



HAL
open science

Sophistes et Philosophes : deux types de Paroles, deux types de possession

Jean-Luc Perillie

► **To cite this version:**

Jean-Luc Perillie. Sophistes et Philosophes : deux types de Paroles, deux types de possession. La Vérité:Platon et les Sophistes, Section méditerranéenne de l'International Plato' society, Michele Corradi et Alonso Tordesillas, Oct 2015, Aix en Provence, France. hal-01250333v1

HAL Id: hal-01250333

<https://hal.science/hal-01250333v1>

Submitted on 4 Jan 2016 (v1), last revised 13 Feb 2016 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sophistes et Philosophes : deux types de Paroles, deux types de possession

(Texte complet de la communication du 10 Octobre 2015
de l'*International Plato Society*, Platon et les Sophistes, Université Aix-Marseille,
org. M. Corradi et A. Tordesillas)

L'opposition Platon - Sophistes s'est jouée, on le sait, au niveau des doctrines et des techniques d'argumentation. On peut néanmoins supposer qu'il existe, à la base de ces doctrines et de ces techniques, certaines orientations existentielles, fondamentales et tout à fait divergentes. Or ces orientations premières pourraient fort bien concerner l'éros. D'après Platon, en tout cas, il existe à la source de la rhétorique sophistique une *érotique* bien marquée¹ qu'il oppose frontalement à l'*érotique socratique*. Ceci se perçoit très clairement dans le *Gorgias* au tout début de la passe d'armes entre Socrate et Calliclès. Lorsqu'au milieu du *dialogue* (481b), Calliclès, scandalisé par les propos de Socrate, vole au secours de Polos, Socrate lui répond d'une manière très ambiguë et faussement amicale : il feint de s'abaisser au niveau du rhéteur tout en affirmant la supériorité de sa propre position — supériorité qui ne vient pas de lui-même mais de sa bien-aimée, la *Philosophia*, constante et ferme qui l'inspire, alors que Calliclès, de son côté, est présenté comme érotiquement fasciné par un *Dèmos* versatile qui n'exprime que la *doxa*. La question qui se pose est de savoir s'il convient de prendre au sérieux cette présentation à la fois ambiguë et contrastée, marquée évidemment par une ironie dévastatrice.

Le *Gorgias* est un *dialogue* typiquement socratique compte tenu de ses aspects apologétiques² et aporétiques. S'il est vrai que Socrate y est représenté avec toute la puissance de son génie, le fait est que le philosophe ne parviendra pas, au terme du *dialogue*, à convaincre Calliclès. Toutefois, le caractère aporétique du *dialogue* demande à être questionné dès lors que s'exprime *une thèse, une conviction inébranlable* que Socrate présente en bonne et due forme : « j'affirme (*phèmi*)... ». C'est la thèse eudémoniste du bonheur de l'homme juste et du plus grand malheur de l'homme injuste³. Pour une fois, tout au moins, Socrate paraît se déprendre de son *amathia*, de son ignorance proverbiale puisqu'il

¹ Il s'agit évidemment de prendre « érotique » au sens grec. *Erôtikos* veut dire tout simplement « ce qui est spécifique à l'amour » ; une érotique est dès lors une pratique de l'amour.

² Monique Canto, in Platon, *Gorgias*, GF, Paris, 1993, p. 42 : « Le Socrate du *Gorgias* est l'une des évocations les plus poignantes que Platon ait donné de son ancien maître ». Comme nous le verrons ci-après le *Gorgias* répond indirectement à des charges tardives, *post mortem*, de l'*Accusation de Socrate* de Polycrate (rédigée vers 393).

³ Platon, *Gorgias*, 470e : « L'individu (homme ou femme) qui est bel et bon (*kaloskagathos*) est heureux (*eudaimona*), alors que celui qui est injuste et mauvais est malheureux ». Nous avons affaire à un *credo* eudémoniste. La thèse « philosophique » développée dans l'entretien avec Polos est récapitulée en 478e-479e. Elle deviendra l'objet même de la démonstration de Socrate jusqu'à la fin du *dialogue*, le mythe final apportant une confirmation relativement au sort des âmes après la mort.

présente, maintient et tente de démontrer durant tout le *dialogue* une *opinion fermement arrêtée*. En 481d et suivantes, *Socrate précise qu'il s'agit de la thèse même de Philosophia, comme instance supérieure et personnifiée qui parle à travers lui, dont il se dit de surcroît amoureux*. Affirmation qui paraît tout à fait surprenante, peu conforme à ce que l'on sait du *philosophein* socratique de l'*Apologie*⁴, comme simple pratique de mener des enquêtes et de réfuter⁵.

Au cours de cette communication, dans un premier temps, j'essayerai de cerner les divers aspects de cette énigmatique *Philosophia* du *Gorgias*, diamétralement opposée au *Dèmos*, telle qu'elle apparaît dans le discours de Socrate en préliminaire de l'entretien avec Calliclès. Dans un deuxième temps, je tenterai d'élucider le sens de cette opposition en me tournant du côté du livre VI de la *République*.

L'erôtikos logos préliminaire de l'entretien avec Calliclès

Dès lors que Calliclès a ouvert la bouche, en 481b, pour exprimer tout son étonnement face à la thèse énoncée par Socrate, Ce dernier, sur un ton provocateur et en jouant sur les mots, lui répond en mettant en évidence un curieux point commun qui associe les deux personnages : ils éprouveraient tous les deux le même genre de sentiments amoureux envers deux types d'êtres. C'est de cette manière faussement conciliante que surgit, sous forme d'annonce, un court *erôtikos logos*, comme point de départ de la polémique sévère qui va opposer les deux personnages :

⁴ Voir la définition du *philosophein* de Socrate en Platon, *Apol.* 28e5 : « Soumettre moi-même et les autres à l'examen ». Toutefois, en 29d5, faire de la philosophie consiste aussi « à faire des recommandations et à faire la leçon », ceci impliquant un réajustement des biens : faire passer les biens de l'âme avant ceux de la richesse et ceux du corps. Cf. *infra*, n. 19.

⁵ Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*, 1985, p. 184 : « Ce n'est pas sa philosophia, c'est erôs appliqué à la philosophia qui fait de Socrate un personnage — la philosophia, elle, engendre des *logoi*. Socrate amoureux de la vérité c'est Socrate dialecticien. Socrate amoureux de ce qui le pousse à s'enquérir, à questionner et à répondre (...) ». Monique Dixsaut a raison de dire qu'il n'y a pas de *Philosophia* de Socrate. On ne peut pas dire qu'il présente « sa philosophie ». C'est plutôt Socrate qui appartient à la *Philosophia*. Cette instance engendre effectivement des *paroles*. Toutefois ces *paroles* ne sont pas exactement les *logoi* du *philosophein* qui le poussent à s'enquérir et à questionner, mais plutôt un seul et même *logos* énonçant une thèse fondamentale de type eudémoniste (bonheur du juste, malheur de l'injuste). Force est de constater que Monique Dixsaut ne tient pas compte de ce qui est dit dans ce passage à savoir qu'il y a une *thèse fondamentale* proférée par « Philosophia », thèse que Socrate ne prétend pas avoir élaborée de lui-même et à laquelle non seulement il adhère totalement mais qui s'est en plus littéralement emparée de lui. Ce passage du *Gorgias* nous obligerait ainsi à revoir ladite « philosophie » que l'on associe généralement à Socrate, tant dans son contenu que dans la manière dont elle s'est imposée à lui. La dimension affirmative du propos de Socrate en *Gorgias*, 470e, a bien été repérée par Alfonso Gómez-Lobo dans les *Fondements de l'éthique socratique*, P. U. du Sept., Villeneuve d'Ascq, 1996, p. 109, sans retenir cependant le fait que Socrate se dépossède de cette pensée en 481d-482c. Jean-François Pradeau (in Platon, *Hippias majeur, Hippias mineur*, GF, Paris, 2005, p. 11 affirme que la « thèse que prononce la philosophie » est celle du « nul n'est méchant volontairement ». Le *Gorgias* nous montre en réalité que la thèse que prononce *Philosophia* est celle du bonheur du juste : une thèse eudémoniste.

« Calliclès (...) nous deux ensemble sommes amoureux ; moi j'aime Alcibiade, fils de Clinias, et *Philosophia* ; toi, tu aimes *Dèmos*, le Peuple d'Athènes, et *Dèmos* fils de Pylilampe » (481d).

Cette apparente plaisanterie⁶ est de type *analogique* : Calliclès est à Démos et à Démos fils de Pylilampe, ce que Socrate est à Alcibiade et à *Philosophia*. La suite du discours de Socrate a pour objet d'expliquer des divers éléments mis en correspondance et d'apporter aussi une différenciation notoire se cachant derrière l'apparent parallélisme. Par ce biais, le discours joue sur deux tableaux : d'une part, provoquer Calliclès pour qu'il prenne part à la discussion et, d'autre part, délivrer une information importante, probablement cachée derrière l'apparence désopilante et provocatrice de l'*erôtikos logos*.

Relativement à cette similitude des sentiments, on notera d'abord le *chiasme* par lequel les deux amours respectifs des deux personnages sont présentés : chacun d'eux aime à la fois un jeune homme (Alcibiade et Démos fils de Pylilampe) et une entité personnalisée (*Philosophia* et *Dèmos* peuple d'Athènes). Or la succession des êtres aimés est présentée selon l'alternance jeune homme – entité – entité – jeune homme. Ce chiasme a certainement pour fonction de montrer, par l'encadrement des amours pédérastiques, que ces amours-là ne sont que des médiations destinées à faire surgir la dimension « érotique », qui ne trouve en réalité son sens profond qu'avec les deux amours beaucoup plus importantes que sont l'amour de *Philosophia* et l'amour de *Dèmos* en tant que peuple d'Athènes. Il paraît dès lors évident que le chiasme signifie que le cœur du problème de l'opposition entre Calliclès et Socrate va se jouer précisément au sein même de *la confrontation entre l'attachement « érotique » envers le Peuple et l'attachement « érotique » envers la Philosophie*. De plus, l'encadrement des amours pour des jeunes gens nous amène à prendre connaissance d'une sorte de diagnostic établi par Platon. En effet, l'objet du chiasme est de bien notifier que le rapport au Peuple chez tout sophiste et tout rhéteur — le personnage de Calliclès étant paradigmatique — doit être compris précisément sur le mode « érotique : *ce qui implique des comportements de servitude envers l'être aimé*, comme c'est le cas aussi chez Socrate dans ses relations avec Alcibiade et *Philosophia*. De même que les *erastai* se laissent « mener par le bout du nez » par leurs *erômenoi*, de même les entités personnifiées doit être perçues comme *de réelles maîtresses*. La différence est que *Philosophia* dit toujours la même chose alors que *Dèmos-*

⁶ Alfred Croiset (1949) (*ad loc.*) voyait cet extrait comme un « badinage ». Le caractère apparemment métaphorique et superficiel de cet extrait fait que, sous réserve d'inventaire, il n'a jamais été pris réellement au sérieux. Nous allons tenter de montrer que l'apparent « badinage » cache en réalité un contenu abyssal, d'une profondeur insondable.

peuple, comme la plupart des *erômenoi* et des maîtresses, n'est qu'une entité capricieuse. Platon reprend ainsi sur un mode très incisif une ancienne analyse des comportements politiques qui remonte à Aristophane, *Cavaliers*, 732 : *Dèmos* était déjà présenté comme personnifié, objet d'amour de la part d'un démagogue nommé Cléon (alias le Paphlagonien)⁷.

