



**HAL**  
open science

## Socrate et la Tradition des Mystères, une nouvelle approche historique

Jean-Luc Périllié

► **To cite this version:**

Jean-Luc Périllié. Socrate et la Tradition des Mystères, une nouvelle approche historique. 2016.  
hal-01256409

**HAL Id: hal-01256409**

**<https://hal.science/hal-01256409>**

Submitted on 14 Jan 2016

**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.

UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY, MONTPELLIER III

*Département de philosophie*

## **Socrate et la Tradition des Mystères**

**Une nouvelle approche historique**



À propos de l'ouvrage  
de  
**Jean-Luc Périllié**

***Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme  
dans les dialogues de Platon***

**Compte rendu de la conférence**  
du mardi 17 novembre 2015  
à l'Université Paul Valéry

**Sommaire**

Remerciements .....	3
L'eudémonisme, la théorie des Idées et la question des Mystères dans l'œuvre de Platon .....	4
Le Socrate historique.....	14
La succession Socrate - Platon et la <i>theia moira</i> .....	18
Les « mythes platoniciens », leur fonction mystérique.....	26
Socrate maître de sagesse ou maître spirituel.....	29
Le statut du <i>logos</i> chez Socrate .....	31
Platon et l'écriture, l'ésotérisme socratique .....	35
Socrate, Platon et la métempsychose .....	38
Philosophie comme transposition rationnelle de la Tradition orphique.....	42

## Remerciements

*Un grand merci à tous ceux qui m'ont aidé à constituer ce fascicule, en particulier Olivier Tinland, Jean Markert, Luc Foisneau et Jean-François Lavigne. Que M. Donnadiou qui m'a transmis l'enregistrement sonore de la conférence soit aussi remercié.  
Merci à Madeleine pour le soutien logistique et à Vivien pour sa relecture.  
Merci au public (étudiants, collègues, amis, auditeurs) venu en nombre pour la conférence du 17 novembre 2015.*

*Montpellier, le 2 Janvier 2016*

*Jean-Luc Périllie  
www.jlperillie.com  
jean-luc.perillie@univ-montp3.fr*

Né en 1953, Jean-Luc Périllie a été l'élève d'Henri Joly au département de philosophie à Grenoble II. Agrégé de philosophie, il a enseigné en lycée pendant 24 ans. En 2000, il soutient sa thèse de doctorat consacrée à la notion pythagoricienne de Symétrie. En 2002, il a été nommé sur le poste de Maître de Conférences en philosophie ancienne à l'Université Paul Valéry, Montpellier III. Après avoir été Habilité à Diriger des Recherches, en 2014-2015, il publie sa thèse d'Habilitation intitulée :

*Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme  
dans les dialogues de Platon*

Préface de Thomas Alexander Szlezák

Academia Verlag, Sankt Augustin, 2014-2015

Le 17 Novembre 2015, Olivier Tinland, Directeur du département de Philosophie de l'Université Paul Valéry, Montpellier III, invite l'auteur à présenter son ouvrage dans ses grandes lignes et à répondre aux questions du public.

### **L'eudémonisme, la théorie des Idées et la question des Mystères dans l'œuvre de Platon**

Olivier Tinland

Cher Jean-Luc, le philologue allemand de l'Université de Tübingen, Thomas A. Szlezák, dans la préface de ton ouvrage sur les *Mystères socratiques...*<sup>1</sup>, affirme qu'il s'agit d'« un des livres les plus étonnants publiés depuis 50 ans dans le champ de la philosophie ancienne ». D'après lui, ce livre serait de nature à provoquer une « révolution ». Je l'ai lu. Il s'agit d'un *opus* de plus de 500 pages, dont le style est cependant clair et accessible. Chose aussi appréciable pour une thèse de cette ampleur : elle n'est pas surchargée de notes de bas de pages. Quant au fond, effectivement, le moins qu'on puisse dire est que ton approche du Socrate des *dialogues* de Platon, cher Jean-Luc, est extrêmement atypique, située même, semble-t-il, à contre-courant relativement aux lectures les plus récentes.

Si j'ai bien saisi le sens de ta démarche, tu commences par concentrer toutes tes analyses sur la figure de Socrate. Tu te fondes sur ce personnage en tenant compte d'un certain nombre de points communs qui se remarquent dans les *dialogues socratiques* de Platon, de Xénophon et des fragments Eschine de Sphettos : un Socrate dès lors historiquement reconstitué, chez lequel tu décèles, très étonnement, un caractère « *erôtikos* » et mystérieux. Selon tes analyses, Socrate aurait été à la fois un philosophe et le célébrant

---

<sup>1</sup> La préface dans les deux versions anglaise et française est accessible sur le site : [www.jlperillie.com](http://www.jlperillie.com)

d'un culte clandestin voué au *Megas daimôn* Éros. Partant de cette base, tu proposes une toute nouvelle lecture des *dialogues* de Platon. Bref, selon tes conclusions, le Socrate des « premiers *dialogues* » de Platon (qui est en même temps celui de Xénophon, celui d'Eschine et même celui d'Aristophane) s'avère être lui-même un personnage complexe, s'adressant au moins à deux types d'auditoire. Il aurait été, d'un côté, sur le plan public (exotérique), un purificateur et un propagateur philosophique du message eudémoniste — message provenant lui-même de la culture des Mystères —, de l'autre, sur le plan privé (ésotérique), un célébrant constituant autour de lui un « thiasse », un cercle d'initiés.

Plus précisément, la pratique socratique bien connue de la *réfutation* (*elenchos*) ne correspondrait, dans le cadre des entretiens dialectiques privés, qu'à une étape préalable de purification (*catharsis*) au sein d'un parcours initiatique global — parcours à caractère maïeutique et religieux. Ta reconstitution va même très loin puisque tu montres qu'un certain nombre de *dialogues*, comme le *Gorgias*, l'*Alcibiade*, le *Charmide*, l'*Euthydème*, le *Phèdre*, le *Cratyle*, le *Théétète*, sans oublier le *Ménon* et le *Banquet*, obéissent à un itinéraire de type initiatique, Socrate étant l'initiateur, le hiérophante : celui qui manifeste le sacré.

Par conséquent, cher Jean-Luc, si j'ai bien compris ton propos, tu incorpores l'*elenchos* socratique au sein même de la procédure mystérique et, à cet égard, tu fais remarquer que l'intervention des traditions orales à certains moments-clés des *dialogues*, se rapporte à une fonction religieuse qui est de recréer le *Phrontistèrion* (la maison des Mystères socratiques dans les *Nuées* d'Aristophane). Tu as ainsi proposé, dans ton livre, un recensement de tous les passages où interviennent des traditions qui sont toujours marquées par l'oralité et qui transmettent directement ou indirectement le message de l'eudémonisme. D'où le titre de ton ouvrage.

Voici les premières questions qui me sont venues à l'esprit à la lecture de ton livre : j'aimerais savoir pourquoi tu accordes une si grande importance au *fait religieux* dans les *dialogues* de Platon, notamment à cette religiosité que tu appelles « eudémoniste » ? Est-ce qu'il y a dans ces textes suffisamment d'indices pour dire que nous avons affaire prioritairement à une philosophie religieuse (ladite théorie des Idées étant, d'après toi, seulement secondaire dans les *dialogues*) ? Comment se fait-il que ton approche dite à la fois « religieuse » et « eudémoniste » n'a jamais été proposée avant toi avec autant d'insistance par les historiens de la philosophie antique ? Comment en es-tu arrivé à défendre une approche des *dialogues* de Platon aussi différente, et à certains égards aussi déconcertante ? Enfin, comment caractériserais-tu les principales options interprétatives auxquelles tu t'opposes en défendant une telle approche ?

Jean-Luc Périllié

Je te remercie, cher Olivier, de m'avoir invité et de me faire l'honneur de pouvoir présenter en public mon travail<sup>2</sup>. Je te suis aussi très reconnaissant d'avoir fait l'effort de lire attentivement mon ouvrage et de l'avoir résumé. De même, je ne saurais suffisamment remercier l'auditoire d'avoir pris le risque de venir dans cette salle des colloques de l'Université Paul Valéry, ceci aux lendemains de ces effroyables attentats de Paris.

Tu viens de souligner, Olivier, le caractère plutôt atypique de ma lecture des *dialogues* de Platon. Je vais donc commencer par m'expliquer sur ce point. Ensuite, j'aborderai la manière dont je perçois la présence de la théorie des Idées dans les *dialogues* de Platon. Enfin, je parlerai de l'importance du *fait religieux*, toujours dans les *dialogues* de Platon.

