UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Article scientifique | Article | 1997

Published version | Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

L'anneau de Gygès: réponse de Platon à Hérodote

Schubert, Paul

How to cite

SCHUBERT, Paul. L'anneau de Gygès: réponse de Platon à Hérodote. In: L'Antiquité classique, 1997, vol. 66, p. 255–260.

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:80711

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

L'anneau de Gygès : réponse de Platon à Hérodote

Le mythe de l'anneau de Gygès, tel qu'il se présente dans la *République* de Platon (358b-362c, en particulier 359d-360b), sert de point de départ au long développement qui occupera les livres 2 à 9 du traité. Cette articulation importante de la *République* est quant à elle introduite par le contenu du livre 1, où les protagonistes tentent de définir le concept de la justice :

– Polémarque propose une approche conventionnelle, que l'on peut résumer dans la formule «faire du bien aux amis et du mal aux ennemis»[1].

– À cette approche conventionnelle de la justice, Thrasymaque oppose une vision quelque peu paradoxale : la justice ne serait rien d'autre que l'intérêt du plus fort (338c).

Le départ de Thrasymaque laisse les interlocuteurs confondus, et c'est Glaucon qui poursuit le débat. Au fond de lui-même, il ne peut pas accepter la vision que se fait Thrasymaque de la justice, mais il va tout de même essayer de la défendre, dans l'espoir que Socrate saura lui apporter une réfutation définitive : Glaucon se fait donc d'une certaine manière l'avocat du diable. Il avance l'idée que les hommes ne sont justes que par contrainte, et que, si les contingences de la société dans laquelle ils vivent ne les y forçaient pas, les hommes se laisseraient aller à l'injustice sans le moindre scrupule. Pour illustrer cette hypothèse, il faut donc imaginer une situation fictive, dans laquelle les barrières normales de la vie civique peuvent être transgressées. En d'autres termes, que se passerait-il si un homme n'était pas soumis aux contraintes de la société et avait le moyen de se soustraire à une éventuelle rétribution pour son injustice ? Avec le mythe de Gygès, Socrate introduit l'idée d'un homme qui peut se rendre invisible à volonté, grâce à un anneau magique[2]. Fort de son avantage extraordinaire, Gygès tue le roi et s'approprie son épouse. Le mythe, en l'occurrence, sert à imaginer une situation dans laquelle les limites normales des rapports humains sont modifiées; on transforme une réalité virtuelle pour mesurer les effets de l'expérience[3].

Le mythe platonicien de Gygès, ainsi que ses parallèles antiques, ont fait l'objet d'intenses recherches, en particulier afin de déterminer les sources probables de

---

1 Cette définition est atteinte en trois paliers. Dans un premier temps, Polémarque avance la définition «dire la vérité et rendre ce que l'on a reçu» (331c); puis nous passons à «rendre ce qui est dû» (331e); enfin nous aboutissons à «faire du bien aux amis et du mal aux ennemis» (332d).

2 Le dialogue, rédigé par Platon, rapporte les paroles de Socrate, ce qui ne va pas sans une certaine ambiguïté quant à la part que l'on devrait attribuer à chacun. Il ne saurait être question ici de faire un partage précis des attributions. Pour simplifier les choses, on dira que c'est Socrate qui fait le récit du mythe à Glaucon, mais que les intentions purement littéraires de références à Hérodote doivent revenir à Platon.