Après l'exposé du chiasme de l'*erôtikos logos* du *Gorgias*, le déploiement du discours de Socrate s'opère selon quatre séquences : dans un premier temps, Socrate lance cette pique acérée en direction de Calliclès pour viser son point faible, à savoir sa dépendance amoureuse envers le Peuple (481d5-482a2). Ensuite, Socrate explique qu'il en est de même pour lui avec ses deux amours (482a2-b2), en particulier il aime *Philosophia* d'un amour comparable. Puis, dans un troisième temps (482b2-4), Socrate tire la leçon de l'*erôtikos logos*, en mentionnant le fait que Calliclès doit réfuter non pas lui-même mais *Philosophia*. Il insiste alors lourdement sur cette source énonciatrice du discours, dont il n'est, selon ses dires, que le porte-voix. Apparaît alors, en supplément, une étrange prophétie (482b4-6) introduite par un juron invoquant le Chien, dieu des Égyptiens, selon laquelle si Calliclès ne réfute pas *Philosophia*, il restera durant toute sa vie en totale disharmonie avec lui-même. Enfin, quatrième temps (482b7-c2), Socrate rajoute un commentaire personnel venant confirmer le sens de la prophétie.

Pour bien saisir les enjeux de ce passage, il est nécessaire de préciser plusieurs points et d'apporter quelques renseignements supplémentaires concernant le moment et les circonstances de la rédaction du *Gorgias* :

1) Platon a formé un jeu de mots sur le terme *dèmos*, censé être l'objet d'un double attachement amoureux de la part de Calliclès. Fort de cette trouvaille, il a mis en scène un déploiement de l'ironie socratique qui ne peut qu'exploiter dramatiquement une faille cachée au sein de la carapace de Calliclès, ceci pour le pousser à bout, afin qu'il abatte ses cartes. Les entretiens pourront dès lors gagner en profondeur, placés sous le sceau du « franc parler » (*parrhèsia*, 487a-b). En même temps, le surgissement de la dimension « érotique » qui dévoile aux yeux de tous les sentiments de Calliclès, est évidemment une ingérence dans la vie intime de l'adversaire. Et nous ne pouvons que reconnaître le caractère insolent, *hubristès*,

⁷ Voir Aristophane, *Les Cavaliers*, 732 (ὀτὴ φιλω ὁ Δῆμος ἔραστής τ' εἰμι σός). Voir aussi Platon, *Alcibiade majeur*, 132a : « Ce que je crains en effet le plus, c'est que, devenu amoureux du peuple (*dèmerastès*), tu te laisses corrompre ». On voit bien ici que, sous le personnage de Calliclès, se profile Alcibiade. Cf. E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, 1959, p. 262. Cf. la thèse de M. Vickers, *infra*, n. 11.

du comportement de Socrate le Silène⁸ (conformément à l'*eidōs*, l'aspect provocateur de Socrate décrit dans le *Banquet*, 175e, 215b).

2) On relève ainsi toutes les caractéristiques d'une attaque *ad hominem* qui ne peut s'expliquer qu'en raison d'un lourd contentieux. Tout se passe comme Socrate avait un compte à régler avec Calliclès. Il convient alors d'introduire certaines explications historiques. Calliclès est fort probablement un personnage de composition créé par Platon en vue de répondre à l'*Accusation de Socrate*, rédigée vers 393 par un sophiste dénommé Polycrate. Dans le *Gorgias*, Platon a pour ainsi dire gardé pour la fin le règlement de la question de l'*Accusation*, en substituant à Polycrate un personnage de composition nommé Calliclès, philosophiquement plus intéressant et humainement beaucoup plus présentable, lui attribuant notamment le rôle d'émettre la critique la plus radicale que l'on puisse concevoir à l'encontre de la « philosophie (*philosophia*) » (482c-486d). Le rapport entre le *Gorgias* et l'*Accusation* rédigée par Polycrate a été établi d'une manière convaincante par Jean Humbert, dans *Polycratès, l'Accusation de Socrate et le Gorgias* : thèse publiée en 1930. Cette thèse, il est vrai, n'a pas été retenue par « le spécialiste » du *Gorgias*, E. R. Dodds⁹, qui a préféré rester dans l'indécision de savoir si cette œuvre a succédé à la *Katègoria* ou vice versa — indécision reprise par Monique Canto¹⁰ dans sa traduction de 1993. L'argument majeur de Dodds réside dans le fait que l'accusation principale du sophiste Polycrate, selon laquelle Socrate aurait été l'*ennemi du peuple*, n'a pas été vraiment prise en compte dans le *Gorgias*. Dodds reprend finalement la remarque d'O. Gigon d'après laquelle « Platon se montre lui-même étonnamment indifférent envers les charges du rhéteur Polycrate ». Ce qui pourrait fort bien impliquer qu'elles n'avaient pas encore été formulées.

Il semble, au contraire, que l'un n'implique pas l'autre. De fait, le passage (481d-482b) montre pourquoi Socrate ne pouvait pas, contrairement aux démocrates, privilégier le *dèmos* puisqu'il aimait par dessus tout *Philosophia*. En témoigne aussi le passage bien connu du « cuisinier » (*Gorg.* 521e-522a) qui clôt la procédure dialectique du dialogue. Ce passage montre assez clairement que le Socrate du *Gorgias* s'oppose moins au peuple lui-même qu'à

⁸ Platon, *Banquet*, 216d : « D'un autre côté, il ignore tout et ne sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne. N'est-ce pas là un trait qui l'apparente au silène » (trad. Brisson). L'autre trait silénique est d'être attiré *erôtikōs* par les beaux jeunes gens (216d2). Ce second aspect est encore manifeste dans le *Gorgias*, 481b-482c, lorsque Socrate invoque son amour pour Alcibiade. En 427, lors de l'ambassade de Gorgias à Athènes (date dramatique du dialogue), Socrate est censé avoir 42 ans et Alcibiade une vingtaine d'années. Ce qui est cohérent, non anachronique, avec la rencontre d'Alcibiade relatée au début de l'*Alcibiade majeur* : Socrate et Alcibiade sont au début de leur relation. Socrate est un *erastēs*, Alcibiade un *erōmenos*.

⁹ E. R. Dodds in *Plato Gorgias*, 1959, p. 28-29.

¹⁰ M. Canto, in Platon, *Gorgias*, 1993, p. 99.

un cuisinier accusateur (κατηγοροῦντος ὀψοποιοῦ, 521e4) — manière particulièrement méprisante de traiter l'Accusateur du pamphlet, en tant que rhéteur (dont l'art est assimilable à une cuisine). Sans présenter ici tous les indices relevés par Humbert notamment concernant la citation de Pindare falsifiée par Polycrate, que l'on voit ressurgir dans le discours de Calliclès (*Gorg.* 484b), on relèvera au moins trois choses : a) ce personnage-ci se substitue à Polycrate tout en le représentant d'une certaine manière; b) seule une réactivation des attaques anti-socratiques, du fait de la publication d'un pamphlet virulent, est de nature à expliquer le caractère extrêmement polémique du *Gorgias* — caractère que l'on ne perçoit pas autant dans les premiers *dialogues* ; c) le rapport à Alcibiade (nommé en *Gorg.* 481c-482b) constitue aussi un élément de réponse au pamphlet : Socrate se laissait davantage « mener par le bout du nez » relativement à Alcibiade que l'inverse. À cet égard, comme l'a montré plus récemment Michael Vickers¹¹, le *Gorgias* répond *implicitement* à certains reproches d'avoir formé des disciples peu recommandables comme Alcibiade et Critias. Ce sont, effectivement, des reproches spécifiques de l'*Accusation* de Polycrate perceptibles sans l'*Apologie* de Libanios, §§136, 148. En fait, si, *explicitement*, Platon se montre indifférent envers les charges de l'*Accusation* et si on ne perçoit dans le *Gorgias* que des allusions, des jeux de mots, c'est évidemment parce que Platon traite l'Accusateur et ses allégations avec le plus grand mépris. Ce mépris se remarque déjà avec la « consigne de silence » sur le personnage même de Polycrate, pratiquement jamais cité par son nom par Platon (sauf, peut-être, dans le *Ménon*, 90a, et signalé d'une manière voilée dans le *Banquet*, 177b), ni même par Xénophon. Cependant, en répondant plus précisément aux charges précises de l'*Accusation*, Xénophon est rentré maladroitement dans le jeu du sophiste, s'est plutôt rabaissé à son niveau. Platon, tout au contraire, a préféré répondre indirectement en substituant à Polycrate le personnage fictif de Calliclès, lui-même fondé sur le modèle d'un « jeune loup » de la rhétorique du genre d'Alcibiade. Plutôt que de prendre en compte les calomnies injurieuses, Platon a compris qu'il fallait élever le débat et porter la réflexion sur le sens profond de l'engagement philosophique de Socrate. D'où, très certainement, ce rapport existentiel à l'éros et à la *Philosophia* que l'on dénote dans le discours préliminaire à l'entretien avec Calliclès. Dans son étude récente, Vickers¹² a apporté des arguments supplémentaires venant confirmer la thèse d'Humbert, à savoir que le *Gorgias* doit être bel et bien compris comme

¹¹ Michael Vickers. "Alcibiades and Critias in the *Gorgias* : Plato's *fine satire*", in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 20 N°2, 1994, p. 85-112. Voir le site : (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1994_num_20_2_2178).