En réalité, l'originalité de mon approche n'est que très relative car je reprends des thèses qui ont été formulées il y a plus d'un siècle par de très grands spécialistes, comme Victor Brochard et Alfred Edward Taylor.

La lecture de Brochard<sup>3</sup> du *Banquet* de Platon, malheureusement, n'a pas été retenue par Léon Robin qui, durant la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, a fixé en France le canon des études platoniciennes. Les lectures françaises sont, il est vrai, depuis Robin très axées sur la théorie des Idées. Évidemment cette théorie est importante. Je ne dirais donc pas précisément qu'elle est « secondaire » chez Platon lui-même, car elle constitue le faite de la pensée platonicienne. Mais elle ne représente pas, à mon sens, la principale doctrine des *dialogues*.

En France, on retient généralement deux grandes doctrines dans les *dialogues* : la théorie des Idées propre à Platon et la théorie de la vertu-science, celle-ci étant plutôt attribuée au Socrate des « premiers *dialogues* ». On parle alors d'un « intellectualisme socratique » qui n'est, en réalité, que dans l'esprit des interprètes français...

Dans les pays anglo-saxons, les thèses de Taylor, en accord avec celles de John Burnet, ont fait florès pendant le XX<sup>ème</sup> siècle. Toutefois, en raison de l'influence de Gregory Vlastos, elles ont fini par être abandonnées. Pour faire bref, je dirais qu'à la suite de Taylor, je considère que bon nombre de *dialogues* de Platon, pas seulement ceux qu'on appelle les « premiers *dialogues* », mais aussi ceux que l'on classe dans la « période médiane » (*Banquet*,

---

<sup>2</sup> Je précise que, durant la conférence du 17 novembre 2015, en raison de certaines contraintes de temps, je n'ai pas toujours été en mesure d'expliquer certains points de vue importants. Dans cette version rédigée à partir de l'enregistrement sonore, je rajoute certaines considérations (notes de bas de page, quelques développements supplémentaires) susceptibles de rendre mon exposé plus compréhensible et plus complet. De même, j'ai transcrit la présentation d'Olivier Tinland et ses questions, ainsi que les questions formulées durant la conférence par plusieurs collègues, avec leur accord. Une question supplémentaire d'Olivier, *infra*, p. 31, a été proposée après la conférence. J'ai enfin rajouté des remarques finales *infra*, p. 42 sq.

<sup>3</sup> Je préciserai plus bas ce que je retiens de V. Brochard.

*Phédon*, *Phèdre*, *République*, jusqu'au *Théétète*), sont *fondamentalement* socratiques. Toutefois, je ne vais pas jusqu'à dire que ces *dialogues* sont *totalemment* socratiques.

Je m'explique. Indéniablement, la théorie des Idées appartient en propre à Platon, non pas à Socrate. La progression évolutive, dite *génétique*, des *dialogues* de Platon en atteste. Cela est aussi très clairement confirmé par Aristote<sup>4</sup>. Plus précisément, lorsque les *dialogues* présentent cette doctrine, force est d'abord de constater que celle-ci reste pour le moins discrète... On ne commence à la percevoir que *dans les strates les plus profondes* des *dialogues* de la *période médiane*. De plus, lorsqu'elle advient, elle surgit pratiquement toujours au terme d'un itinéraire, qui est d'ailleurs de type initiatique (fin du parcours du prisonnier de la Caverne, fin du discours de Diotime dans le *Banquet*). Dans le *Phédon*, elle est mise au compte d'une « deuxième navigation » : expression métaphorique d'un parcours qui implique la *révélation*. Dans le *Phèdre*, le surgissement de la phraséologie des Mystères, lorsque la doctrine des Idées est évoquée (deuxième discours de Socrate), est encore très significatif. Absente du *Théétète*, réfutée dans le *Parménide*, la doctrine réapparaît dans l'ouvrage de vieillesse, le *Timée*, mais sous le couvert du mythe. Enfin, sa présence n'est plus très évidente dans les *Lois*, dernier grand *dialogue* de Platon. En conséquence, la théorie des Idées ne peut pas être considérée comme constituant la principale doctrine des *dialogues* : elle est emblématique chez Platon en tant que philosophe, non pas dans ses propres *dialogues*<sup>5</sup>.

Pour ce qui concerne la théorie de la vertu-science, il s'agit bien d'une conception originellement socratique. Selon cette théorie, il suffit de savoir ce qu'est la vertu pour que l'on soit dissuadé de commettre le mal. D'où la formule bien connue « nul n'est méchant volontairement » que l'on trouve dans le *Protagoras*. Un interprète récent, Jean-François Pradeau, explique que c'est la thèse même de la « philosophie » de Socrate dans les premiers *dialogues*<sup>6</sup>. J'ai vérifié. Dans les premiers *dialogues* dits socratiques, il est vrai que Platon a mis dans la bouche de Socrate les deux termes apparentés que sont le verbe *philosophein* et le substantif *philosophia*. Le verbe se trouve dans l'*Apologie* (29d-e) et il est directement associé à trois concepts essentiellement critiques : interroger, examiner et réfuter. Il y a probablement d'autres significations à dégager, mais ce sont celles-ci qui apparaissent en premier lieu quand le mot *philosophein* est introduit par Socrate. Pour *philosophia*, dans les premiers *dialogues* dits socratiques, c'est dans le *Gorgias* (482a-b : passage qui renvoie à 470e sq.) que l'on voit

---

<sup>4</sup> Voir mes remarques concernant Aristote, *Métaphysique*, M, 4, 1078b17-31, dans *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les dialogues de Platon* (désormais ici : *Myst. socr.*), p. 330, n. 1.

<sup>5</sup> On tend à confondre mécaniquement la philosophie spéculative de plus haut niveau chez Platon avec celle des *dialogues*. J'aborderai, *infra*, p. 35 sq., ce problème dans mes réponses concernant « Platon et l'écriture, l'ésotérisme socratique ».

<sup>6</sup> Voir Jean-François Pradeau, in Platon, *Hippias majeur, Hippias mineur*, GF Flammarion, Paris, 2005, p. 11.



ce terme clairement associé à un contenu doctrinal. Là, je suis désolé de contredire Jean-François Pradeau, mais « la thèse que prononce la *philosophie* » n'est pas celle de la vertu-science mais *la thèse du bonheur du juste et du malheur de l'homme injuste*. C'est une thèse propre à l'eudémonisme, qui suscite les sarcasmes et l'incompréhension des représentants de l'hédonisme, Polos et Calliclès. Pour eux l'homme heureux n'est pas le juste qui, en raison de son honnêteté, ne peut que s'attirer des ennuis, mais le tyran qui ne rencontre aucune limite dans sa poursuite des plaisirs.

La thèse eudémoniste mise au compte de la *Philosophia* est dès lors exprimée et développée d'une manière substantielle dans le *Gorgias*, mais elle apparaît déjà en filigrane dans l'*Apologie* : Socrate se présente lui-même comme *pourvoyeur de bonheur réel* (36d-e). Cette annonce d'un bonheur possible pour l'homme est constante et invariable : elle traverse pratiquement tous les *dialogues* depuis ceux de jeunesse jusqu'à ceux de vieillesse. En réalité, il faut voir que le thème de la vertu-science dépend lui-même de l'eudémonisme : dans la première partie de l'*Euthydème* qui récapitule l'apport socratique, il est dit que le bonheur résulte nécessairement de la science de l'usage des biens. En conséquence, la théorie de la vertu-science ne se comprend dans sa globalité que si on la replace dans son cadre eudémoniste<sup>7</sup>. On ne peut se comporter d'une manière injuste quand on sait pertinemment que la justice est la condition du bonheur.

Ainsi, comme premier point de départ de mon travail, j'en suis venu à la considération selon laquelle ce qui fait à la fois l'unité et l'esprit de pratiquement tous les *dialogues* de Platon, c'est le message eudémoniste, c'est-à-dire l'annonce de la possibilité pour l'homme d'atteindre l'*eudaimonia*, en tant que « bonheur démonique », bonheur plus qu'humain, ceci au moyen de la pratique des vertus. Le personnage de Socrate, en dépit de son positionnement critique et de son inscience proverbiale, doit être reconnu pour ce qu'il est réellement dans les *dialogues* de Platon, à savoir un homme hors du commun qui propage le message de l'eudémonisme — message qui sera ensuite redéployé dans un cadre ontologique et cosmologique par Timée dans l'ouvrage éponyme, pour être finalement repris dans une dimension de politique concrète et appliquée, avec les *Lois*.