3 C'est d'ailleurs ainsi que le comprend CICÉRON (*de officiis*, 3, 38-39).

la tradition[4]. Il existe en effet plusieurs versions de ce qui est une seule et même histoire racontée de diverses manières, par l'historien Xanthos de Lydie[5], Hérodote[6], par l'auteur inconnu d'un drame relatif à Gygès[7], par Plutarque[8], Justin (dans l'abrégé de Trogue Pompée)[9], Ptolémée d'Alexandrie (fils d'Héphaistion)[10], et finalement une version allégorique par Tzétzès[11]. Si l'on peut faire remonter la tradition à un récit d'origine lydienne, il reste néanmoins difficile de préciser quelle version se rapproche le plus de l'original. Ainsi, l'antériorité du texte d'Hérodote par rapport à Platon n'exclut pas qu'Hérodote ait pu chercher à rationaliser un récit qui pourrait être transmis avec moins d'altérations chez Platon[12]. En outre, les motifs évoqués dans l'histoire de Gygès trouvent leur source de manière récurrente dans le monde oriental; par conséquent, point n'est besoin de supposer que Platon ait inventé de toute pièce certains éléments de son récit[13]. Comme bien souvent, Platon a emprunté le thème général de son mythe à une tradition plus ancienne[14].

Quant au problème de l'identité du personnage évoqué par Platon (359d : τῷ Γύγου τοῦ Λύδου προγόνῳ), la question de l'établissement du texte n'a guère influencé les travaux des chercheurs : que l'on suppose qu'il faille maintenir le texte des manuscrits ou corriger le texte et lire τῷ {Γύγου} τοῦ Λύδου προγόνῳ ou τῷ Γύγῃ τοῦ Λύδου προγόνῳ, on s'accorde pour dire que la tradition remonte à un seul et même personnage[15]. Il y a toutefois lieu de se demander si la leçon τῷ τοῦ Λύδου προγόνῳ ne relève pas d'un choix délibéré de Platon, en fonction des intentions de l'auteur. Comme on le verra, le choix du texte est intimement lié à l'interprétation que l'on peut en faire par rapport au récit d'Hérodote.

Dans sa version du mythe de Gygès, Platon introduit un élément crucial que l'on ne trouve pas tel quel dans les autres versions : il s'agit de l'anneau, en tant qu'objet procurant l'invisibilité. Chez Hérodote, le récit tourne également autour de

---

4 Le lecteur trouvera un état de la question dans l'ouvrage de R. PICHLER, *Die Gygesgeschichte in der griechischen Literatur*, Diss. München, 1986, p. 8-33.

5 Cité par Nicolas de Damas, *FGrHist*, 90, F 47.

6 1, 8-12.

7 Cf. E. LOBEL, *A Greek Historical Drama*, dans *Proc. Brit. Ac.*, 35 (1949), p. 207-216 et P.Oxy., XXIII, 2382.

8 *Quaestiones Graecae*, 301f-302a.

9 1, 7, 14-19.

10 Cf. PHOT., *Bibl.*, p. 150 b.

11 *Chil.*, 1, 137-166; texte cité partiellement par W. FAUTH, *Zum Motivbestand der platonischen Gygeslegende*, dans *RhM*, 113 (1970), p. 8.

12 Cf. R. PICHLER, *op. cit.*, p. 14-16. Le bref article de I.T. KAKRIDIS intitulé *Gygès le Lydien* dans les *Mélanges Édouard Delebecque*, Aix-en-Provence, 1983, p. 215-219, n'apporte rien de nouveau.

13 Cf. W. FAUTH, *art. cit.*, p. 1-42.

14 C'est le cas, entre autres, du mythe des métaux, qui trouve un parallèle frappant dans le mythe des races d'Hésiode (*Erga*, 109-201); cf. J.-P. VERNANT, *Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale*, dans *RER*, 157 (1960), p. 21-54; M. HARTMANN, *The Hesiodic Roots of Plato's Myth of the Metals*, dans *Helios*, 15 (1988), p. 109-114.