¹² Cf. M. Vickers, art. cit. p. 90 sq.

l'équivalent des *Mémorables*¹³ : un équivalent autrement plus subtil, qui ne reste pas moins une réponse cinglante au pamphlet. Platon donne sa réponse circonstanciée dans le *Gorgias*, comme il continuera à répondre dans le *Ménon* et dans le *Banquet* sur un mode plus atténué cependant. Ainsi, tout porte à croire que le *Gorgias* tout entier a été composé suite à l'affaire Polycrate, spécialement en vue de mettre à l'épreuve l'engagement philosophique de Socrate (cf. *Gorgias*, 486d) — mise à l'épreuve indispensable pour clarifier le débat, celui-là même qui va s'établir à partir de l'*erôtikos logos* insolent que nous étudions.

3) L'étrange discours 481d-482c de Socrate est bel et bien *erôtikos* et, de ce fait, il porte l'empreinte du philosophe du V^e siècle. Notons que Vlastos¹⁴ a cité le passage (*Gorg.* 481d) parmi des textes qui présentent le « Socrate 1 »¹⁵ celui-ci apparaissant comme particulièrement sensible envers la beauté des jeunes gens, en l'occurrence Alcibiade. Ce portrait *erôtikos* de Socrate se retrouve d'ailleurs chez Xénophon¹⁶ et Eschine de Sphettos¹⁷. Il semble alors, comme le montre le passage du *Gorgias*, que l'apport spécifique de Socrate en tant qu'*erôtikos anèr* a consisté à opérer un dédoublement de « l'amour de la sagesse », devenant amour de l'amour de la sagesse. D'où il suit que *Philosophia* elle-même devient sa « bien aimée (*ta paidika*) ».

4) La position de passivité de Socrate relativement à un *Logos* qui l'investit est cohérente relativement à l'inscience proverbiale du Socrate de l'*Apologie* (que l'on considère à bon droit comme éminemment représentative du Socrate 1)¹⁸. Si Socrate se définit lui-même comme inscient, il est impossible pour lui d'endosser la paternité de l'opinion philosophique

¹³ Cf. M. Vickers, art. cit. p. 106 : Vickers montre que le *Gorgias* serait l'équivalent de Platon des passages des *Mémorables* où Xénophon essaie de disculper Socrate des carrières plus tardives de Critias et Alcibiade. Cependant, Platon se serait montré plus subtil faisant en sorte que le rhéteur Gorgias fasse un long discours dans lequel il suggère que c'est le malfaiteur qui devrait recevoir blâme et punition, non pas son professeur (457b-c). Platon aurait ainsi abordé le même problème mais sous l'angle du maître. Toutefois, en représentant Polos et Calliclès sous la dépendance de Gorgias, il suggère par les moyens indirects que les excès des comportements de Critias (habillé en Polos) et Alcibiade (habillé en Calliclès) devraient plutôt être mis au compte d'un professeur autre que Socrate, à savoir Gorgias.

¹⁴ G. Vlastos, *Socrate, ironie et philosophie morale*, 1994 (éd. angl. 1991), p. 56.

¹⁵ Le Socrate 1, selon Vlastos, est le Socrate recréé par Platon, proche du Socrate historique. Vlastos cite Platon, *Prot.* 309a, *Charm.* 155c-e, *Ménex.* 76c1-2, *Banquet*, 218a-219a. On peut rajouter à ces textes, l'*erôtikos logos* (103a-106c) et la grande déclaration d'amour (131c-d) de l'*Alcibiade majeur* qui, selon nous, est un dialogue authentique de la période socratique de Platon, contemporain du *Gorgias*. Voir à ce sujet les analyses de Jean-François Pradeau (in Platon, *Alcibiade*, 2000, p. 24 sq., p. 80-81). Vlastos n'admet pas cependant l'aspect *erôtikos* de Socrate (1994, p. 63). Nous rejetons sa thèse in « Socrate 'homme érotique' (*erôtikos anèr*) ? » *Kentron*, vol. 31, Caen, 2015, p. 91-126.

¹⁶ Xénophon, *Banquet*, VIII, 2. Voir aussi le fameux passage de la chasse à l'homme in *Mém.* II, 6, 28,2-30,1. *Mém.* IV, 3-5 et 5-6. Voir notre ouvrage *Mystères socratiques*, 2015, p. 90.

¹⁷ Eschine de Sphettos, Fr. 11a-c (in *Alcibiade*^E) (Dittmar).

¹⁸ Voir Vlastos, *op. cit.* p. 75 et p. 246-247.

qu'il a énoncée dans l'entretien avec Polos à partir de 470e. Ceci d'autant plus que le *Gorgias* (surtout l'entretien avec Calliclès) est animé par un grand souci de franchise (*parrhèsia*, 487a-d, 491e, 492d, 521a). Socrate doit dès lors être présenté tel qu'il est : un homme, certes, conscient de son ignorance, mais aussi susceptible d'être momentanément inspiré par un discours qui le dépasse. D'ailleurs, Chéréphon, ami de longue date de Socrate, laisse à entendre que ce discours de type philosophique est bien celui auquel Socrate a coutume d'adhérer avec un sérieux extrême, surnaturel même (*huperphuôs spoudazein*, 481b8)¹⁹. En gagnant en profondeur avec l'entretien avec Calliclès, le *Gorgias* passerait alors insensiblement de la philosophie exotérique de Socrate (entretien avec Gorgias) à la *Philosophia* plus ésotérique, plutôt réservée au cercle des intimes, dont Chéréphon est un représentant notoire. La réaction spontanée de Calliclès interrogeant Chéréphon, montre qu'avec ce rhéteur nous avons affaire à un personnage qui est censé connaître Socrate mais qui, à l'évidence, ne peut être qu'extérieur au cercle socratique. La preuve en est qu'il est présenté comme particulièrement surpris par la teneur des propos de Socrate (481b). Ce qui n'est pas le cas de Chéréphon. Le rhéteur tente alors d'en savoir plus en interrogeant d'abord un membre autorisé du cercle socratique. Cela indique encore que les propos que Socrate a présentés lors de l'entretien avec Polos, ne sont pas connus, ne sont pas ceux que le profane à l'époque associe communément à Socrate. Par conséquent, en montrant Calliclès interrogeant Chéréphon (481b), Platon signale implicitement que nous abordons un pan plus intime de la philosophie cultivée par Socrate, que celui-ci n'avait pas coutume d'énoncer publiquement :

¹⁹ Notons que le *Criton* (47e-48a) révèle un principe de base de l'éthique socratique fondée sur un dualisme : « Allons attribuer au corps plus de valeur qu'à cette partie de nous-mêmes, quelle qu'elle soit, que concerne l'injustice et la justice ? » (trad. Brisson). Cela suppose, comme l'a vu Brisson (in Platon, *Apol. de Socr.*, *Criton*, 1997, note 48, p. 233), qu'il y a en l'homme deux entités distinctes le corps et l'âme, cette dernière étant plus précieuse. De là découle la règle selon laquelle « l'important n'est pas de vivre mais de bien vivre » (*Criton*, 48b), règle sur laquelle Socrate va s'appuyer pour ne pas s'évader de sa prison. Il y a là une donnée, significative concernant le Socrate historique. Autre occurrence qui n'est pas sans signification historique, cette même règle du *Criton*, Socrate l'applique dans l'*Apologie*, au nom du *philosophein* (29c8, d5). Il en tire un message minimal qui est censé justifier ses interventions *élenctiques* auprès des citoyens 29e-30b : « n'avoir point pour votre corps (*somatôn*) et pour les richesses (*chrématôn*) de souci (*epimeleisthai*) supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre l'âme la meilleure possible ». L'anthropologie sous-jacente du message non seulement est dualiste (opposition âme-corps) mais repose sur une tripartition des biens (richesses, biens du corps, biens de l'âme) en rapport direct avec la typologie des types d'homme de la parabole de la Panégyrie, par laquelle Pythagore à Phlonte aurait créé le *néologisme* de *philosophos* en distinguant ce dernier de l'ami des richesses (*philochrématos*) et de l'ami du corps (*philosomatos*). Pour plus de renseignements sur l'origine pythagoricienne de la *philosophia*, cf. *infra*, n. 25 et notre livre : *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les dialogues de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2015, p. 141, n. 10. Sur le lien entre l'éthique du *Criton* et celle du *Gorgias*, rapportée au Socrate 1 de Vlastos, cf. A. Gómez-Lobo, *Les Fondements de l'éthique socratique*, 1996. Il appert dès lors que la *Philosophia* du *Gorgias* ne doit pas être comprise comme une extrapolation platonicienne du *philosophein* de l'*Apologie* qui, quant à lui, serait primitif mais, l'inverse. La *Philosophia* serait première et le *philosophein* (verbe impliquant l'action et débouchant sur l'enquête et la réfutation) doit se comprendre comme une *Philosophia* appliquée à tout un chacun, dès lors exotérique.

un type de discours considéré comme appartenant au domaine de la révélation, relativement auquel Socrate ne se voyait que comme un médiateur, ceci originellement dans le cercle étroit des amis fidèles comme Chéréphon. Le *Gorgias*, d'ailleurs, fait état de relations confidentielles de Socrate avec des disciples en 485d. Là résiderait la différence entre le *philosophein* de l'*Apologie*, extériorisable, exotérique (comme art de poser des questions à des notables, suite à l'Oracle de Delphes, ou même à de simples citoyens) et la *Philosophia* du *Gorgias*, en tant que philosophie doctrinale qui, en principe, ne sort pas, sauf occasion exceptionnelle, du cadre restreint des disciples du premier cercle. Cela veut dire encore qu'avec l'entretien avec Polos on est passé insensiblement du *philosophein* de l'*Apologie* à la *Philosophia* plus originelle, impliquant un *credo* eudémoniste. Un *credo* d'ailleurs susceptible de démonstration, puisque Socrate va s'évertuer à le justifier jusqu'en *Gorgias*, 507c — passage conclusif où il le réaffirme avec la plus grande netteté, après l'avoir démontré : « J'ai dit — en tout cas, je tiens à dire et je soutiens — que c'est la vérité » (Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα οὕτω τίθεμαι καὶ φημι ταῦτα ἀληθῆ εἶναι) (trad. Canto).