Force est donc de constater que les exégètes français, hormis certains interprètes comme par exemple André-Jean Festugière<sup>8</sup> qui a examiné la notion d'*eudaimonia*, n'ont pas suffisamment repéré la philosophie principale des *dialogues*, ceci probablement parce qu'ils se sont trop focalisés et sur la théorie des Idées et sur le thème de la vertu-science.

---

<sup>7</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 133-135 et p. 373 sq.

<sup>8</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 482, n. 115.

À l'inverse, les Anglo-Saxons ont davantage dégagé le thème de l'eudémonisme (Gregory Vlastos, Terence Irwin). Ils ont aussi largement distingué la part socratique des *dialogues* de Platon. Ce qui est tout en leur honneur. Toutefois, leur approche étant principalement de type analytique, la tendance, chez eux, est souvent de pousser l'analyse à l'extrême. D'où, probablement, le sens hypercritique qui les caractérise : j'en veux pour preuve le fait que la plus forte opposition aux thèses « ésotéristes » de Tübingen<sup>9</sup> est venue des États-Unis, avec Harold Cherniss et Gregory Vlastos. De plus, en raison d'un certain positivisme propre à l'*esprit analytique*, les lectures anglo-saxonnes ont eu du mal, il me semble, à se libérer des paradigmes et des idéaux de la modernité<sup>10</sup>. Je n'ai pas parcouru toute cette littérature, loin de là, mais la tendance de voir en Socrate le *précurseur de la rationalité moderne* paraît assez répandue chez les Anglo-Saxons des dernières décennies, en dépit des anciennes mises en garde d'A. E. Taylor. Une telle conception est non seulement très discutable mais témoigne, je dois dire, d'une certaine naïveté. L'historien n'a pas à ériger en modèles des philosophes anciens comme Socrate ou Aristote pour les instituer coûte-que-coûte en tant que « pères-fondateurs du rationalisme moderne ». Tout au contraire, il doit faire l'effort de replacer un personnage historique dans son temps et tenter de le comprendre uniquement en fonction de ce que disent les textes. Si tel n'est pas le cas le risque, évidemment, est de commettre de graves contresens. Il suffit de voir à quel point, dans l'*Hippias majeur*, Socrate ridiculise les toutes premières conceptions du progrès cultivées par les sophistes pour qu'on puisse dire qu'il ne passait aucunement, à son époque, pour un partisan des nouvelles tendances, des nouvelles modes intellectuelles.

Socrate était même plutôt aux antipodes du *rationalisme progressiste* de l'époque, représenté à la fois par la sophistique, l'histoire d'Hérodote et de Thucydide, la politique de Périclès et la médecine hippocratique<sup>11</sup>. Bref, Socrate, en réalité, était du côté des conservateurs. C'est une évidence émanant des textes, qui a été confirmée au milieu de siècle dernier par un grand historien du socratisme, Victor de Magalhães-Vilhena : « Jugé d'un point de vue aussi bien strictement politique que culturel au sens large, Socrate, on le sait bien, nous apparaît comme le héraut de la vieille tradition aristocratique. (...) Ou pour reprendre les paroles si justes de Taylor, "the able and dangerous head of an anti-democratic club" »<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Voir *infra*, p. 35-37.

<sup>10</sup> Certes, G. Vlastos a lui-même regretté le manque d'objectivité des *modern readers of Platonic scholarship*. Toutefois, avec une expression comme « far ahead of his time as Socrates is in so many ways », il est clair qu'il continue de voir Socrate sous le prisme du paradigme moderniste. Cité in *Myst. socr.*, p. 17, n. 4.

<sup>11</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 323, n. 141

<sup>12</sup> Cité dans *Myst. socr.*, p. 493, n. 136.

En définitive, l'eudémonisme socratique n'a qu'un rapport très lointain avec l'idée de progrès telle que nous l'imaginons de nos jours. Par la racine *daimôn* du mot *eudaimonia*, nous avons affaire à une notion fortement connotée religieusement. Surtout, les *dialogues* montrent que Socrate rattache constamment la doctrine eudémoniste à la tradition, en particulier à la religion des mystères.

Peut-être n'est-il pas inutile de faire ici une brève présentation de la *religion des mystères*. Le fait est qu'il existait, à l'époque, certaines religions du salut individuel qu'on appelait « mystères » (*mystèria*) — religions parallèles et plus riches de contenu que celle que l'on connaît habituellement. En dehors du culte des dieux de l'Olympe qui était principalement de nature politique (chaque cité ayant sa divinité tutélaire), les Grecs se livraient à d'autres pratiques religieuses qui les engageaient davantage à titre personnel et qui étaient censées répondre aux grandes questions existentielles concernant la vie, la mort et la souffrance. Les mystères, comme le nom l'indique, étaient des cultes initiatiques à caractère secret. Ces cultes proposaient la félicité éternelle à la seule et unique condition de se soumettre à des rituels. Les cultes les plus caractéristiques à cet égard sont les mystères orphiques, qui sont décrits avec une certaine ironie par Platon, dans *République II*, par l'intermédiaire de son frère, Adimante.

Ceci pose d'ailleurs un difficile problème car, d'un côté, Platon reprend dans ses mythes certaines croyances orphiques, de l'autre, il se moque des Orphiques. Il me semble qu'on peut résoudre cette contradiction apparente en soulignant le fait que Platon et Socrate font partie des philosophes qui, d'un côté, reprennent la tradition des mystères et qui, de l'autre, rejettent certains aspects de cette tradition, notamment une forme de ritualisme qu'ils considèrent comme irrationnel<sup>13</sup>. Ils procèdent alors à une *transposition philosophique*.

Avant Socrate, les Pythagoriciens s'étaient déjà engagés dans cette direction. Considérant certainement le ritualisme orphique tel qu'il était pratiqué à l'époque comme superficiel et insuffisant, ils avaient proposé à la place un *genre de vie* appelé *philosophikos bios*<sup>14</sup>. Ce qui veut dire que, chez eux, l'initiation n'impliquait plus le rite purement gestuel et ponctuel, mais la difficile accession à la connaissance, dans le cadre d'une vie contemplative consacrée à l'étude. Par conséquent, l'initié c'est le *philosophos* et le non-initié l'ignorant.

---

<sup>13</sup> Le célèbre Diogène de Sinope (« Socrate devenu fou », d'après Platon) exprime crûment la position commune des Socratiques face aux Mystères institutionnels (Éleusis), qui devait être celle de Socrate lui-même : « À des Athéniens qui lui demandaient de se faire initier aux Mystères, sous prétexte que, dans l'Hadès, les initiés ont droit à la première place, il [Diogène] répliqua : "Laissez-moi rire ! Agésilas et Épaminondas croupiraient dans le borbier, tandis que n'importe quel pauvre type, à condition d'être initié, séjourneraient dans les Îles des Bienheureux " » (trad. Marie-Odile Goulet-Cazé) in Diogène Laërce, *Vies*, VI, 39. Voir encore *ibid.* VI, 4.

<sup>14</sup> Cf. *Myst. socr.* p. 140-141.

Les Pythagoriciens n'étaient pas pour autant de purs intellectuels : ils conservaient le secret mystérique et le rite initiatique lui-même, en orientant ce dernier vers l'accession au savoir selon des procédures codifiées et sélectives. Ces philosophes, de cette manière, bien avant Socrate, avaient donc déjà réformé l'orphisme. De fait, loin de le rejeter, ils conservaient le thème de la félicité comme fin ultime de l'initiation. En témoignage, par exemple, le thème des « Iles des bienheureux » dans le mythe orphico-pythagoricien du *Gorgias* (523b), que Socrate dit avoir réceptionné par tradition orale.

Il me semble alors assez évident que lorsque Socrate recherche une telle félicité, lorsqu'il parle dans le *Gorgias* de *philosophia*, celle-ci impliquant un genre de vie d'ascèse, lorsque, de surcroît (in *Gorgias*, 493a)<sup>15</sup>, Socrate cite un Italien ou un Sicilien qui joue sur les mots en disant *amyètos-anoètos* (non-initié = ignorant), il est alors dûment présenté par Platon comme un *philosophos* qui se situe dans la tradition orphico-pythagoricienne.