15 Cf. J. ADAM, *The Republic of Plato, Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, vol. I, Cambridge, 1926, p. 126-127; S.R. SLINGS, *Critical Notes on Plato's* Politeia, II, dans *Mnemosyne*, 42 (1989), p. 381-383. PROCLOS, dans son commentaire à la *République* de Platon (vol. II, p. 111, Kroll), parle de τῷ κατὰ τὸν Γύγου πρόγονον διηγήματι.

l'idée d'invisibilité, puisque Candaule ordonne à Gygès de se cacher dans la chambre à coucher royale afin de contempler la reine dans son plus simple appareil, mais sans être vu; la suite du récit montre que le stratagème a échoué, puisque la reine aperçoit Gygès ressortant de la chambre[16]. Chez Ptolémée, il est question d'une «pierre du serpent» : cette pierre possède la propriété exactement inverse de l'anneau de Gygès, puisqu'elle permet de distinguer une personne cachée. Ces parallèles donnent à penser que Platon, même s'il a adapté son récit à l'objet de ses réflexions, n'a pas inventé de toute pièce le motif de l'anneau et de l'invisibilité qui y est rattachée[17]. Le mythe platonicien de Gygès ne dépend pas, pour son contenu, de la version d'Hérodote. Toutefois, puisque le philosophe écrit après l'historien, il paraît peu vraisemblable qu'il en ait ignoré le précédent. On peut même aller plus loin : le mythe de Gygès, tel qu'il apparaît chez Platon, constitue en fait une réponse à la notion de justice avancée par Hérodote. Si Platon a choisi précisément Gygès pour illustrer son propos, cela tient au fait que le récit parallèle d'Hérodote représente un symbole de la conception que Platon entend dépasser dans la *République*. Hérodote n'invente d'ailleurs rien : il reprend seulement à son compte la vision de la justice présentée par le poète Solon[18]. Par conséquent, en répondant à Hérodote, Platon répond aussi, indirectement, à Solon.

Examinons d'abord les intentions d'Hérodote dans la partie consacrée à la Lydie. Gygès, garde du corps du roi Candaule, se trouve confronté à deux dilemmes moraux : d'abord il hésite à céder à son maître, qui lui enjoint de contempler la reine nue; ensuite, la reine force Gygès à choisir entre, d'une part, mourir pour avoir vu ce qu'il ne devait pas, d'autre part, tuer le roi et prendre le pouvoir[19]. Dans les deux cas, Gygès tranche le dilemme moral en sa faveur. Or ce récit s'inscrit dans un ensemble plus vaste, qui touche aux générations qui ont précédé le règne de Crésus, dernier roi de Lydie. Hérodote relate, entre autres, la rencontre de Crésus et de l'Athénien Solon, qui aboutit à la conclusion que l'on ne peut pas juger du bonheur d'un homme avant que ce dernier n'ait atteint le terme de ses jours (1, 32). Dans cette perspective, on pourrait alléguer que, de prime abord, le cas de Gygès constitue un contre-exemple à la position de Solon : en effet, Gygès, après avoir choisi à deux reprises de résoudre en sa faveur un dilemme moral, n'en finit pas moins son existence dans un bonheur tout à fait enviable. Toutefois, Hérodote apporte une réponse à cette objection en concluant son récit relatif à Crésus. Comme ce dernier cherche une explication à sa déchéance, la Pythie lui répond qu'il paie à la cinquième génération les crimes de son ancêtre Gygès (1,91). Simple garde du corps, Gygès a outrepassé la limite qui lui était imposée, pour prendre la femme d'un autre et accéder à un rang qui ne lui convenait pas. En définitive, la conception de la justice présentée par Hérodote procède d'un raisonnement cohérent, que l'on pourrait résumer comme suit : l'homme est soumis à des limites, qu'il n'a pas le droit de dépasser; s'il le fait, il en paiera immanquablement les conséquences; enfin, celui qui meurt sans avoir expié ses fautes expose ses descendants à la rétribution, même cinq générations plus tard. En conclusion, il est

---

16 Cf. A. OPHIR, *Plato's Invisible Cities : Discourse and Power in the «Republic»*, London, 1991, p. 15-22.

17 Cf. W. FAUTH, *art. cit.*, p. 34-37.

18 Cf. SOLON, fr. 13, 16-32 W., en particulier les vers 17 et 29-32.

19 Pour une analyse de ce double choix, cf. R. PICHLER, *op. cit.*, p. 61-64.

préférable d'adopter un comportement juste et mesuré, car une infraction à la règle ne profite jamais au coupable.