Tout ceci veut dire que, dans le dernier entretien du *dialogue*, Socrate mû effectivement par *une sainte colère* (pour les raisons extrinsèques que l'on a mentionnées en point 2) s'est mis en tête de défendre et justifier en profondeur la *Philosophia*. La mise en scène est la suivante : Socrate est d'abord présenté comme inspiré par cette instance supérieure (entretien avec Polos) ; ensuite, la Philosophie doit être placée en situation d'être ensuite réfutée par le plus redoutable des adversaires potentiels, en la personne de Calliclès (voir à cet égard, *Gorgias*, 487a). Viendra alors, en dernier lieu, la contre-réfutation socratique (488b-507d). Toutefois, dans le passage (507c-d) qui marque la fin de la réfutation dialectique (ou contre-réfutation), on observe qu'en raison de sa technique de démonstration par le *dialoguer* (*dialegesthai*), Socrate a finalement pu s'appropriier le discours eudémoniste de *Philosophia* qu'il avait pourtant présenté au départ comme indépendant de lui-même : « Voilà, selon moi (*egô men oun*), quel est le but à atteindre » (pour être heureux, rechercher la *sôphrosunè*). Ceci est très important car, Socrate, à la différence des poètes et des devins (cf. *Apol.* 22b-c), est capable de justifier par le *dialegesthai* ce qui se manifeste d'abord à lui en tant que *medium*. En cela, Socrate est philosophe au moins à deux titres, d'une part parce qu'il profère le discours eudémoniste de *Philosophia* comme instance extérieure, d'autre part parce qu'il est en mesure de « rendre compte » (*didonai logon*) de ce discours, se sentant dès lors *in fine* autorisé à se l'approprier.

5) Dans notre passage, Calliclès est mis en demeure de réfuter *Philosophia* en personne, sans quoi il restera en profonde disharmonie avec lui-même. Il émane du propos socratique final (482b7-c2) (qui vient ponctuer l'étrange prophétie) qu'il y a, d'un côté, un désaccord intérieur qui est aussi un accord extérieur avec la plupart des gens (le *Dèmos*), et, de l'autre, un accord intérieur qui ne peut pas éviter le désaccord avec la plupart des gens. C'est effectivement cet accord intérieur que Socrate dit préférer au désaccord intérieur. Le désaccord devient dès lors l'expression de la plus grande nocivité, face auquel le désaccord avec la foule n'est qu'un moindre mal. Toutefois, il s'avère que cette idée est introduite d'une manière particulièrement étrange, avec ce qui semble être une prophétie inquiétante. Pourquoi Calliclès, s'il ne réfute pas la philosophie, resterait-il en dissonance pendant toute sa vie ?

Sur ce point délicat, nous pouvons tenter d'exposer brièvement une hypothèse explicative. L'idée sous-jacente du passage, semble-t-il, est que le *Logos philosophikos* est le seul *logos* extérieur à soi que l'on peut exprimer sans entrer en désaccord avec soi-même, car c'est un *logos* de vérité, un *logos* cohérent et consistant, qui, d'après Socrate, dit toujours la même chose. Par opposition, le *logos* du peuple, dont l'aspect impérieux est comparable, implique nécessairement le désaccord avec soi-même, puisqu'il est évident que ce *logos* est versatile et qu'il n'atteint pas la vérité, si ce n'est par accident. L'important serait là : il s'agirait avant tout de dépasser le désaccord avec soi-même, celui-ci correspondant à notre condition psychologique première. Pour cela, il ne saurait y avoir de multiples solutions. Il n'y en a qu'une en effet : adhérer au *Logos* de la Philosophie, comme condition *sine qua non* de l'accord avec soi-même, comme ultime point d'ancrage face à la mouvance des opinions infondées. « Sans quoi, dit Socrate à Calliclès, tu seras mal accordé (*alla diaphônèsei*) pour toute la vie (*en hapanti tôi biôi*) ». Ce passage où l'on voit que c'est bien « toute la vie » de Calliclès qui est concernée, reste difficile à saisir : pourquoi l'accord intérieur devrait-il dépendre du seul fait d'avoir produit un jour ou un autre une réfutation ? Le ton est, certes, comminatoire mais aussi prédictif, voire prophétique. Socrate est-il ici dans son état normal ? Cette parole qui l'investit tout à coup, introduite par un juron concernant le Chien, dieu des Égyptiens, serait-elle encore celle de la Philosophie ?

Quoi qu'il en soit, selon cette parole, c'est la vie de Calliclès qui est en jeu et cela paraît dépendre du simple fait d'avoir produit un jour ou un autre une réfutation. Cela pourrait vouloir dire qu'un changement radical de vie s'impose à lui, impliquant, en réalité, l'adhésion à la Philosophie. Ceci parce que ne pas adhérer au discours de la Philosophie condamne nécessairement le sophiste à se maintenir dans la tyrannie de l'opinion commune et d'être sans cesse, comme l'a dit Socrate, soumis à des opinions versatiles et d'être, par conséquent,

en désaccord avec soi-même. Mais encore faut-il, pour cela, que Calliclès entre de plain-pied dans le jeu de l'entretien socratique, non pas, certes, en adhérant immédiatement au contenu du *Logos* (ce qui est inenvisageable), mais en exprimant d'abord d'une manière argumentée son rejet, *de façon à offrir une prise au traitement socratique*. Voilà, me semble-t-il, une raison plausible selon laquelle, sur le plan dramatique²⁰, Socrate demande instamment à son interlocuteur de procéder à la réfutation. À terme, ce que veut Socrate, fort probablement, c'est convertir le jeune homme, le convaincre non pas en imposant de l'extérieur le *Logos philosophikos* comme une sorte de pansement superficiel, mais le convaincre pleinement en ayant d'abord permis à l'individu d'exprimer librement ses opinions préconçues, de façon à anéantir après coup toutes les fausses raisons du jeune homme, les unes après les autres.

Nous pouvons ainsi comprendre qu'en brandissant une absolue nécessité de réfuter la Philosophie, en réalité, *Socrate invite Calliclès à se soumettre à un parcours dialectique complet* qui doit passer par l'étape de la réfutation — parcours qui est en même temps initiatique, comme le montre l'important passage in *Gorgias*, 497c, relatif aux Mystères. Les « Petits Mystères » nécessitent l'expérience de la réfutation et de la contre-réfutation socratique, alors que les « Grands Mystères » doivent certainement déboucher sur des expériences de révélation (*Philosophia* se manifestant ainsi telle quelle, déployant un *Logos*). Mais, au moment où Calliclès intervient, Socrate ne peut lui présenter que la toute première étape du parcours initiatique, qui est celle de l'expression du rejet préalable de la *Philosophia*.

6) Ce qui est encore significatif avec le passage (482b7-c2) est que l'on assiste à un étonnant retour au moi de Socrate. Après avoir laissé parler *Philosophia* dans l'entretien avec Polos, après avoir précisé en interpellant Calliclès que le discours qu'il a proféré en réalité n'était pas le sien, après avoir prononcé brusquement une parole oraculaire, plutôt inquiétante, introduite par une invocation du dieu des Égyptiens, Socrate, tout aussi brusquement, change de registre, opérant un retour sur lui-même (*kaitoi egôge oimai*, 482b7) : « Or, pour ma part, je considère ... ». Cela signifie que l'oracle a cessé, que la charge du sacré s'est estompée, que Socrate recouvre son calme et ses esprits, se permettant alors de donner un point de vue personnel — point de vue qui se trouve être, en fait, un commentaire venant justifier la parole oraculaire qui vient de s'énoncer à travers lui. Cela, d'ailleurs, semble confirmer le fait que, dramatiquement, la menace d'un désaccord pendant toute la vie (*en hapanti tôi biôdi*) qui a été

²⁰ Sur le plan de la composition, nous avons vu (*supra*, point 2) que cette requête se justifiait en fonction de la publication de la *Katègoria Sôkratous*, la *philosophia* représentée par Socrate ayant durement été mise à mal. Sur le plan dramatique, Platon se devait de fournir un prétexte en vue de défendre la *philosophia*. C'est précisément dans le discours (481d-482c) qu'il crée une situation d'attaque et de conflit. D'où l'importance de ce passage. Il s'agit, comme on l'a dit, de provoquer Calliclès en mettant le doigt sur son point faible, et de le conduire ainsi à déployer un réquisitoire radical, à savoir son grand discours anti-philosophique (482c-486d).

proférée envers Calliclès, n'émanait pas du propre moi conscient de Socrate. Si ce dernier dit *kaitoi egôge*, impliquant une rupture, une mise à distance du propos précédent relativement à soi, c'est bien parce qu'il commence par se désolidariser du propos, même si c'est pour ajouter un commentaire de son crû relativement à son bienfondé. Il semble alors que, depuis 470e, moment où *Philosophia* est censée avoir commencé à parler, Socrate passe d'un pôle à l'autre, d'un propos inspiré à un commentaire sur ce propos, soit en disant que ce n'est pas le sien (482a7-b2), soit en affirmant tout à coup son propre point de vue (482b7-c3). Cela signifie, en tout cas, que ce qu'il vient tout juste de dire (482b4-b6) n'était pas de son fait. On remarque de plus que l'énoncé d'une parole oraculaire n'apparaît pas comme étant une fin en soi. En tant que philosophe, Socrate s'arroge le droit de commenter, justifier, tester, confirmer le sens d'une parole censée être inspirée.

Telles sont les remarques que l'on peut faire sur le curieux *erôtikos logos* du *Gorgias*. Mais n'est-ce pas là épiloguer d'une manière excessive ? S'il est vrai que Chéréphon a parlé (481b) d'un *hyperphuôs spoudazein* (un comportement surnaturellement sérieux) de Socrate, peut-on faire confiance au passage (481d-482c) du *Gorgias* pour y voir, d'une part, une présentation pertinente des « érotiques » socratique et sophistique, d'autre part, des indications substantielles sur la manière « surnaturelle », soi-disant inspirée, dont Socrate se rapportait à la philosophie ? Peut-on dire encore que c'est bien Socrate, en tant que maître historique de Platon, qui est ici prioritairement concerné dans son rapport à la philosophie ? Certains éléments d'explication plus approfondis peuvent être décelés en mettant l'énigmatique passage du *Gorgias* en rapport avec *République VI*, 493a-b.

