE. *Médée*, 516, "O Zeus, pourquoi as-tu fourni aux humains des moyens sûrs de reconnaître l'or de mauvais aloi, tandis que les hommes ne portent sur le corps aucune marque naturelle à quoi distinguer le pervers".

¹⁹² Voir en face, parler en face, FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 22-38.

¹⁹³ PLATON. *Hippias mineur*, 368b-c. Voir, GERNET, 1982, p. 144-145.

¹⁹⁴ Voir, FRONTISI-DUCROUX, 1995, à propos du refus du visage, p. 24, 34-35, 84-85. Voir, HOWLAND, 2005, p. 269-270, à propos de l'injustice et de l'invisibilité, l'auteur avance la "combinaison paradoxale de présence et absence, à la fois à soi-même et aux autres", où l'injuste est "moralement invisible à ses

Maintenant c'est notre berger qui a le pouvoir de retirer la vue. Mais ne nous laissons pas absorber par des valeurs par trop simpliste du visible et de l'invisible et tachons d'observer leurs variations et leurs valeurs au travers des portraits du juste et de l'injuste qui font suite en 360e-362a. L'allusion, qui va être faite en 361d, envers les statues d'homme (ἀνδριάς) que Glaucon poli (ἐκαθαίρω)¹⁹⁵ n'est pas anecdotique, en effet, polir les statues peut-être interprété de deux manières en tant qu'elles illustrent deux façons de montrer, de donner à voir ; les rendre brillantes au sens d'aveuglantes, en faire des trompe-l'œil¹⁹⁶, ce qui nous renvoie à toutes les techniques que Platon condamne en ce qu'elle pervertissent la vue, ou les rendre plus nettes¹⁹⁷, plus nues¹⁹⁸, en affiner le trait, manière de rendre le sens de *graphein* tel qu'il se doit-être chez Platon et aller vers une façon de "purifier et affiner l'âme [ψυχῆς ἐκαθαίρεται τε καὶ ἀναζωπυρεῖται]"¹⁹⁹.

De fait nous nous trouvons devant deux portraits qui font jouer de façon fort complexe l'être et le paraître et qui obligent à aller au delà des deux esquisses du mythe, soit, de l'homme injuste qui se rend invisible, qui se dissimule et de l'homme juste qui se montre, qui fait face. Tous deux sont dans le paraître. Le premier doit paraître juste le second, paraître injuste puisqu'il lui faut renoncer à paraître ce qu'il est. Deux réputations, deux dissimulations, deux modes d'être où il se confirme que le paraître n'est pas un non-être. Etrange égalité.

Le premier mode d'être – être injuste – donne de lui une image fautive qui potentialise l'injustice. L'artifice est un piège, un aveuglement. L'injuste²⁰⁰ a autour de lui, "représenté en cercle [...] comme un façade, un décor – la peinture d'un artifice de vertu"²⁰¹, il est tel "le renard subtil et

propres yeux". Dans l'invisibilité il y a en effet un refus de l'autre et de s'envisager comme autre, d'être vu au regard de l'autre qui n'est pas étranger à ma réflexion, voir MILLIAT-PILOT, à paraître, à propos du commandement delphique.

¹⁹⁵ Ἐκαθαίρω renvoie à la finition des statues que l'on enduisait d'huile afin de les rendre brillantes, de la même manière que l'on oint d'huile un corps vivant ou mort pour en exprimer la beauté. Voir, la peau, χρώς, χροιά, ce qui peut-être frotté ou enduit ; ζεστός, poli. Voir VERNANT, 1996b, p. 19-24 ; FRONTISI-DUCROUX ; VERNANT, 1997, p. 192 ; LORAUX, 1989, p. 266. HOMÈRE. *Odyssée*, IV, 251, VI, 215-219, 227-237 ; X, 360-364, 450, XVII, 88 ; *Iliade*, XIV, 170.

¹⁹⁶ Ce qui équivaut à surcharger, à tricher, PLATON. *Politique*, 277a-c, alors qu'il peut y avoir "un portrait dont les contours extérieurs n'ont pas encore reçu la vivacité [la brillance] que donnent les couleurs [χρωμάτων ἐνάργεια]..." , PLATON. *République*, IV, 420c-420e.

¹⁹⁷ PLATON. *République*, VII, 540c.

¹⁹⁸ Les nettoyer se dit γυμνωτέος, les mettre à nu.

¹⁹⁹ PLATON. *République*, 527d-e.

²⁰⁰ Il est l'homme enveloppé de la beauté de son corps du PLATON. *Gorgias*, 523c-d.