Mais ce qui est encore plus important à souligner en vue d'une bonne compréhension des *dialogues*, c'est que *le ritualisme, chez Socrate, contrairement à ce qu'on pourrait penser, n'a pas été totalement effacé* : en réalité, c'est l'entretien philosophique (*dialegesthai*) lui-même, plus précisément l'entretien maïeutique *en tant que mise à l'épreuve d'un individu en profondeur, qui constitue le nouveau rituel orphique* avec des phases de mort symbolique, des révélations et des célébrations au moyen de formules tirées des Mystères : le philosophe devient le nouveau *bacchant*, comme le dit expressément Socrate dans le *Phédon* (69c-d)<sup>16</sup>.

L'habitude des interprètes a été de prendre les formules relatives aux Mystères orphiques dans les *dialogues*, comme de pures expressions métaphoriques. Mon objectif est simple : j'examine seulement l'hypothèse selon laquelle ces formules renvoient à des cultes réels, mais soumis à une réorganisation conforme à la raison. Une hypothèse qui s'avère féconde, permettant de mieux comprendre l'organisation et les contenus des *dialogues*, notamment la récurrence des références aux traditions orales provenant des Mystères.

Ce point étant essentiel, je constate que nombre de lectures récentes des *dialogues* ont bien trop souvent sous-estimé la part traditionnelle et mystérique du socratisme<sup>17</sup>. Or il faut

---

<sup>15</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 17, 32, 174, 205-208, 306, 343, 383, 401, 418, 428, 484, 498.

<sup>16</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 211-212 sq. Par ailleurs, j'ai tenté de montrer dans *Mystères socratiques* (p. 328 sq.) que l'*Euthydème* (première moitié du *dialogue*) reproduit d'une manière assez complète l'initiation socratique. Toutefois, généralement, les *dialogues* socratiques de Platon, de Xénophon et les fragments des *dialogues* d'Eschine restituent toujours (tout au moins partiellement) les Mystères socratiques (p. 408 sq.). La dialectique a d'abord été mystérique. Ensuite, avec les éristiques, elle a dégénéré en simple joute verbale dépersonnalisée, au mépris de toute vérité et de toute édification morale et philosophique. Platon, toujours dans l'*Euthydème*, a vigoureusement réagi contre cette dérive (cf. *Myst. socr.* p. 352 sq.).

<sup>17</sup> Signalons l'exception de l'étude d'Anne Gabrielle Wersinger : « The Meaning of " Ἄπολλων... δαιμονίας ὑπερβολῆς" in Plato's *Republic* 6, 509b6–c4: a new hypothesis » in *Second sailing, Alternative perspectives on*

voir que Socrate doutait de tout sauf de l'existence et de la puissance du divin. L'Américain Gregory Vlastos, le premier, a remarqué ce paradoxe qui avait échappé à tout le monde<sup>18</sup>. Vers quelle religion Socrate s'est-il alors tourné ? Certainement pas du côté de la religion anthropomorphique des dieux de l'Olympe. Le *Gorgias*, l'*Apologie* (40c) et le début du *Phédon* montrent qu'il se tournait du côté de la religion des Mystères, transposée philosophiquement à la manière des Pythagoriciens<sup>19</sup>. L'examen du rapport de Socrate à la tradition constitue pour mon travail un second point d'appui.

On peut ainsi déplorer, chez les interprètes modernes, une sous-estimation de la question du religieux chez Socrate, comme séquelle de l'idéologie pro-moderniste, en contradiction avec les indications textuelles. Une conséquence qui en découle est l'évincement de la dimension charismatique du personnage. Il est pourtant dit dans les textes que Socrate provoquait habituellement autour de lui des phénomènes contagieux d'enthousiasme. Cela ressort des rares fragments d'Eschine le Socratique et du discours d'Alcibiade, dans le *Banquet* de Platon<sup>20</sup>. La dimension de témoignage du discours d'Alcibiade a été repérée récemment par le spécialiste italien Livio Rossetti<sup>21</sup> et cela représente pour moi un troisième point de départ. Mais il y a plus d'un siècle, Victor Brochard<sup>22</sup> avait bien vu que le discours d'Alcibiade du *Banquet* devait être compris comme une description complète du Socrate historique (avec ses relations amoureuses, ses campagnes militaires, etc.).

Je terminerai ma réponse à ton premier questionnement, Olivier, par quelques brèves remarques sur deux autres préjugés qui, à mon sens, ont encore fait obstacle à une bonne compréhension du Socrate décrit par Platon et les autres Socratiques :

- a) *L'a priori* romantico-nietzschéen : on a fait de Socrate l'antithèse du dionysisme. À mon sens, je n'hésite pas à le dire, le jeune Nietzsche de *la Naissance de la tragédie* s'est complètement trompé sur le compte de Socrate. Pourquoi ? Parce qu'il n'avait probablement pas, à l'époque, suffisamment porté attention au *Banquet* de Xénophon — *dialogue* qui vient confirmer ce qui est dit par Alcibiade dans le *Banquet* de Platon, à savoir que Socrate doit être compris, avec la figure du silène, comme un personnage éminemment dionysiaque, non pas comme anti-dionysiaque. Le problème est que

---

Plato, (edit. Debra Nails and Harold Tarrant), Soc. Scien. Fennica, 2015, p. 53-58. La formule de Glaucon *Apollon... daimonias hyperbolès* peut être considérée comme une parodie du ritualisme socratique.

<sup>18</sup> Cité dans *Myst. socr.*, p. 17, n. 4 p. 35, n. 33.

<sup>19</sup> Cf. *Myst. Socr.*, p. 190 sq.

<sup>20</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 53 sq.

<sup>21</sup> Cité in *Myst. socr.*, p. 59, n. 22.

<sup>22</sup> Cité in *Myst. socr.*, p. 88, n. 55 et 56.

beaucoup de spécialistes ont repris la thèse immature et insuffisamment fondée du jeune Nietzsche, comme si c'était parole d'évangile, alors que Nietzsche lui-même ne l'a pas conservée : dans ses ouvrages de maturité l'antithèse de Dionysos n'est plus Socrate mais le Christ.

- b) Je déplore aussi un *a priori* post-nietzschéen ou postmoderniste. Platon, perçu sous le crible d'un état d'esprit extrêmement soupçonneux (les spécialistes actuels devenant « historiens du soupçon »), est souvent réduit à un personnage retors, à un manipulateur qui aurait créé moult fictions, à commencer par ladite « légende socratique », dans un total mépris de la vérité. Utilisant la figure de Socrate à des fins qui ne peuvent être que détournées, personnelles, voire narcissiques, Platon aurait réduit son ancien maître à n'être qu'un « personnage conceptuel », uniquement créé dans le but d'illustrer ses propres conceptions. Selon un même esprit machiavélique de dissimulation, de détournement et d'appropriation, Platon aurait manipulé la tradition au point de lui faire perdre tout contenu substantiel. En bref, il n'aurait fait que *renverser les traditions* pour en faire des coquilles vides, comme Monique Dixsaut le soutient dans son commentaire du *Phédon*<sup>23</sup>. Une variante moins radicale et plus ancienne de cette tendance consiste à dire que, de toute façon, il n'y a pas de message chez Platon. Les *dialogues*, simples « machines à penser », ne visent pas à informer mais seulement à apprendre à penser. En quelque sorte une pensée sans objet ! Point de vue que l'on trouve actuellement, par exemple, chez Roger Pol-droit. Je signale que Platon dit d'une manière très claire, dans la *Lettre VII* (dont l'inauthenticité n'a jamais été établie par les spécialistes), qu'il faut croire *aux anciennes doctrines sacrées (Palaioi kai Hieroi Logoi)*, qui sont celles de l'orphisme. Il ajoute encore qu'il a converti son principal disciple, Dion de Syracuse — personnage sur lequel il fondait tous ses espoirs —, en invoquant ces mêmes doctrines (*Lettre VII*, 335a-c). On n'est donc en aucun cas autorisé à dire que Platon ne croyait pas un traitre mot aux enseignements de l'orphisme concernant la félicité dans l'*au-delà*, les Îles des Bienheureux, l'immortalité de l'âme, la métempsychose, le corps-tombeau de l'âme.