L'explication de *République VI*

Rappelons le contexte. Il s'agit pour le Socrate de *République VI* (qui est Platon ou le Socrate 2, selon Vlastos) de répondre à l'objection d'Adimante (frère de Platon) à l'encontre de la thèse du Philosophe-roi. Cette thèse se voit gravement compromise en raison du fait que la réalité nous montre que ceux qui se consacrent à la philosophie non seulement ne sont pas reconnus comme disposant d'un savoir utile à la cité, mais sont considérés comme étranges, voire totalement pervers. Concernant le reproche d'étrangeté, le philosophe est perçu comme un rêveur perdu dans les nuages (488e). Allusion évidente au Socrate du V^e siècle, ridiculisé dans les *Nuées* d'Aristophane.

En réponse au reproche concernant la perversion de certains philosophes, Platon se livre à une critique approfondie de l'esprit de la sophistique. Il explique (en 492a) que le meilleur naturel placé dans un mauvais environnement deviendra pire que le médiocre. À moins qu'un dieu n'intervienne, celui dont l'âme a été gâtée deviendra véritablement pervers. Le thème très important du sauvetage divin va être développé par la suite.

Paradoxalement, le texte nous dit d'abord que les plus pervers sont ceux qui, sous prétexte d'accuser les sophistes de corrompre les jeunes gens, sont eux-mêmes les plus grands sophistes (492b). Ces derniers se pressent dans les lieux publics et sont dotés du pouvoir de châtier, de dégrader civilement et de faire mettre à mort celui qu'ils ne parviennent pas à convaincre. Nouvelle allusion au Socrate historique, poursuivi en justice : Socrate a été dénoncé comme sophiste et a été mis à mort précisément par les plus grands sophistes, parce qu'il ne partageait pas leur point de vue, qui est en fait le point de vue de la masse.

Se profile alors une vision très pessimiste concernant l'*èthos*, le caractère. Si l'individu dans son éducation est placé sous l'influence des *plus grands sophistes*, alors le caractère humain (*anthrôpeion*, 492e5) ne pourra se modifier : autant dire qu'il restera nécessairement enfermé dans les préjugés de la foule. À ce moment-là, par opposition, Platon introduit un fait d'exception : le surgissement du *caractère divin (theion)*. Dans le contexte des régimes politiques corrompus, n'est sauvé et ne devient ce qu'il peut devenir — allusion au *naturel philosophe* — que celui qui bénéficie de la faveur du dieu (*theou moira*, 493a1-2). Ce qui signifie que très rares sont les vrais philosophes parvenant à se former à contre-courant. *Il faut, pour cela, qu'ils bénéficient d'une faveur divine.*

Certes, ici, le point de vue est général et va concerner prioritairement les hommes providentiels²¹ issus, comme l'a montré Mario Vegetti²², de la sphère privée, susceptibles de

²¹ Cf. Platon, *Lettre VII*, 326b (*ek tinos theias moiras*). Ce passage doit lui-même être référé à *République*, V, 473c-e, et VI, 499b-d.

²² Mario Vegetti, « Le Règne philosophique », in *La Philosophie de Platon*, éd. M. Fattal, Paris, 2001, p. 265 sq. Cette étude permet enfin de se dégager de la confusion des modèles du *philosophe-roi* des livres V et VI et du *gardien-dialecticien* du livre VII, qui a longtemps perturbé les interprétations. De plus, elle permet de retenir le rôle essentiellement transitoire et instrumental du *philosophe-roi*. Mais, à ces deux figures, s'en ajoute une troisième bien distincte, celle des *gardiens-archontes* des livres II-IV, et le brouillage platonicien a consisté à présenter cette figure en avant poste, avant celle des *philosophes-rois*, alors que, dans l'ordre de réalisation du programme politique, le philosophe-roi purificateur, *analogon* du médecin hippocratique, intervient en premier lieu pour faire la révolution (*metaballein*, V, 473b-c). Pour M. Vegetti, l'accession au pouvoir des *philosophes-rois* relève essentiellement de la chance, en rapport avec (*ek tuchès*) 499b5. G. Leroux (in Platon, *République*, Paris, 2004, n. 88, p. 664) fait toutefois remarquer que ce facteur chance doit être mis en rapport avec la *theou moira* de 492e-493a et le « hasard divin » de IX, 592a. Il est dit en 499c1-2, que l'authentique amour (*alèthinòs eròs*) de la vraie philosophie (*alèthinès philosophias*) est issu de « l'inspiration divine » (*ek tinos theias epipnoias*). Il y a là un écho évident avec l'amour de Socrate envers *Philosophia* dans *Gorgias*, 481d-e. Par ailleurs, il a été dit dans le *Gorgias*, que Socrate est le seul qui cultive le vrai *art politique*, *technè politikè* (*Gorg.* 521d). Son aptitude est, certes, issue de la *theia moira* mais il parvient à la *politikè technè*, alors que la plupart des politiques talentueux ne sont ainsi que par *theia moira* (*Ménon*, 99b-100a).

devenir les philosophes-rois — personnages salvateurs que Platon, en tant que penseur politique, appelle de ses vœux. Toutefois, comme il n'est question, en 492e-493a, que de passer d'un caractère à un autre, ceci en dépit de la corruption ambiante, nous pouvons y voir encore une nouvelle référence au Socrate du V^e siècle, philosophe religieux placé sous la tutelle d'Apollon et ayant d'ailleurs joué un certain rôle politique (*Apol.* 29d-30e, *Gorgias*, 521d). Si, avant la rédaction de la *République*, un personnage ayant pu échapper à la pression de la vision commune a pu faire irruption dans le monde, ce personnage c'est Socrate. Signalons, d'ailleurs, que le Socrate de l'*Apologie* rapporte lui-même son ministère à la notion de *theia moira* (*Apol.* 33c6) et présente une conception de l'*enthousiasmos* (22c1)²³. Le sauvetage à l'échelle de la gouvernance de la cité, indéniablement, concerne le philosophe-roi. À l'échelle d'un particulier, dans le domaine de l'exhortation morale des concitoyens, indéniablement le Socrate du V^e siècle a montré la voie du sauvetage.

Reprenons notre lecture de *République VI*. C'est alors que Platon en vient à parler de ceux qu'on appelle habituellement les sophistes. Sont alors visés Gorgias, Thrasymaque, Protagoras, ceux-là mêmes que Calliclès représentait. Platon explique en effet que les sophistes et les orateurs sont bien les serviteurs zélés, les esclaves volontaires du *Dèmos*. En même temps, Platon introduit des indications nouvelles, susceptible de rendre encore plus compréhensible la nature de cet asservissement envers le peuple, ainsi que le caractère *erôtikos* de l'attachement envers le *Dèmos*. Le peuple est alors assimilé à un « Gros Animal ». C'est un vivant, ayant une autonomie, une personnalité propre. C'est un être doué d'une puissance. *Il en résulte que la notion de Gros Animal, tout en étant d'ordre métaphorique, ne peut se réduire qu'à une simple image statique et inerte*. Il existe bel et bien une entité personnalisée qui impose ses dictats, qu'on appelle le *Dèmos*. Sa puissance est considérable. Il en résulte que l'individu réduit à lui-même ne peut que se soumettre à ce qui est plus fort que lui. Le texte dit encore que les sophistes qui *fréquentent* cette entité (il est bien question du terme très ambigu de *sunousia*, 493b5) apprennent à repérer ses réactions et ils nomment *sophia* l'expérience d'après laquelle ils consignent ce qui convient et ne convient pas aux opinions du Gros Animal (*epi tais tou megalou zôiou doxais*, 493c2). Bien évidemment, selon le narrateur, ils consignent ces choses sans se poser la question de savoir si ces opinions sont

²³ Sur le thème de la *theia moira*, cf. J. Souilhé, "La ΘΕΙΑ ΜΟΙΡΑ chez Platon" in *Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie*, Band I : *Philosophia Perennis*, Festgabe Joseph Geysers zum 60. Geburtstag, Regensburg, (1930), p. 13-25. A. Delatte in *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934, p. 57 sq. Sur la *theia moira* socratique, voir notre ouvrage, *Mystères socratiques et trad. orales*, op. cit., p. 124 sq. et p. 151 sq. À noter que, dans le *Criton*, Socrate se dit investi par le grand discours des Lois, qu'il présente sur le mode de la *possession corybantique* (54d). Dans l'*Ion*, Socrate ramène l'enthousiasme et la *theia moira* au corybantisme (533e, 536c).

fondées ou non, selon le beau et le laid, le bien et le mal, le juste et l'injuste. On dispose ainsi, d'après la *République*, d'une explication logique et suffisante de la manière dont sophistes et rhéteurs, alors même qu'ils cherchent à dompter le *Gros Animal*, adoptent en réalité inévitablement ses opinions changeantes. En cela, ils ne peuvent être que les serviteurs zélés, les « mercenaires » du Gros Animal, ceci en raison même de leur attachement érotique envers cette entité et, évidemment, en raison du pouvoir que celle-ci leur confère en retour.

Ces considérations nous aident à mieux comprendre le passage du *Gorgias*, 481d-e. L'invocation du terme de *sunousia* dans l'extrait de la *République* nous permet d'inférer que nous disposons là de l'antithèse exacte de la *sunousia* socratique, de la fréquentation entre Socrate et *Philosophia*. Or si l'une des entités est dotée d'une personnalité, il n'y a pas de raison que l'autre ne le soit pas. Si le *Gros Animal*, par sa puissance propre, ne se réduit pas à une simple métaphore, la *Philosophia*, seule force capable de lui résister, ne s'y réduit pas non plus. Si la *République* affirme expressément qu'il faut être investi par la *theou moira* pour pouvoir résister au *Gros Animal*, cela veut dire que *Philosophia*, exacte antithèse de *Démos* dans le *Gorgias*, est une expression de la *theou moira*²⁴. Cela veut dire aussi que la *Philosophia*, pour Platon, n'émane pas des pratiques démocratiques ni même d'une pure recherche personnelle, mais présente tous les attributs d'une instance divine. D'autres dialogues, l'*Ion*, le *Phèdre* et le *Ménon* montrent que la notion de *theia moira* implique l'*enthousiasmos* et, par là-même, se trouve à la source de réels phénomènes de possession. Il est alors question d'investissement de la personnalité par une puissance qui dépasse l'individu. La *theia moira* d'après Socrate et Platon serait finalement la source de l'enthousiasme philosophique et de ce soi-disant amour érotique de Socrate pour la philosophie²⁵.