²⁰¹ PLATON. *République*, II, 365c [καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ἴδωσ· πρόθυρα μὲν καὶ

astucieux”, cet animal que rien ne peut enserrer et qui peut tout saisir, animal sans début ni fin, cercle infernal²⁰²¹, il est nous dira-t-on, “capable de tous les subterfuges, de s’échapper par milles ruses et détours [στροφὰς στρέφεισθαι] et se tirer d’affaire au prix de contorsions [ἀποστραφῆναι λυγίζόμενος]”²⁰³, soit se courber comme une baguette d’osier²⁰⁴, lien hermaïque s’il en est²⁰⁵.

L’injuste est derrière son décor comme une araignée dans sa toile, attendant que l’on s’y prenne. Il montre pour cacher, et le visible est changeant²⁰⁶. Sa ruse immobilise, elle lie car d’où qu’on le regarde, on est trompé. Il s’entoure d’un décor qui ne permet que d’en faire le tour ce qui équivalait à être assigné à une position, et c’est donc son spectateur qui se trouve encerclé comme le mort dans le cheval.

Le second mode d’être – être juste – est caché lui aussi, mais son apparence n’est pas un piège. Qui s’approcherait sans crainte de qui paraît injuste? S’il est comme enfermé dans son apparence, c’est lui seul qui subit l’emprisonnement, lui qui, au pire, sera “soumis à la torture, [στρεβλώσεται]” littéralement, tordu, “lié [δεδήσεται]” et à qui on “brûlera les yeux”²⁰⁷, c’est-à-dire qu’on lui ôtera la vue, qu’il ne pourra plus être miroir de personne ce juste qui ne peut être un miroir complaisant. C’est en cela qu’il est dangereux, et ce n’est pas tant pour l’empêcher de voir qu’on l’aveugle, mais paradoxalement pour qu’il ne soit pas vu²⁰⁸; la possibilité du *kata prosopon*²⁰⁹ du face à face, est radicalement empêchée – il subit les affres du piège. Il y a là un inversement des conséquences, le paraître n’a pas les mêmes effets selon ce qu’il cache, et cacher *l’être juste* n’induit pas le spectateur à l’aveuglement. Si tout à l’heure le décor autour de l’injuste impliquait une immobilité, une prise au piège, une

σχῆμα κύκλω περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον, τὴν δὲ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἐλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέαν καὶ ποικίλην]. Voir *République*, X, 596d-e, où l’on trouve “faire tourner le miroir”: περιφέρω.

²⁰² DETIENNE; VERNANT, 1974, p. 41-44.

²⁰³ PLATON. *République*, III, 405c.

²⁰⁴ Voir, SOPHOCLE. *Trachiniennes*, 777 ; HOMERE. *Odyssée*, IX, 421-426.

²⁰⁵ Voir *Hymne homérique à Hermès*, 409-411. Hermès est *polutropos*, qui tourne en beaucoup de sens, rusé, et *aimulométès*, habile dans l’art de tromper.

²⁰⁶ PLATON. *Phédon*, 79a-b, l’invisible (*aides*) qui ne se donne pas à voir et qui est toujours le même, et le visible (*orato*), que l’on peut voir et qui n’est jamais pareil.

²⁰⁷ PLATON. *République*, II, 361e, privation de lumière.

²⁰⁸ Voir, VERNANT, 1996b, Introduction ; FRONTISI-DUCROUX; VERNANT, 1997, p. 124-126, “Le piège du flatteur”, nous sommes, quant à nous, devant ce qui exprime le piège du juste dans un double sens, entant qu’il est un piège pour l’image de l’injuste et en tant qu’on le prend au piège de sa propre apparence ; p. 156-162, “Soi-même et l’autre”, “le semblable et le différent”. Réflexion sur cet aveuglement du juste à prolonger.

²⁰⁹ Voir, FRONTISI-DUCROUX, 1995, p. 24.

proximité éblouissante, le travestissement du juste semble agir comme une distance toujours salvatrice chez Platon.