Voilà comment je me positionne relativement aux diverses options interprétatives actuelles et comment je peux justifier la particularité de mon approche de l'eudémonisme comme foi philosophique, traditionnelle et religieuse, cultivée par le Socrate historique, adoptée par Platon et propagée avec ses *dialogues*.

---

<sup>23</sup> Citée dans *Myst. socr.*, p. 19, n. 9.

## Le Socrate historique

Olivier Tinland

Tu as été amené à réactiver la *question socratique* (restitution du Socrate historique à travers les témoignages et récits de ses contemporains). De ce point de vue, ta position peut être considérée comme étant, encore une fois, à contre courant de la tendance dominante. Mais était-ce vraiment nécessaire ? Puisque Socrate n'a légué aucun écrit, comment pouvons-nous connaître sa propre contribution ? Pour toi, la solution se trouve en partie dans l'*Apologie de Socrate* rédigée par Platon, qui est censée retracer le discours de Socrate prononcé devant ses juges. Voici ce qu'on lit à la page 108 de ton livre :

« S'il est vrai que Socrate n'a pas gagné son procès, il n'en reste pas moins que, d'après le rapport que Platon a fait de la plaidoirie, s'est librement exprimée dans le tribunal athénien qui en avait manifestement perdu l'habitude, une parole de vérité, d'une puissance et d'une profondeur exceptionnelles, virulente même par moment dans son expression, s'imposant dès lors comme l'un des plus remarquables faits de parole qui se soient produits dans l'histoire des hommes, ayant laissé une trace écrite. Au moment où le discours écrit, « préformaté », récité d'une manière plus ou moins mécanique devenait la règle incontournable, avec Socrate, surgit tout à coup une parole vivante, imprévisible, fulgurante, qui d'un seul coup balaye et jette au rebut toutes les soi-disant belles constructions factices de la rhétorique poudrée et maniérée. Alors que l'écriture avait partout imposé ses impératifs, voilà que l'oralité semble pouvoir effectuer un retour en force, rétablissant tout à coup ses droits et sa prééminence fondamentale ».

Peux-tu expliquer et justifier ta manière de réactiver la question socratique » ?

Jean-Luc Périllié

Pour la reprise de la *question socratique*, je m'appuie certes, en partie, sur l'*Apologie de Socrate* de Platon, sur le discours d'Alcibiade du *Banquet* rédigé par le même auteur, mais aussi sur la distinction des Socrate 1 et 2 de Vlastos<sup>24</sup> : la distinction entre le Socrate des *premiers dialogues* dans lequel Platon recrée un Socrate proche du personnage historique et le Socrate 2 que l'on rencontre dans les *dialogues de période médiane*, comme porte-parole des thèses platoniciennes. Il est vrai qu'il aurait été plus simple pour moi de ne pas reprendre la *question socratique* et de la laisser là où Vlastos était parvenu. Toutefois, je persiste à penser

---

<sup>24</sup> Gregory Vlastos, "Socrate et son influence", *Philosophie grecque* sous la direction de Monique Canto-Sperber, P.U.F. 1997-1998, p. 126-144 : (trad. de « Socrates », *Proceeding of the British Academy*, vol. 74, 1988, 89-111.)

qu'il faut reprendre cette *question* et la pousser encore plus loin que ne l'a fait Vlastos. Ceci pour plusieurs raisons :

- a) Il y a un point essentiel des *dialogues* de Platon qui ne doit pas être négligé : le fait que *Platon ait cherché à régler lui-même la question socratique*. Si on n'en tient pas compte, on ne comprend pas l'organisation spécifique de certains *dialogues*, en particulier le retour récurrent de la figure du premier Socrate, au sein même des *dialogues* de la période médiane. Il ne s'agit pas pour Platon, évidemment, de résoudre la question telle qu'elle se pose à nous actuellement, c'est-à-dire d'une manière historique, mais il la pose et la résout sur un plan judiciaire. Quand Socrate livre à Théétète son grand secret concernant l'art de la maïeutique (*Théét.* 149a), il dit : « ne me dénonce pas », sous-entendu : auprès des juges. On est donc bien dans un cadre judiciaire. Ce retour récurrent sur Socrate et sur sa *technè* s'explique en raison du fait que la réputation de Socrate a été bafouée, traînée dans la boue, six ou sept ans après sa mort, avec la publication d'un pamphlet intitulé : *Accusation de Socrate*<sup>25</sup>. Compte tenu de cette attaque *post mortem* prenant pour cible un philosophe qui avait déjà été injustement mis à mort, l'objectif de Platon, dans les *dialogues* de transition et dans ceux de la période médiane (et même jusqu'au *Théétète*), a été de faire toute la lumière sur Socrate. C'est ce qui détermine fondamentalement le grand projet apologétique de ses *dialogues* in *Gorgias, Charmide, Alcibiade, Ménon, Banquet, Phédon, République, Théétète*.
- b) La stratégie de Platon consistant à *régler la question socratique* a été beaucoup plus subtile que celle de Xénophon et, en fin de compte, pour l'historien actuel elle s'avère payante et crédible. Elle a consisté à reprendre les propos des *Nuées* (qui avaient causé beaucoup de tort à Socrate), et à relever ce qui reste vrai dans ce portrait, étant entendu que ce qui reste vrai n'est ni impie ni condamnable moralement ou politiquement. En conséquence, dans ses *dialogues* socratiques, Platon a entrepris de remonter à la racine des racontars médisants qui circulaient depuis longtemps sur le compte de Socrate. C'était déjà la stratégie de Socrate lors de son procès. De cette manière, Platon s'est donné les moyens de faire toute la lumière sur un cas complexe, notamment en tenant compte des opinions défavorables à l'égard de son maître. Ce qui veut dire que son portrait n'est pas unilatéral puisqu'il intègre les reproches qu'on adressait déjà à

---

<sup>25</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 117, n. 20.



Socrate de son vivant. En conséquence, le portrait de Socrate proposé par Platon est autrement plus complet et autrement plus crédible que celui de Xénophon qui, de son côté, a laissé de côté les reproches émanant des *Nuées*. Finalement on peut dire que, pour régler la question socratique, Platon a été beaucoup plus objectif, faisant la part des choses. Je parle alors d'un éclairage tournant et englobant, alors que Xénophon ne propose qu'un éclairage statique<sup>26</sup> : une manière seulement unilatérale et partielle de traiter la question socratique.

La conséquence est que l'entreprise apologétique de Platon n'a pas consisté à construire une légende artificielle, relative à Socrate. Ceci pour la simple et bonne raison qu'une telle légende, face aux graves accusations *post mortem* dont je viens de parler, n'aurait servi à rien. Créer une fiction de toutes pièces n'aurait été d'aucune utilité pour défendre la cause de Socrate. Au moment où Platon a rédigé ses *dialogues* beaucoup de gens se souvenaient de Socrate. Il valait donc mieux dire la vérité.

Concernant le statut de l'*Apologie*, d'abord, je me range du côté des interprètes comme Charles Kahn<sup>27</sup> et Mario Vegetti (avec qui j'ai discuté dernièrement), qui admettent que l'*Apologie de Socrate* rédigée par Platon a une valeur historique. Leur argument est que cette œuvre se conforme à une certaine pratique littéraire consistant à rapporter des hauts faits de parole. L'exemple-type est le *Discours aux morts* de Périclès (440) rapporté par Thucydide, l'historien ayant respecté scrupuleusement, à défaut de la lettre même, l'esprit du discours. Il en découle qu'il y a de très fortes chances pour que Platon en ait fait de même avec le discours de Socrate devant ses juges. À cela s'ajoute l'argument de bon sens que je viens de mentionner : lorsque Platon a rédigé l'*Apologie*, nombreux étaient ceux qui avaient assisté au procès. Il ne pouvait donc se permettre de falsifier ni les différentes étapes de la procédure ni même les paroles les plus marquantes du procès, sous peine d'être discrédité. Cela signifie qu'on dispose d'un document historique de tout premier ordre.

À cela, je rajoute trois arguments supplémentaires :

- a) Socrate, dès le départ de son discours de plaidoirie, revendique la prééminence de la parole orale comme parole vivante. Il ne veut en aucun cas réciter un texte rédigé par des avocats spécialisés. Si Platon avait fait du discours de Socrate devant ses juges un simple prétexte pour épiloguer et pour exprimer personnellement toute sa créativité

---

<sup>26</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 16, n. 2 et 3 et p. 218 sq., p. 221 sq.