²⁴ Voir *supra*, note 22.

²⁵ Lorsque Socrate, en *Phèdre*, 263d, analyse rétrospectivement ses deux discours sur l'amour, il fait preuve alors d'une perte de mémoire plutôt inattendue : il ne se souvient plus si, à l'inverse de ce qu'a fait Lysias, il a bien pensé à définir l'amour, puisqu'il était alors, selon ses dires, possédé par un dieu : « à cause d'un état d'enthousiasme » (*dia to enthousiastikon*) qui relève de la *nympholespsie* (238d1). Sa perte de mémoire s'explique logiquement par le fait que sa conscience investie par le dieu était mise en sommeil. Il faut donc retenir comme très significatif le fait que Socrate se perçoit comme « possédé » (*manikôs*) quand il prononce ses deux discours (238c-d, 265a), littéralement plongé alors dans un état second d'enthousiasme. Cela explique en quoi il a pu s'extraire de son habituelle stérilité, de sa brachylogie dialectique, pour manifester une puissance oratoire qui n'est envisageable chez lui que si elle provient d'un don divin (*theia moira*, in *Phèdre*, 230a, 244a-e, 245c, 256b). On remarque que l'inspiration est philosophique : puisqu'elle a fait commencer le premier discours par une définition. Notons que Léon Robin a pris très au sérieux la notion de *theia moira* (et cela entre en parfaite résonance avec la *theou moira* de la *République*) : « Ainsi l'âme de ne peut se relever de sa déchéance que par le moyen d'une dispensation ou grâce divine, d'une *θεία μοῖρα*, par laquelle un homme devient, pour un temps plus ou moins court, capable de se dépasser lui-même » (Notice du *Phèdre*, les Belles Lettres, p. CLIII., 1933, reprint 1985). Voir *ibid.* la note 1 de Léon Robin qui, malheureusement, ne cite pas *République*, 493a-b. Voir aussi André Motte, "Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon". In *L'Antiquité classique*, Tome 32, fasc. 2, 1963. pp. 460-476.

De leur côté, le propre des opposants farouches aux *philosophoi*, en l'occurrence Calliclès dans le *Gorgias*, est qu'ils sont placés sous la tutelle du *Mega Zôion*, sans que, d'ailleurs, ils ne s'en aperçoivent réellement. De fait, ils ne sont rien d'autre que des porte-parole du *Mega Zôion* tout comme Socrate est le porte-parole de *Philosophia*. Ce sont des possédés du *Mega Zôion* tout comme Socrate est un possédé de *Philosophia*. De part et d'autres, nous avons ainsi deux sortes de possession, deux sortes de *mania erôtikè*.

Nous sommes dès lors amenés à considérer que l'*erôtikos logos* du *Gorgias*, en tant que le prologue du dernier entretien du *dialogue*, est très important, comme le sont d'ailleurs toujours les prologues des *dialogues* de Platon. La tendance première du lecteur est d'interpréter ce propos seulement sur le mode de la plaisanterie, de l'ironie et de l'artifice littéraire. En réalité, les indications de la *République* nous invitent à dépasser le sens purement métaphorique. Nous pouvons invoquer d'autres raisons supplémentaires pouvant confirmer cette approche :

1) Socrate dans l'*erôtikos logos* du *Gorgias* a insisté lourdement, au moins six fois, sur l'identité en soi et la présence de cette *Philosophia* en tant que personne, en tant que bien-aimée (*ta ema paidika*), seule responsable de ses propos, ainsi que sur sa passivité à son égard. Non seulement il a préparé son propos en décrivant la situation parallèle de passivité chez Calliclès, mais il répète à l'envi : a) « Considère donc qu'il te faut entendre de tels propos étranges encore de ma part (Νόμιζε τοίνυν καὶ παρ' ἐμοῦ χρῆναι ἕτερα τοιαῦτα ἀκούειν) » (482a2-3) ; b) « fais que la philosophie, ma bien aimée, soit empêchée de parler (ἀλλὰ τὴν φιλοσοφίαν, τὰ ἐμὰ παιδικά, παῦσον ταῦτα λέγουσαν) (a3-4) ; c) « Car c'est elle, cher ami, qui me fait toujours dire les choses que tu m'entends dire en ce moment (Λέγει γάρ, ὦ φίλε ἑταῖρε, ἃ νῦν ἐμοῦ ἀκούεις) » (a5) ; d) « la philosophie, au contraire, dit toujours la même chose (ἡ δὲ φιλοσοφία <ἐστὶ λόγων> ἀεὶ τῶν αὐτῶν) » (482a7-b1) ; e) « et c'est elle qui les dit, ces phrases qui maintenant t'étonnent » (λέγει δὲ ἃ σὺ νῦν θαυμάζεις) (482b1) ; f) « C'est donc elle, je le répète, que tu vas réfuter (Ἡ οὖν ἐκείνην ἐξέλεγξον) (b2) ; g) On peut encore rajouter cette proposition étonnante qui fait de la Philosophie une tierce personne et de Socrate et Calliclès des témoins de l'événement : « mais tu étais bien là, et en personne, quand ces propos ont été prononcés (παρῆσθα δὲ καὶ αὐτὸς λεγομένοις) » (482b1-2). Face à une telle insistance, ne retenir qu'un simple procédé littéraire relève du contresens. La *Philosophia* doit être perçue comme une entité dotée d'une réelle consistance, d'une présence substantielle. Elle est une puissance animée d'une intention signifiante, dotée d'un *Logos*.

2) le terme de *Philosophia* n'est certainement pas une création de Platon ni même de Socrate. Même si le *Logos* s'impose à l'esprit de Socrate sans intermédiaire, cela n'empêche

pas le fait que ce penseur se rattache à une tradition très particulière, d'où provient le terme même de *philosophia*. Le *Gorgias*, d'ailleurs, laisse transparaître le fait que Socrate *ne fait que reprendre un thème ainsi qu'une tradition qui lui est attenante* — tradition qui s'appuie sur un certain dualisme (âme / corps) et qui, probablement, délivrait bien avant lui le message de l'eudémonisme²⁶. On notera que la *Lettre VII*, 335b, qui reprend la doctrine assumée par Socrate dans le *Gorgias*, la rapporte précisément aux *Hieroi kai Palaioi Logoi*, c'est-à-dire à la doctrine ésotérique de l'orphisme. On peut même y voir une allusion à la réaction de Polos (*Gorg.* 473e) lorsque l'auteur de la *Lettre*²⁷ écrit au sujet de l'hédoniste : « s'il lui arrive de l'entendre exposer, il s'imagine qu'il doit en rire ». On notera encore que dans les *Lois*, IV, 715e-716b, Platon introduit le même type de discours eudémoniste en le plaçant expressément sous la haute autorité de la théologie orphique (*Palaios Logos*). De même, l'objet du début du *Phédon* sera de replacer le discours de la *Philosophia* exprimé par un Socrate touché par la

²⁶ Dans le *Gorgias*, un message eudémoniste antérieur à Socrate est présenté selon double aspect de *la tradition orale* provenant d'un *des sophoi* (ἤδη γὰρ τοῦ ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, 493a1-2), et de l'étrangeté (ὕπο τι ἄτοπα, 493c4). Certes, au sein de cette tradition, l'assimilation du corps à un tombeau (*sōma - sēma*) y est pour quelque chose. Toutefois, le *sophos* anonyme dont Socrate rapporte le discours n'est pas perçu comme étant un penseur isolé, mais comme faisant partie d'un groupe de *sophoi*, correspondant à *une même École du moment* (ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῆ νῦν, 493d5-6). Il faut cependant distinguer, dans le récit, la référence au τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικὸς (*un subtil faiseur de mythe, Sicilien ou Italien*) de celle du *sophos* dont Socrate rapporte les propos et avec lequel il dit avoir été en contact auditif. Cf. E. R. Dodds, *Plato, Gorgias*, p. 297 sq. Voir aussi *Les Grecs et l'Irrationnel*, trad. fr. 1977, p. 223, n. 5. Dodds voit dans le *sophos* un membre du groupe des Pythagoriciens et s'appuie sur le retour du mot *sophoi* en 507e du *Gorgias* (où le rapport avec le pythagorisme se présente comme plus évident) ainsi que dans le *Ménon*, 81a (avec une même référence à une tradition orale, rapportant la transmigration des âmes) et *Rép.* 583b. W. Burkert, *Lore and Science* 1972, p. 148, n. 48, reprend la distinction entre le *muthologos* et le *sophos*, mais reste dubitatif envers l'identité pythagoricienne du *sophos*, tout en reconnaissant que l'identification allégorique de l'Hadès avec la vie même de l'homme se retrouve à la période du pythagorisme ancien chez Empédocle. Pour P. Kingsley (*Empédocle et la trad. pyth.*, 1995, tr. fr. 2010, p. 200-201), l'identité pythagoricienne du groupe est hors de doute. En fin de compte, tout porte à croire que, dans le passage 493a du *Gorgias*, nous sommes réellement mis en présence d'une tradition orphico-pythagoricienne comparable en cela à la tradition pythagoricienne philolaïque (61d-e) et anonyme (108c sq.) du *Phédon*. Notons encore que le *kompsoi anēr* dans le *Gorgias*, tout comme Socrate, joue sur les mots. D'après cet Italien ou Sicilien, les *non initiés (amuètoi)* sont ceux qui sont *privés de raison (anoètoi)*. Ce qui implique une transposition, le passage des mystères orphiques à une initiation dépassant le simple ritualisme. C'est cette même réorganisation intellectualiste des mystères que Platon reprendra dans le *Timée* en parlant, comme le *kompsoi anēr* dans le *Gorgias*, du *non initié* qui est *privé de raison (ἀτελής καὶ ἀνόητος, 44c3)*. Cf. L. Brisson in Platon, *Timée*, 1992-1995, p. 244, n. 283 : « l'initiation dont il s'agit ici est évidemment celle en quoi consiste la philosophie ». *Il est alors très significatif de voir, avec le Gorgias, 493a, que la « philosophie » à laquelle Socrate adhère totalement, est étroitement associée à une certaine conception de l'initiation, qui lui a été transmise, selon ses dires, au moyen d'une tradition orale.* Cette conception est fort probablement la même que celle du *philosophe-initié* des Pythagoriciens, d'après la métaphore du *sentier du Phédon* (cf. *infra*, n. 29) ainsi que d'après la parabole de la Panégyrie qui fait de la philosophie un genre de vie (D.L. VIII, 8, dans Jamblique, *V. Pyth.* §58-59 et Cicéron, *Tusculanes* V, 3, 8-9). Cf. Robert Joly (*Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, 1956), W. K. C. Guthrie (*H. G. P.* I, 1962, p. 164-6). Ch. Riedweg ("Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'", in A. Bierl et al. (ed.) *Antike Literatur in neuer Deutung*, Munich, 2004, p. 147-181) et L. Zhmud, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Oxford Univers. Press, 2012, p. 18.