Présentée sous cette forme, la vision hérodotéenne (respectivement solonienne) de la justice va exactement à l'encontre du but visé par Glaucon dans sa discussion. Chez Platon, le mythe de Gygès sert d'introduction à la défense d'une justice en tant que but à rechercher pour lui-même, sans égards pour les éventuels avantages que l'on pourrait en retirer[20]. La réponse à Hérodote ne s'arrête d'ailleurs pas là. Une fois le mythe de Gygès exposé, Socrate imagine deux personnages, l'un juste et l'autre injuste, à qui l'on donnerait un anneau semblable à celui de Gygès (360b-361d). Le juste ne recevrait aucune récompense pour sa justice, et il s'agirait d'observer le comportement de chacun des deux jusqu'à la mort. Le parallèle avec la position de Solon est frappant : dans les deux cas, on jugera le bonheur de l'homme à la fin de son existence[21].

Revenons brièvement à la manière dont Socrate désigne Gygès (359d) : les considérations qui précèdent m'amènent à défendre une leçon τῷ {Γύγου} τοῦ Λύδου προγόνῳ, c'est-à-dire à exclure la mention explicite de Gygès. Si Platon ne fait pas figurer son nom, alors qu'il lève toute ambiguïté à la fin de son œuvre (612b), cela traduit sans doute une intention délibérée de mettre en évidence le fait que Gygès est l'ancêtre de Crésus («le Lydien»). Platon, à la suite d'Hérodote, fait ainsi ressortir le lien de causalité entre l'injustice commise par Gygès et la punition subie par Crésus.

Jusqu'ici, nous nous sommes aventurés dans le parallèle le plus évident, puisqu'il revêt un caractère explicite. Mais il y a un élément encore inexploité dans le texte de Platon qui devrait nous permettre d'élargir le parallèle. Socrate, lorsqu'il décrit la descente de Gygès dans le creux de la terre, raconte que celui-ci trouve dans le cheval d'airain un cadavre extraordinairement grand (359d). La taille de l'homme évoque en fait les hommes de l'âge héroïque. Dans l'*Iliade*, l'épithète μέγας s'applique fréquemment à certains héros[22]. De plus, les héros possédaient une force inconnue de la génération du poète. Ainsi, Diomède pouvait, à lui seul, soulever une pierre que deux hommes de la génération du poète ne sauraient porter[23]. Le héros troyen Énée possède la même force (20, 285-287), et partage cette qualité avec Ajax, fils de Télamon (12, 378-383). À cette force d'antan devait correspondre une taille en proportion. Après le poète de l'*Iliade*, les auteurs latins ont aussi relevé cette idée bien ancrée chez les Grecs de considérer les héros du temps jadis comme plus grands que leurs contemporains[24]. Toutefois, le parallèle le plus frappant reste celui du héros Oreste, dont un Spartiate du nom de Lichas aurait, selon Hérodote (1, 67-68), retrouvé les os à Tégée.

---

20 Il s'agit évidemment d'une position théorique, à laquelle Socrate renoncera une fois son exposé achevé; cf. 612 b-c, où Socrate rejoint son point de départ en évoquant l'anneau de Gygès, et en restituant au juste le bénéfice de son comportement, bénéfice qui lui avait été retiré uniquement pour les besoins de l'argumentation.

21 PLAT., *Rep*, 361d : ... κρίνωνται ὁπότερος αὐτοῖν εὐδαιμονέστερος; HDT., 1, 32, 8 : πρὶν δ' ἂν τελευτήσῃ, ἐπισχεῖν μηδὲ καλέειν κω ὄλβον, ἀλλὰ εὐτυχέα; cf. aussi HDT., 1, 32, 1 : Σόλων μὲν δὴ εὐδαιμονίης δευτερεῖα ἔνεμε τούτοισι, κτλ.