Nous sommes devant un trompe-l'œil visible sous condition, où l'aspect cache la vérité et face à un silène creux qui demande à être vu par delà les apparences, soit voir l'invisible au travers d'un visible. L'invisibilité du premier provoque une cécité, celle du second, plus que la vision, un voir autrement, l'appel déjà à un *autrement que voir*. Il y a là deux sortes de troubles des yeux²¹⁰ : passer de la lumière à l'obscurité comme Gygès descendant dans le χάσμα / gouffre mortifère et remontant aveuglant autant si ce n'est plus qu'aveuglé armé des outils du piège, ou passer de l'obscurité à la lumière comme les hommes du χάσμα / caverne – la compagnie des semblables étant la première condition du voir – que l'obscurité n'effraiera plus, et qui redescendent, capables de voir “dix mille fois mieux”²¹¹, avec les outils de la vue bonne. Le premier expérimente l'invisible par le visible comme aveuglement, le second éprouve le visible par l'invisible comme acuité, vision d'un “jour véritable”²¹².

La visite au mythe de Gygès nous a permis de revisiter ce qu'il en est de voir, du souci de la justesse du voir chez Platon et de ce qu'elle reflète du juste, de l'homme juste, celui qui initie et prend place dans le cercle du voir et qui fait des liens du regard²¹³ l'accès à l'autre et par l'autre, *par* et à la lumière du Bien, toute chose que le mythe de la Caverne montrera.

De *l'invisibilité aveuglante* par laquelle Gygès réalise l'injustice, à l'abstraction – autre invisibilité – éclairante cette fois-ci, qui permet au juste de voir et d'être vu ; au travers des expressions du caché et du montré, du visible et de l'invisible ; des inversements et des retournements qui les meuvent ; des cercles et des liens qui les caractérisent, j'ai, je l'espère, redonné à voir ce qu'est connaître comme re-connaître pour notre *chien philosophe*. Être capable de reconnaître le familier, c'est être en face de celui qui, débarrassé de ses chaînes²¹⁴, se donne à voir comme altérité et être capable, en retour, de le voir

²¹⁰ Voir, PLATON. *République*, 518a-520a.

²¹¹ PLATON. *République*, 520c.

²¹² PLATON. *République*, 521c.

²¹³ Et du joug de la lumière, voir SCHUHL, P.-M. *L'imagination et le merveilleux*. Paris: Flammarion, 1969, p. 155.

²¹⁴ PLATON. *Phédon*, 82e-83b.

ainsi, le reconnaître derrière les apparences, communiquer par l'œil d'une âme que la philosophie a libéré²¹⁵.

Lire ainsi ce mythe et sa périphérie voulait également montrer qu'il ne s'agit pas (seulement) d'une illustration mais bien plutôt d'une représentation, c'est-à-dire, une *présence* devant les yeux qui demande un dépassement de la lecture. La représentation suppose un espace et un mouvement, et de fait, je me suis trouvée face à un dispositif qui véritablement creuse le texte, l'ouvre. Le texte contient son propre *χάσμα* comme lieu d'étonnement. Le lecteur n'est pas immobile comme il le serait devant une illustration, il est obligé au mouvement. Platon ne crée pas de trompe-l'œil et ces textes sont des applications de ce qu'il demande à la représentation dans un souci de produire un écrit (*graphein*) qui puisse, peut-être, se porter secours à lui-même²¹⁶. La forme représente et par là relaye le fond ; il s'agit bien de voir au travers, d'accepter le face à face. Le spectacle des dialogues est un appel vivant à la *théoria*, au voyage du regard.

RESUMO

Através da exploração de três temas dominantes: o círculo e o elo, a inversão, o olhar, proponho uma releitura do mito de Gíges e da assimilação do Filósofo ao cão (o retrato do filósofo como cão); para compreender por que e como o fato de que “a todo desconhecido que ele vê, ele rosna sem ter recebido dele anteriormente nenhum mal; mas que diante de qualquer homem conhecido, ele se mostra afetuoso, ainda que ele ainda não tenha recebido dele nenhum bem” (*Rep.*, II, 376a) constitui o “natural filósofo” (*Rep.*, II, 375e). Palavras-chave: Platão. *República*. Gíges. Filósofo.

RÉSUMÉ

Au travers de l'exploration de trois thèmes dominants : le cercle et le lien, l'inversement, le regard, je propose une relecture du mythe de Gygès et de l'assimilation du Philosophe au chien (le portrait du philosophe en chien) ; pour comprendre pourquoi et comment le fait que, “à tout inconnu qu'il voit, il gronde sans avoir reçu auparavant de lui aucun mal ; mais que devant tout homme connu, il se fait affectueux, même s'il n'en a encore jamais reçu aucun bien” (*Rép.*, II, 376a), constitue le “naturel philosophe” (*Rép.*, II, 375e). Mots-Clés: Platon. *République*. Gygès. Philosophe.

²¹⁵ PLATON. *Phédon*, 83d-84a.

²¹⁶ Voir PLATON. *Phédon*, 276a.