²⁷ On peut admettre que cette lettre a été rédigée par Platon lui-même, puisqu'aucune preuve suffisante de son inauthenticité n'a jamais été formulée. Voir à cet égard, Th. A. Szlezák in *Oralité et écriture chez Platon* (dir. Périllié), Bruxelles, 2011, p. 10, n. 1 et p. 76 sq.

grâce de la *theia moira* (58e6), dans son environnement originaire, qui est celui des mystères orphico-pythagoriciens, notamment lors du récit de Phédon à Phlonte — cité où le légendaire Pythagore est censé avoir créé le néologisme de *philosophos*. Socrate dit en *Phédon*, 63c : « J'ai bon espoir qu'après la mort il y a quelque chose, et que cela, comme le dit au reste une antique tradition, vaut beaucoup mieux pour les bons que pour les méchants ». Le *Gorgias* rappellera, notamment dans le récit eschatologique final, que l'homme qui a perpétré des injustices non seulement est déjà malheureux ici-bas mais qu'il aura à subir en plus dans l'Hadès des châtiments au prix de ses injustices. Mais on retiendra surtout dans le *Phédon*, 66b-67b, le *Logos* qui inspire les authentiques philosophes (*tois gnèsiôs philosophois*, *Phédon*, 66b2) s'exprimant, comme dans le *Gorgias*, par l'intermédiaire de Socrate — *Logos* qui débute par la métaphore pythagoricienne du *sentier*²⁸ et qui aborde le thème de la Pensée dont « nous les philosophes nous nous déclarons amoureux » (66e3). Un *Logos* qui n'est certainement pas sans accointances avec celui de la *Philosophia* dans le *Gorgias*.

3) Platon peut fort légitimement considérer la pensée eudémoniste comme dépassant les individus (Socrate et lui-même), *provenant ainsi du divin*, car son contenu est, de toute évidence, des plus atypiques qui soient : le discours attribué à la *Philosophia* s'avère *de fait* littéralement renversant, susceptible, comme l'a bien signalé Calliclès, de faire en sorte que la vie humaine se trouve « sens dessus dessous » (*anatetrammenos*, 481c3)²⁹. Comment, en effet, peut-on arriver à penser que le criminel impuni est toujours plus malheureux que sa victime (479d-e) ? Cela dépasse ce que les hommes peuvent imaginer en fonction de leur propre expérience. La teneur du propos est en soi surhumaine, surnaturelle (*hyperphuôs*, disait Chéréphon) et peut être conçue dès lors comme étant inspirée. Notons que Calliclès fait l'expérience d'un double étonnement. Au cours de l'entretien avec Polos, il a été littéralement interloqué par le contenu des propos énoncés par Socrate. Ensuite, comme le montre le verbe *thaumazein*, il est à nouveau étonné par le fait que Socrate dise ne faire que répéter les paroles de sa bien-aimée, la *Philosophia* : « Ne soit pas étonné de ce que je dis (μη θαύμαζε ὅτι ἐγὼ ταῦτα λέγω) » (482a3).

²⁸ John Burnet (*Aurore de la philosophie grecque*, trad. fr. 1970, p. 90, note 3), après avoir dit que « le *Phédon* est dédié, pour ainsi dire, à Échécrate, et à la société pythagoricienne de Phlonte », met en relation le terme « *atrapos* » (sentier) (*Phédon*, 66b4) en correspondance avec *Rép.* X, 600b1, où Platon parle de Pythagore comme fondateur d'une *hodos tis biou* privée. Terme à mettre aussi en relation avec une maxime pythagoricienne, comme le fait Damascius (*in Phaedonem*, I, §101) : « le philosophe n'emprunte pas la voie de tout le monde, selon le dicton pythagoricien » ("ἀτραπὸς" δὲ ὁ λόγος, ἐπειδὴ οὐ βαδίζει τὰς λεωφόρους ὁ φιλόσοφος κατὰ τὸ Πυθαγόρειον). cf. Monique Dixsaut, Platon, *Phédon*, Gallimard, 1991, p. 332, note 83.

²⁹ C'est le propre de la sagesse silénique d'énoncer une vérité susceptible de renverser de fond en comble les conceptions et les valeurs établies. Voir la fameuse légende rapportée par Plutarque de la rencontre du Silène par le roi Midas, légende tirée d'une œuvre perdue d'Aristote (cf. fragment 6 Ross de l'*Eudème ou de l'âme*).

Il s'agit d'un *Logos* qui dépasse ainsi toute sagesse humaine. Nous venons de relever le fait que la *Lettre VII* montre très clairement que ce type de discours provient de la tradition des Mystères orphiques. D'où la remise en question que nous avons tenté d'opérer relativement à l'interprétation proposée par Monique Dixsaut³⁰, selon laquelle la personnification de la *Philosophia* ne relèverait que d'une pure création mythique de la part de Platon : il s'agit bien plutôt d'une personnification renvoyant à l'idiosyncrasie socratique. En réalité, dans le *Gorgias*, Platon, par cette personnification, montre en filigrane comment l'eudémonisme provenant de l'orphisme s'est un jour imposé à Socrate et à lui-même, occasionnant une réelle conversion à la vie philosophique. Signalons que la *Lettre VII*, 335b, précise que Platon a pu convertir Dion avec ce type-même de discours.

En tout état de cause, les propos étranges du *Gorgias* loin d'être isolés trouvent de nombreux échos dans les écrits platoniciens. La notion de *Philosophia* qui se dégage du prologue de la discussion avec Calliclès ne saurait dès lors être ponctuelle, accidentelle, mais renvoie à une *vision* au plein sens du terme, impliquant un oubli de soi au moins momentané, et, aussi, un total engagement existentiel de la personne de Socrate.

Si la *vision* d'une *Philosophia* surnaturelle revient ainsi plusieurs fois dans les textes, elle n'en est pas moins littéralement sidérante. Certes, dans le contexte de l'opposition exacerbée entre Socratiques et Sophistes aux lendemains de la rédaction du pamphlet *Katègoria Sôkratous*, elle a pu être perçue d'une manière particulièrement radicale. Comme on l'a dit, Platon, mettant en scène dans le *Gorgias* un Socrate animé, comme on l'a dit, d'une *sainte colère*, se devait de faire une mise au point complète sur la Philosophie, du point de vue de ses tenants et ses aboutissants³¹. Ce rapport de Socrate à une vision mystique ou mystérieuse de la *Philosophia* peut légitimement être rapporté à un courant religieux particulier dont Marcel Detienne, dans une célèbre analyse³², en avait perçu les prémices dès la fin de l'époque archaïque :

« Vers la fin du VI^e siècle, la Grèce voit naître dans les milieux particularisés un type de pensée philosophique et religieuse qui est aux antipodes de celui des sophistes. L'opposition s'affirme sur tous les points : celle-ci est une pensée à caractère laïcisé, tournée vers le monde extérieur, axée sur la *praxis* ; celle-là est une pensée à caractère religieux, repliée sur soi, inquiète de salut individuel. Si les sophistes, comme type d'homme et comme représentants d'une forme de pensée, sont les fils de la cité, et

³⁰ Cf. *supra*, n. 5.

³¹ Voir *supra*, point 5 de la première partie, note 20. Sur la tradition, cf. *supra*, n. 26.

³² M. Detienne, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque* (1967) p. 124-125, (2006) p. 210-211.

s'ils visent essentiellement dans un cadre politique à agir sur autrui, les mages et les initiés vivent en marge de la cité et n'aspirent qu'à une transformation tout intérieure. À des fins diamétralement opposées correspondent des techniques radicalement différentes. Si les techniques mentales de la Sophistique et de la Rhétorique marquent une rupture éclatante avec les formes de pensée religieuse qui précèdent l'avènement de la raison grecque, les sectes philosophico-religieuses, au contraire, mettent en œuvre des procédés et des modes de pensée qui s'inscrivent directement dans le prolongement de la pensée religieuse antérieure ».

Force est de constater que le Socrate du V^e siècle que Platon s'est évertué à représenter dans le *Gorgias* et (en filigrane) dans le passage que nous avons cité du livre VI de la *République*, est à classer parmi les héritiers des initiés et des membres des sectes philosophico-religieuses du VI^e siècle (voir *Gorgias*, 493a-b, 507e-508a, 523a sq.)³³. L'opposition fondamentale récapitulée par Detienne (qui s'est dessinée au terme du VI^e siècle pour se prolonger jusqu'au IV^e siècle) est éclairante pour saisir l'enjeu global du *Gorgias* ainsi que l'incommunicabilité, le dialogue de sourds, qui caractérise les entretiens : Calliclès et Polos sont les représentants de la Sophistique et de la Rhétorique alors que Socrate, défendant les couleurs de l'eudémonisme en tant que philosophie religieuse à caractère sotériologique, appartient à un tout autre horizon. Nul doute qu'entre les deux parties le malentendu ne peut être que total. En cela, et seulement en cela, s'explique la fin aporétique du *dialogue* puisque Socrate n'est nullement à court de thèse et d'arguments. Or ce Socrate-là, dépeint dans le *Gorgias*, est très ancien et n'est pas, comme on le croit habituellement, déjà teinté de platonisme. C'est le Socrate eudémoniste des *Nuées*, susceptible de proposer « le sentier prodigieux (*atrapon huperphua*) et démonique » de l'initiation³⁴, un Socrate initiateur certainement assez proche du modèle historique. La grande méprise de Strepsiade dans les *Nuées* est d'avoir pris les uns pour les autres, Socrate et ses disciples pour des Sophistes et des Rhéteurs capables d'agir sur autrui, alors qu'il ne s'agissait que d'« âmes sages » (*Nuées*, v. 94), soucieuses de salut individuel, scrutant l'Erèbe, le Tartare et le ciel (v. 192-4), héritières des Orphiques et des Pythagoriciens : de misérables *psuchai sophai* tournées en dérision par Aristophane en raison de leur ridicule apparent.