<sup>27</sup> Cité in *Myst. socr.*, p. 112, n. 17.

philosophico-littéraire, il se serait mis en contradiction flagrante avec les intentions de Socrate : il aurait alors fait passer le discours écrit (le sien) avant le discours oral (celui de Socrate)<sup>28</sup>. Il est donc impossible que Platon ait pu se mettre lui-même en contradiction relativement à ce qu'il fait dire à Socrate. C'est, vous l'aurez peut-être reconnu, l'argument que je présente dans le passage de mon livre, qu'Olivier vient de citer.

- b) Un autre argument en faveur de la fidélité de l'*Apologie* est que, dans la *Lettre VII*, Platon dit lui-même qu'il y aurait de quoi être indigné (*an dyscheraneien*, 325b) par ce qui s'est passé durant le procès. Il est d'ailleurs le premier philosophe à avoir fait de l'indignation, comme l'a montré le regretté Jean-François Mattéi<sup>29</sup>, une motivation philosophico-littéraire. Or le fait d'être indigné implique nécessairement la fonction de témoignage, c'est-à-dire le respect de la vérité des faits, puisqu'il s'agit de dénoncer une injustice qui s'est réellement produite. Contrairement à Xénophon qui est absent du procès et qui se permet dans son *Apologie de Socrate* de donner son point de vue, Platon est un témoin du procès et, dans son *Apologie*, il s'est lui-même effacé car les faits parlent d'eux-mêmes. Ils révèlent une injustice flagrante face à laquelle on ne peut que s'indigner : le peuple d'Athènes a condamné à mort pour impiété un philosophe profondément religieux.
- c) Un autre argument est que l'*Apologie* ne peut pas avoir été rédigée plus de six ou sept ans après le procès, contrairement à ce qu'admet Luc Brisson, cet interprète étant d'ailleurs suivi aveuglément par presque tous les spécialistes français ! Pourquoi l'*Apologie* est-elle chronologiquement proche du procès ? Parce que les Anciens rédigeaient en fonction des priorités du moment. Or, vers 393, comme je le disais, est paru ce pamphlet publié par Polycrate, intitulé *Accusation de Socrate*, s'attaquant principalement aux implications politiques du socratisme<sup>30</sup>. Ce qui veut dire que les griefs auxquels il fallait répondre prioritairement à partir de l'année 393 n'étaient plus exactement ceux du procès historique, mais les griefs politiques qui avaient été pointés du doigt par Polycrate. On accusait Socrate d'avoir été un *ennemi du peuple* : on le soupçonnait d'avoir été l'*éminence grise* de la tyrannie des Trente, en particulier d'avoir formé des gens comme Critias et Charmide. On lui reprochait aussi d'avoir été le mentor du personnage trouble, nommé Alcibiade. Tous ces individus ont été des

---

<sup>28</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 111.

<sup>29</sup> Jean-François Mattéi, *L'homme indigné*, Le Cerf, Paris, 2012.

<sup>30</sup> Je reprends dans *Myst. socr.* (citée p. 119) la thèse extrêmement forte et tout à fait convaincante de Jean Humbert (1930) qui, malheureusement, n'a pas bénéficié de la notoriété qu'elle méritait.

traîtres à leur patrie. L'accusation était donc très grave. On n'en était donc plus à s'attarder sur les questions religieuses du procès qui, en réalité, n'avaient été que des prétextes. L'urgence du moment, après 393, était qu'il fallait répondre aux accusations politico-morales. Ce que Xénophon a entrepris d'une manière directe avec les *Mémorables*, ce que Platon a voulu faire d'une manière indirecte (comme pour élever le débat) avec le *Gorgias*, le *Charmide*, l'*Alcibiade* et, bien sûr, plus tard avec la *République*<sup>31</sup> et le *Banquet*. Or le fait est que l'*Apologie* rédigée par Platon ne traite à aucun moment des amitiés compromettantes de Socrate sur le plan politique, ceci en raison de la loi d'amnistie décrétée par Anytos aux lendemains de la guerre civile. Comme l'*Apologie* ne fait que reprendre mot pour mot les griefs du procès historique, elle n'a pu être rédigée que peu de temps après le procès. Ce qui vient confirmer le fait qu'il s'agit d'un rapport fiable.

### La succession Socrate - Platon et la *theia moira*

Olivier Tinland

Comment, selon ton approche des *dialogues*, comprends-tu la succession Socrate – Platon, notamment pour ce qui concerne les *dialogues* de la période médiane, comme le *Banquet* ou le *Phèdre* ?

Par exemple, page 406, après avoir cité le passage 230a du *Phèdre* où Socrate affirme être par nature investi par le « don divin » (*theia moira*), tu fais le commentaire suivant :

« Ce propos du *Phèdre* s'avère d'une importance considérable car il résonne comme un aveu, une révélation tardive, une justification longuement attendue, enfin advenue, comme le fin mot de l'énigme du cas Socrate, concernant sa nature plus qu'humaine. Celui-ci affirme lui-même, avec cependant une apparence d'hésitation, qu'il lui arrive communément d'être investi par la *theia moira*, et cela en articulant à nouveau, d'une manière qui paraît systématique, son *amathia* (sa modeste ambition intellectuelle) et la *theia moira*. Ce que Phédon disait de Socrate, maintenant celui-ci le confirme et va même plus loin. *Cela lui était naturel, selon ses dires*. Autant dire que cela lui arrivait souvent. Constatons en plus que Socrate, ici, fait apparaître en peu de mots à la fois son humanité (modestie), sa bestialité apparente (*thèrion*) et son élection divine (*theia moira*). À nouveau, il apparaît comme le Silène, à la fois homme, bête et dieu. Un tel propos nous replace directement dans l'idiosyncrasie socratique et nous permet de saisir en même temps l'esprit même du grand *dialogue*, qu'est le *Phèdre* ».

---

<sup>31</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 117.

Ma question est la suivante : tu sembles dire que le *Phèdre* est un *dialogue* typiquement socratique, qui *apporte le fin mot de l'énigme du cas Socrate*, alors que l'on admet communément que c'est précisément le système platonicien qui se met ici en place. Peux-tu expliciter ton approche dans ses grandes lignes ?

Jean-Luc Périllié

D'abord, je tiens à préciser que j'adopte la lecture dite « génétique » de la plupart des interprètes. Preuve, d'ailleurs, que je ne cherche pas du tout à me singulariser. Il y a bien une évolution de la pensée de Platon depuis la *dialogues* de jeunesse jusqu'aux *dialogues* de vieillesse. Il est vrai que la figure de Socrate change à un moment donné. Mais encore faut-il savoir pourquoi et comment elle change.

Cela veut dire que la lecture *unitariste* (non évolutive) qu'admettent certains interprètes encore actuellement me paraît totalement insoutenable. Si tel est le cas, on ne comprend pas que, d'un côté, Socrate fasse de la dialectique avec de très jeunes gens, comme dans le *Lysis*, le *Charmide*, le *Gorgias*, le *Théétète*, l'*Euthydème* et le *Ménon*, et que, de l'autre, le même Socrate interdise d'en faire avant l'âge de trente ans, comme on le voit dans le livre VII de la *République*<sup>32</sup>. De toute évidence, Platon, dans ce livre-ci, ne présente plus le point de vue du premier Socrate des *dialogues*, mais le sien propre, endossant alors son rôle de théoricien de l'État et de l'éducation.

Il est vrai que, dans le *Phèdre*, Socrate s'entretient avec un homme jeune du nom de Phèdre qui, au moment du déroulement dramatique de l'œuvre, pourrait fort bien avoir dépassé la trentaine. Mais ce personnage présente une typologie qui en réalité est celle d'un tout jeune homme, comme le montre très clairement son enthousiasme juvénile. Il apparaît, d'ailleurs, comme un jeune touché de plein fouet par la révolution médiatique de l'écriture<sup>33</sup>. De fait, Platon reproduit dans ce *dialogue* de maturité la situation classique des entretiens de Socrate avec de très jeunes hommes qui, au terme du *dialogue*, décident de se convertir à l'initiation socratique. Pourquoi la figure de Socrate change-t-elle à un moment donné ? Je dirai simplement ici que la *République* nous fournit une explication très claire : le message eudémoniste de Socrate du livre I de ce vaste ouvrage (à savoir le Socrate 1, selon Vlastos, fort proche du Socrate historique) est confronté, dans le livre II, à des objections radicales, énoncées par les deux frères de Platon. Que fait alors ce dernier ? Il active une procédure que Socrate assume dans la suite du *dialogue*, qui est celle du « sauvetage du discours » (*boèthein*

---

<sup>32</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 283, n. 83.