22 Par exemple Hector (2, 81; 3, 324; 5, 680, etc.); Ajax, fils de Télamon (12, 364; 13, 321; 14, 409, etc.); Iphidamas (11, 221).

23 5, 302-304 : ὁ δὲ χερμάδιον λάβε χειρὶ | Τυδεΐδης, μέγα ἔργον, ὃ οὐ δύο γ' ἄνδρε φέροιεν, | οἷοι νῦν βροτοί εἰσ'.

24 Cf. en particulier PLIN., *Nat*, 7, 73-75 et GELL., 3, 10, 11.

Ce récit se trouve enchâssé dans l'histoire du roi Crésus dont il a été question plus haut. Comme on le verra, la correspondance ne se limite pas à la seule disposition du texte, mais se prolonge aussi dans le contenu. Lorsque Crésus se met en tête d'attaquer Cyrus, il consulte de nombreux oracles de Grèce, ainsi que celui d'Ammon en Lybie. Il porte finalement son choix sur les réponses que lui donnent l'oracle de la Pythie à Delphes ainsi que celui d'Amphiaraos à Thèbes. Il apprend ainsi qu'il lui faut s'allier les peuples les plus puissants de la Grèce (1, 56). Crésus, après enquête, hésite entre les Athéniens et les Spartiates. C'est à ce point du récit qu'Hérodote nous livre quelques considérations sur ces deux peuples, et en particulier sur la manière dont ils ont établi leur puissance.

En ce qui concerne les Athéniens, le récit raconte comment Pisistrate parvient, après deux tentatives infructueuses, à asseoir définitivement son pouvoir sur Athènes. Un présage reçu par Hippocrate, père de Pisistrate, avait permis de prévoir d'emblée que Pisistrate était promis à un destin extraordinaire (1, 59, 1-2). La série des trois tentatives de prise de pouvoir mérite que l'on s'y arrête brièvement. Le premier stratagème déployé par Pisistrate consiste à feindre d'avoir été attaqué; il obtient ainsi des gardes du corps qui lui permettront de prendre le pouvoir (1, 59). Il est cependant assez rapidement renversé, mais déploie alors une seconde ruse : ayant trouvé une femme d'une taille extraordinaire, il la déguise à la manière d'Athéna, et fait ainsi une entrée triomphale dans la ville, sous la protection d'une prétendue déesse (1, 60)[25]. Mais, une fois de plus, Pisistrate est chassé. Finalement, il reçoit un oracle envoyé par un dieu, par l'intermédiaire d'un devin. Ayant compris et accepté l'oracle, Pisistrate peut enfin reprendre les rênes du pouvoir de façon définitive (1, 62-63). Le mérite de Pisistrate dans sa dernière tentative consiste à comprendre et à accepter l'oracle des dieux; il s'approprie donc un avantage dont la partie adverse aurait également pu se prévaloir.

Des trois stratagèmes utilisés par Pisistrate, les deux premiers sont manifestement répréhensibles. Dans le premier cas, Pisistrate abuse de la bonne foi de ses concitoyens en simulant une attaque. Dans le second cas, il usurpe l'autorité d'une déesse, crime encore plus grave, mais qui n'aboutit à aucun résultat durable. Ce n'est que lorsqu'il laisse de côté ses machinations déloyales que Pisistrate peut obtenir le pouvoir qui lui était de toute manière destiné.