Il n'en reste pas moins que, d'une manière générale, pour Socrate et Platon, personne ne maîtrise vraiment le contenu de ses pensées. Socrate ne prétend aucunement maîtriser le contenu des opinions qu'il profère (si jamais il lui arrive d'en énoncer quelques unes). La distinction entre sophistes et philosophes se ramènerait finalement à une différence entre

³³ Cf. *supra*, n. 26 et 28.

³⁴ Aristophane, *Nuées*, 76 : « J'ai trouvé un sentier démoniquement prodigieux (*ἀτραπὸν δαιμονίως ὑπερφυᾶ*) ; si je puis le convaincre, je serai sauvé (*σωθήσομαι*) ». Voir aussi le sentier initiatique chez Empédocle (fr. 112). Cf. *supra* n. 29.

Paroles qui dépassent les individus de part et d'autre et qui s'imposent à eux. Les sections 481d et suivantes du *Gorgias* et les sections 493a-b du livre VI de la *République* nous apprennent avec encore plus de profondeur que les Sophistes, en bons « fils de la cité », ne faisaient que justifier la *doxa*, la vision commune. Platon va jusqu'à dire qu'ils n'étaient que des « mercenaires du Gros Animal ». Toujours d'après ces textes, s'il s'avère que quelques individus parviennent à échapper à la pression écrasante du *Dèmos*, ce n'est jamais en vertu d'une pure recherche rationnelle et personnelle, mais d'abord parce que, selon un *privilège divin* (*theia moira*), ces hommes-là appelés *philosophoi* ont été *conduits* vers la vérité. Être philosophe ne peut donc en aucun cas dépendre d'un simple choix individuel. Celui qui se dit philosophe par lui-même, sans se sentir précisément habité par le *Logos hyperphuès*, ne peut que tomber rapidement sous l'emprise du Gros Animal, pour finalement grossir les rangs de la sophistique. Ainsi, selon Platon, la connaissance (*epistèmè*) ne peut se développer que sur la base d'une orientation exceptionnelle s'énonçant d'abord comme *opinion droite* (*orthè doxa*) émanant du divin. Les *philosophoi* sont d'abord des *theioi andres* (*Sophiste*, 216b-c). Alors que les *sophistai* ne cherchent qu'à rendre compte de la *doxa* populaire (en tant qu'opinion sans fondement), les *philosophoi* cherchent à rendre compte (*didonai logon*) des *alètheis doxai* qui se sont imposées à eux par *theia moira*. Comme le montrent le *Ménon* (81a-b) et le *Banquet* (201d-202a), Socrate se rapportait à la tradition des prêtres et des prêtresses inspirés par la *theia moira*, qui, de surcroît, cherchaient « à rendre compte de leurs entreprises ». On y perçoit sans peine une branche intellectuelle et scientifique de l'orphisme ayant privilégié la tradition orale pour transmettre le *Logos* de la *Philosophia*.

Nous pouvons clore cette étude en signalant le fait que la rédaction du pamphlet accusateur de Polycrate, à l'occasion de laquelle le *Gorgias* est très certainement la réponse radicale et magistrale de Platon, a eu pour conséquence une entreprise sans précédent de clarification des appartenances. Dans cet important dialogue de mise au point, Platon montre avec la plus grande netteté possible que Socrate, considéré à tort comme étant un sophiste parmi d'autres, en réalité se ralliait du côté de ceux qu'on appelait à l'époque les *philosophoi*, à savoir les Pythagoriciens. Certes, Socrate (*Gorgias*, 493a) ne dit pas avoir rencontré directement le Sicilien ou l'Italien faiseur de mythes, et l'on sait qu'à la différence de Platon, Socrate ne s'est jamais rendu en Grande Grèce. Mais Socrate affirme clairement, et cela est tout à fait plausible, avoir été en contact avec un membre d'une « école » lui ayant rapporté une vision de la philosophie provenant d'Italie ou de Sicile, assimilée à une certaine pratique initiatique.

Résumé :

Dans le *Gorgias* (481d-482a), Socrate paraît plaisanter quand il dit qu'il aime Alcibiade et qu'il répète toujours ce que lui dicte la *Philosophia*, celle-ci étant présentée comme son autre grand amour. En cela, ce *philosophos* se distingue de Calliclès tout en se comparant à lui, car il se trouve que ce dernier aime aussi deux êtres à la fois : le jeune Démos et le *Démos*-peuple. Or le peuple, dit Socrate, contrairement à la *Philosophia*, impose une dictature instable, versatile, contrariant sans cesse les opinions personnelles du rhéteur. En dépit du ton léger et plutôt provocateur, il y a tout lieu de penser que le propos revêt une importance capitale. Car se profile une alternative qui est à nouveau présentée d'une manière plus approfondie dans le livre VI de la *République* entre la *theou moira* d'un côté et le *mega zôion* de l'autre : le Gros Animal est effectivement le *Démos*, censé régir totalement la pensée de « ceux qu'on appelle sophistes » (493a6). Par voie de conséquence, grâce à la *République* et d'autres dialogues parlant de la *theia moira*, nous sommes en mesure de comprendre que cette soi-disant dépendance de Socrate envers la *Philosophia* ne relève ni de la plaisanterie ni même de la métaphore. Il y a là tous les stigmates d'une personnification prenant l'aspect d'une divinisation, voire d'une possession : s'il arrive que le Socrate platonicien se démarque de sa proverbiale ignorance et qu'il en vienne à énoncer une conception positive, une vérité sur le bonheur et la justice, le personnage ajoute aussitôt que ce n'est pas vraiment lui qui s'exprime mais la *Philosophia*, en tant qu'instance supérieure qui parle à travers lui.

Le propos est dès lors consternant : dans un cas comme dans l'autre personne ne maîtriserait le contenu de ses pensées. Socrate, l'homme qui passe pour être le père de la philosophie, ne prétend donc aucunement, si on en croit Platon, maîtriser les opinions qu'il profère (si jamais il lui arrive d'en énoncer quelques unes), pas davantage que des sophistes, présentés de leur côté comme des « mercenaires » du Gros Animal. La distinction entre sophistes et philosophes se ramènerait finalement à une différence entre Paroles qui dépassent les individus de part et d'autre et qui s'imposent à eux. Les sophistes, en réalité, ne feraient que justifier la *doxa*, la vision commune, alors même qu'ils croient pouvoir la manipuler. S'il s'avère cependant que quelques individus parviennent à échapper à cette pression écrasante, ce n'est pas du tout en vertu d'une pure recherche rationnelle émanant de soi-même, mais d'abord parce que, selon la *part divine* (*theia moira*), ces hommes-là appelés *philosophoi* ont été *conduits* vers la vérité. La science (*epistèmè*) ne peut ainsi se développer que sur la base d'une orientation exceptionnelle impliquant l'*orthè doxa*. Les *philosophoi* sont d'abord des *theioi andres* (*Sophiste*, 216b9-c2). Leur tâche est de chercher à rendre compte (*didonai logon*) des opinions vraies qui se sont imposées à eux par *theia moira*.

Abstract :

In the *Gorgias* (481d-482a), Socrates appears to be joking when he says that he loves Alcibiades and that he always repeats what *Philosophia* tells him to say. *Philosophia* is presented as his other great love. So that, this *philosophos* distinguishes himself from Callicles whilst also comparing himself to him, because it so happens that Calliclès also loves two beings at the same time: the young Demos and *Demos* the people. However the people, says Socrates, contrary to the *Philosophia*, impose an unsteady, fickle dictatorship, constantly upsetting the speaker's personal opinions. In spite of the light and rather provocative tone, there are good reasons to think that the subject might be of fundamental importance. Because an alternative stands out, that is presented again more deeply in the VIth book of *Republic* between the *theou moira* on one hand and the *mega zôion* on the other: the *Big Animal* is in

fact the Demos, supposed to control completely the thought of " these we call sophists " (493a6). As a consequence, thanks to *Republic* and other dialogues speaking about the *theia moira*, we are able to understand that this supposed dependence of Socrates on *Philosophia* is no joking matter nor even a pure metaphor. There are all the signs of a personification, a divinization, or even a possession: if it happens that the platonic Socrates is different from an ignorant man and that he comes to express a positive conception, a truth about happiness and justice, the man adds straight away, it is not him that is speaking but *Philosophia*, a superior character that speaks through him.

The idea is astonishing: for both philosophers and sophists neither has control over the content of his own thoughts. Socrates, the man who appears to be the father of philosophy, therefore by no means pretends, if one believes Plato, to master the opinions that he utters (if ever it occurs to him to express some of them), no more than the sophists, presented on the other hand as " mercenaries " of the Big Animal. The distinction between sophists and philosophers would finally amount to a difference between Words that overwhelm the individuals from all sides and that impose themselves on them. The sophists, actually, would simply justify the *doxa*, the common vision, only even if they believe they are able to manipulate it. If however some individuals succeed in escaping this crushing pressure, it is not at all due to a purely rational research emanating from oneself, but firstly because, thanks to the *divine part* (*theia moira*), these men named *philosophoi* were driven toward the truth. Science (*epistèmè*) therefore can only develop on the basis of a rare disposition involving *orthè doxa*. The *philosophoi* are first *theioi andres* (*Sophist*, 216b9-c2). Their task is to try to give an account (*didonai logon*) of the true opinions that are imposed on them by *theia moira*.

Mots clés :

Platon, Socrate, Sophiste, Gorgias, Philosophie, philosophe, philosophe-roi, Mystères, éros, Pythagoriciens

Jean-Luc Périllie
Département de Philosophie
Université de Montpellier III
www.jlperillie.com