<sup>33</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 26.

*tôï logôï*). Se présente ainsi, dès le livre II, un second Socrate qui se porte à la rescousse du premier. Or les livres V, VI et VII révèlent que ce nouveau Socrate reprend et développe les enseignements de Diotime (exposés dans le *Banquet*). C'est donc un second Socrate que Platon a mis en scène dans la *République*, en vue de répondre aux objections de ses deux frères, suite, probablement, à d'importants questionnements et dilemmes qui l'ont préoccupé après la mort de Socrate. Mais comme l'objectif de base est de défendre le message socratique, à savoir le discours eudémoniste, Platon, dans la *République*, a attribué la *procédure de sauvetage* à Socrate lui-même. Il appartient à Thomas Alexander Szlezák d'avoir décelé cette vaste procédure structurelle<sup>34</sup> (qui était passée inaperçue et qui est encore de nos jours ignorée ou sous-estimée chez les interprètes français ou francophones) — procédure pourtant déterminante, et même primordiale, dans l'organisation des *dialogues* de la période médiane et, de fait, parfaitement décrite et explicitée par Platon lui-même dans le *Phèdre*.

Pour revenir au premier Socrate, il faut d'abord être fixé sur les différents types de dialectique qu'il pratiquait couramment. La dialectique variait en fonction du genre de personnes avec lesquelles le philosophe s'entretenait. Dans les *dialogues* socratiques, on peut en distinguer trois :

- Type 1 : dialectique que j'appelle *diplomatique*. Elle fait suite à l'Oracle de Delphes<sup>35</sup>. Il s'agit d'interroger des notables : poètes, artisans et sophistes. Signalée au début de l'*Apologie*, elle est représentée au début du *Gorgias*, dans le *Protagoras*, les deux *Hippias*, l'*Euthyphron*, l'*Ion*, la *République*, I. Socrate est alors ironique au sens grec : il surestime provisoirement le savoir de son interlocuteur au détriment du sien, d'où son aspect *diplomatique*. Cette dialectique fondée sur la réfutation est bien connue chez Platon. Curieusement, elle est très peu représentée par Xénophon. Mais celui-ci s'en explique en *Mémorables*. I, 4, 1.

- Type 2 : dialectique *sauvage* sur la place publique relativement aux simples citoyens<sup>36</sup>. C'est une dialectique plutôt exotérique (correspondant au *philosophhein*) qui relève en fait du harcèlement moral. Elle est décrite rapidement dans l'*Apologie* (29d sq.) mais n'est jamais vraiment représentée dans les *dialogues* de Platon. Cette dialectique agressive est néanmoins profondément animée par la *philanthrôpia* et

---

<sup>34</sup> Th. A. Szlezák, *Le plaisir de lire Platon*, le Cerf, Paris, 1996. Cf. *Myst. socr.*, p. 20, 24-25, 31 n. 29, 36, 37, 198, 212, 461, 480.

<sup>35</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 147-148.

<sup>36</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 149.

s'impose comme eudémoniste puisque Socrate se définit comme « pourvoyeur de bonheur réel ». Remarquons que cette dialectique nettement moins ironique est probablement celle qui a valu à Socrate le plus d'ennuis. Pourquoi ce type de *dialectique sauvage* ? Pourquoi, en fin de compte, Socrate a-t-il investi l'agora ? Plusieurs raisons à cela. Probablement à cause de son exaspération face aux errements de la démocratie athénienne durant la guerre du Péloponnèse.

- Type 3 : dialectique amicale, réservée à des proches ou fils des proches, ou des jeunes gens qu'on lui présente<sup>37</sup>. Socrate ne va pas vers autrui mais apparaît comme un centre d'attraction. Sa dialectique prend alors un caractère plus personnalisé, plus confidentiel, à la fois maïeutique et mystérique. C'est là *le pôle ésotérique* du ministère socratique. C'est la dialectique de la *Philosophia*. On la reconnaît dans le *Charmide*, le *Lysis*, l'*Alcibiade*, l'*Euthydème*, le *Phédon*, le *Cratyle*, le *Phèdre*, le *Théétète*. Le *Ménon* passe ainsi de la dialectique de type 1 à la dialectique de type 3. Même chose dans le *Gorgias*. Cette dialectique ne se déploie pas sans ironie envers les jeunes prétentieux, mais Socrate se montre aussi sincèrement encourageant, notamment après l'expérience de l'aporie (embarras) lorsque celle-ci est vécue positivement par les jeunes gens. Remarque : cette dialectique est plus ancienne<sup>38</sup> que les deux premières puisqu'elle transparait dans les *Nuées* rédigées en 423. Elle est communément représentée par Platon, Xénophon et Eschine<sup>39</sup>.

J'en viens à mon commentaire du passage du *Phèdre* (230a) que, cher Olivier, tu as cité. Contrairement à nombre d'interprètes qui, à la suite de Robin et de Vlastos, voient schématiquement dans les *dialogues* de la période médiane des écrits typiquement platoniciens, par opposition aux *dialogues* de jeunesse qui seraient typiquement socratiques, je montre qu'en réalité ce n'est pas si simple.

Comme je l'ai dit, le but premier dans les *dialogues* socratiques de Platon (où Socrate est le dialecticien) est toujours de faire le point sur le personnage de Socrate. Ceci jusqu'au *Théétète* inclus (rédigé très certainement vers 369, après le *Phèdre*).

Il est alors possible de dégager toute une progression :

---

<sup>37</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 150-151. Les *dialogues* de Platon qui rapportent ces relations amicales sont souvent des récits de conversion, marquant l'entrée de jeunes gens dans le cercle socratique (*Charmide*, *Alcibiade*, *Phèdre*, *Théétète* dans les *dialogues* éponymes, *Clinias* dans l'*Euthydème*).

<sup>38</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 146, n. 18.

<sup>39</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 276 sq.

- a) Dans le *Gorgias*, est rapporté ce reproche : Socrate mettait dans l'aporie (embarras) jeunes et vieux. Réponse de Socrate : « Oui, mais c'est dans leur intérêt, pour qu'ils deviennent meilleurs » (522b)<sup>40</sup>. Cela se rapporte aux trois types de dialectique, mais c'est la dialectique de type 2 qui est principalement visée.
- b) Dans le *Ménon* (80a), le reproche est celui-ci : Socrate ne faisait *rien d'autre* que cela, mettre les gens dans l'aporie<sup>41</sup>. Réponse globale de Socrate qui introduit la dialectique de type 3 : « Non, car je cherche en commun avec mes interlocuteurs ». Est fourni alors l'exemple du parcours post-aporétique et maïeutique avec Ménon (âgé de 18 ans environs), qui progresse pour finalement échouer. Face à l'absence de solution, Socrate répond en fin de *dialogue* par la *theia moira* (la part divine). Ce qui nous renvoie, comme je le montre, à la psychologie bipolaire de Socrate qui oscille entre *amathia* (ignorance) (début du *dialogue*) et *theia moira* (solution non dialectique mais rendant possible, provisoirement, une *opinion vraie*)<sup>42</sup>.
- c) Le *Banquet* apparaît comme une mise au point sur les comportements apparemment licencieux de Socrate. Reproche diffus perceptible néanmoins en *Banquet*, 222b. Je le dis d'une manière un peu crue : Socrate séduisait des jeunes gens pour en faire ses esclaves sexuels<sup>43</sup>. Alcibiade répond en substance : « Non, puisque j'atteste qu'il a résisté à mes avances<sup>44</sup>. Ceci parce qu'il pratiquait exclusivement avec les jeunes gens l'amour des âmes ». Certes, il y a bien plus dans le discours d'Alcibiade qu'une mise au point concernant les relations intimes de Socrate : on peut y déceler les éléments d'une grande révélation sur la nature silénique de Socrate avec cette *formule* qui totalise le personnage : un silène contenant les *agalmata theôn* (figurines des dieux)<sup>45</sup>. Un satyre apparemment licencieux mais qui orientait, inspiré par le divin, les relations vers l'amour des âmes. Nous pouvons à nouveau y voir une allusion à la dialectique de type 3, comme pratique spirituelle de l'amour (*synousia*). De fait, dans les derniers *dialogues* apologétiques, il n'y aura plus que des révélations sur la dialectique du troisième type.