Lorsqu'on passe au cas de Sparte, Hérodote souligne une différence, fondamentale à ses yeux, entre les Athéniens et les Spartiates : ces derniers sont soumis à des lois et non à un homme[26]. Comme Crésus, les Spartiates consultent l'oracle de Delphes, et, suite à une erreur d'interprétation, essuient un cuisant échec face à leurs rivaux, les Tégéates (1, 66). La seconde tentative, qui s'avérera être la bonne, provient aussi d'un oracle, mais qui reçoit une interprétation correcte de la part de Lichas. Les Spartiates doivent en effet retrouver les os d'Oreste, et Lichas, sur la base de l'oracle, les localise à Tégée même. Il réussit à les ramener à Sparte, et, depuis ce moment, les Spartiates ont le dessus sur Tégée. On relèvera le fait que les Tégéates possèdent dans leur sol les moyens de leur protection, sous la forme des os d'Oreste, mais sans le

---

25 La taille extraordinaire de cette femme permet de la faire passer pour une déesse, de même que les héros étaient supposés plus grands que les hommes de l'époque d'Hérodote. Toutefois, je ne pense pas qu'il faille établir un lien direct entre cette femme et Oreste, dont il est question dans l'affaire qui oppose les Spartiates aux Tégéates.

26 Cf. aussi HDT., 7, 104, 4.

savoir; le seul mérite des Spartiates est d'interpréter correctement un oracle qui circule dans le domaine public, pour employer une expression moderne.

En l'occurrence, le cas d'Oreste trouve un triple parallèle avec l'histoire de Gygès telle qu'elle apparaît chez Platon. En effet, Oreste est identifié par les dimensions extraordinaires de ses ossements; en cela, il se rapproche du cadavre trouvé par Gygès. Pour retrouver les héros morts, à chaque fois le personnage doit descendre sous terre, dans une ouverture créée par un tremblement de terre dans le cas de Gygès, au fond d'un puits en ce qui concerne Lichas. Enfin, la possession, respectivement de l'anneau pour Gygès, et des os proprement dits pour Lichas, garantissent à son détenteur un avantage incomparable sur les autres mortels. Il s'agit du phénomène, fort courant par ailleurs en Grèce ancienne, du talisman[27].

Au terme de cette brève revue des stratagèmes déployés par Pisistrate et par les Spartiates pour assurer leur puissance respective, tentons de résumer la liste sans perdre de vue la perspective que Platon adopte avec le mythe de Gygès. Nous avons affaire à une sorte de catalogue des manière illicites, imprudentes ou licites de l'emporter sur les autres. On peut tenter d'abuser de la bonne foi de ses concitoyens (Pisistrate), ou usurper l'autorité d'une divinité (Pisistrate), ou l'on peut se servir des oracles divins, et les interpréter correctement (Pisistrate), ou en faire un usage erroné (Spartiates); finalement, on peut recourir à un talisman (Spartiates). Tous les cas évoqués reviennent finalement à la même idée : il s'agit de s'assurer un avantage dont les autres ne pourront pas profiter. Mais seul un usage licite et intelligent permet de maintenir l'acquis à long terme.

La digression consacrée par Hérodote au parallèle entre les Athéniens et les Spartiates ne relève par conséquent pas de la simple fantaisie sans fondement. L'historien expose, par cette série d'exemples, la manière dont on peut acquérir le pouvoir, ainsi que les limites que l'on ne doit pas franchir. Il enchâsse ce passage dans l'histoire de Crésus, manifestement pour préparer le lecteur à la conclusion de l'histoire de Crésus, où les leçons tirées dans la digression trouvent leur pleine application. Pour en revenir finalement à Platon, on peut ainsi constater que le choix du mythe de Gygès n'est pas seulement une réponse à l'histoire parallèle de Gygès chez Hérodote. Platon répond, plus largement, à une conception de la justice exposée par Hérodote (selon le modèle de Solon), en particulier dans la digression consacrée à Athènes et à Sparte. Or Platon laisse une piste pour le lecteur, sous la forme de l'emprunt du récit relatif à Oreste, que l'on retrouve en termes à peine voilés dans le cadavre trouvé par Gygès au fond de la crevasse.

Paul SCHUBERT

Faculté des Lettres
Université de Neuchâtel
case postale 499
2001 Neuchâtel 1
SUISSE

---

27 Cf. C.A. FARAONE, *Talismans and Trojan Horses : Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York-Oxford, 1992, en particulier p. 3.