---

<sup>40</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 257, 339.

<sup>41</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 339.

<sup>42</sup> Cf. *Myst. Socr.*, p. 151 sq.

<sup>43</sup> Un reproche de cette nature est perceptible dans l'*Accusation* de Polycrate, cité in *Myst. socr.*, p. 117 n. 20.

<sup>44</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 86-87. Léon Robin fait remarquer excellemment qu'Alcibiade, dans le *Banquet* (219c), intente un procès contre Socrate pour « non-corruption ». Il désespère de ne pas avoir été corrompu ! Ceci en réponse à la fois à l'accusation du procès historique et à l'*Accusation* de Polycrate. En fin de compte, le grief de « corruption de la jeunesse » ne se rapportait pas qu'à la dialectique socratique considérée comme subversive, mais aussi (surtout) à des pratiques relatives au sein du cercle socratique, considérées comme fort douteuses. Des pratiques supposées sexuelles, dénoncées d'une manière extrêmement virulente par Polycrate.

<sup>45</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 84 sq.

- d) Le *Phédon* (58e) : vivant ses derniers moments dans sa prison, Socrate a été touché par la grâce de la *theia moira*. On a dès lors l'introduction d'une indication concernant une *theia moira* propre à Socrate. Au moment de sa mort, il apparaît ainsi comme investi par un état second qui l'a rendu *eudaimôn*, heureux d'un bonheur plus qu'humain. Toutefois, le récit provient d'une tierce personne : Phédon. On est autorisé à y voir une nouvelle révélation sur l'idiosyncrasie de Socrate, énoncée précisément dans le prologue. S'engage alors une dialectique de type 3 menée par un Socrate inspiré, qui commence par activer les traditions orales provenant de l'orphisme et du pythagorisme<sup>46</sup>.
- e) Le *Phèdre* (230a) : Socrate avoue personnellement (ce qu'il n'a jamais dit dans les *dialogues* chronologiquement antérieurs) qu'il lui arrive *par nature* d'être investi par la *theia moira*<sup>47</sup>. Cette révélation consécutive de celles du *Banquet* et du *Phédon* apparaît, comme dans le *Phédon*, dans le prologue.
- Remarque : Léon Robin dans sa grande notice du *Phèdre* (Guillaume Budé, p. CLIII) a pris au sérieux la notion de *theia moira*. Mais il n'a pas vu qu'en 230a, se présente une information très importante, ayant valeur non seulement de révélation mais aussi de clé du *dialogue*, délivrée sur le Socrate mystérieux, à savoir le Socrate qui a existé au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Toutefois, Robin a dit une chose qui s'en approche quelque peu : dans le *Phèdre*, Platon se souvient de la *theia moira* de l'*Apologie*, de l'*Ion* et du *Ménon*. Pour moi, cela suffit pour qu'on admette le caractère initialement socratique de cette notion.
- f) Enfin, advient le *Théétète* : il existait bel et bien une méthode positive de recherche et d'accompagnement socratique, appelée maïeutique (dialectique de type 3). Elle est alors présentée comme « auréolée de mystère »<sup>48</sup>. Ce dialogue vient certainement, après le *Phèdre*, donner le fin-mot de la procédure initiatique menée par Socrate auprès des jeunes gens. Platon peut ainsi mettre un terme définitif au cycle apologétique, comme l'a montré Michel Narcy<sup>49</sup>. En même temps, ce *dialogue* vient à la fois corriger et confirmer les *Nuées*. Le problème Socrate est ainsi complètement résolu. Platon a dit tout ce qu'il avait à dire sur Socrate. Il peut alors passer à une nouvelle dialectique plus métaphysique que théologique, plus scolaire et plus

---

<sup>46</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 176 sq.

<sup>47</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 406.

<sup>48</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 252, 302-305.

<sup>49</sup> Cité in *Myst. socr.*, p. 220-221, n. 80 et 81.



scientifique, qui est celle de l'Étranger d'Élée. À l'évidence, cette nouvelle dialectique attribuée à un anonyme appartient en propre à Platon.

Avec le grand discours palinodique du *Phèdre* prononcé par Socrate, que se passe-t-il exactement ? Compte tenu de toutes ces indications textuelles, c'est finalement assez simple. On n'y a pas vraiment pensé jusqu'à maintenant parce que les exégètes rationalistes et positivistes n'ont jamais pris suffisamment au sérieux la notion de *theia moira* du tout début du *Phèdre* (230a), en tant qu'ultime révélation concernant l'idiosyncrasie socratique.

Dans le *Phèdre*, c'est *fondamentalement* le Socrate 1 qui est mis en scène. Pourquoi ? Je ne vais pas retracer ici tout le mouvement du *dialogue* mais je dirais simplement que Socrate commence par écouter le discours de Lysias qui est lu par Phèdre. Il le trouve alors très mauvais. Au moyen d'une première manifestation effective de la *theia moira*, inspiré par les divinités du lieu, Socrate propose un premier discours qui reprend la thèse de Lysias et qui est, sur le plan formel et rhétorique, excellent. Toutefois, ce discours pêche en raison du fait qu'il ne rend pas hommage à Éros tout en traitant de l'amour. Le fameux *signal démonique* (*daimonion sèmèion*) intervient (242b). Preuve, d'ailleurs, qu'avec le *daimonion sèmèion*, on se situe bien dans une configuration typiquement socratique. Socrate doit alors se purifier au moyen d'une palinodie. Il se reprend et se lance dans un second discours en l'honneur d'Éros. Il s'avère qu'à ce moment-là, il est inspiré à un degré éminemment supérieur. Il déploie un discours supérieurement divin. On doit alors comprendre que ce n'est plus Socrate personnellement qui s'exprime mais Éros qui est lui-même un intermédiaire (cf. *Banquet*, 203a). Socrate, par la médiation d'Éros, énonce sur le mode mythique la *theia sophia*, la *sagesse divine*. Mais il se trouve en même temps que, sous le coup de cette inspiration plus qu'humaine, Socrate déploie tout le système platonicien<sup>50</sup>.

Une telle mise en scène est extrêmement habile de la part de Platon. D'une part, il respecte l'idiosyncrasie de Socrate tout en apportant une information capitale la concernant ; d'autre part, il montre que son propre système qui associe théorie des Idées, Réminiscence, tripartition de l'âme, Monde hyperouranien, provient d'une inspiration divine. Sa doctrine des Idées se trouve dès lors cautionnée et par le divin et par Socrate lui-même qui énonce par *theia moira* quelque chose de la sagesse des dieux, pour autant qu'il appartient aux hommes de l'énoncer : une sagesse intermédiaire (*daimonia sophia*) entre celle des dieux, qui est parfaite, et la misérable sagesse des hommes (*anthrôpinè sophia*).

---

<sup>50</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 407-408.

Par conséquent, mon interprétation consiste à dire que le *Phèdre* doit prioritairement être replacé dans le contexte premier de l'idiosyncrasie socratique. C'est pour cette raison, entre autres, que je me démarque encore une fois de l'interprétation de Monique Dixsaut qui, dans le *Naturel Philosophe*<sup>51</sup>, réduit les *dialogues* de la période médiane à des définitions générales du philosophe : Platon définirait comment le philosophe aime (*Banquet, Phèdre*), comment il meurt (*Phédon*) et comment il fait de la politique (*République*). Il est vrai qu'on peut toujours déceler quelque chose d'universalisable dans ce que fait Socrate. Il n'empêche qu'à la base Socrate est différent de tout le monde.

Socrate est éminemment singulier en tant que nouvelle incarnation d'Éros et véritable Silène vivant (ce que dit expressément Alcibiade dans le *Banquet*). Qui plus est, il se distingue du commun des hommes au moins à deux niveaux. D'une part, il fait partie des gens exceptionnels qui manifestent *la part divine (theia moira)* (par exemple : les plus grands poètes, les plus grands politiques, les prophètes). De tels personnages sont appelés *hommes divins (theioi andres)*, tel Pindare dans le *Ménon*. D'autre part, contrairement aux sophistes qui sont souvent des gens très forts (par exemple : Protagoras, Gorgias, Hippias, tous doués d'une grande éloquence), Socrate ne bénéficie d'aucune aptitude personnelle, d'aucune éloquence particulière. Réduit à lui-même, il doute des opinions, les siennes comme celles des autres. On dirait de nos jours qu'il est plutôt du genre dépressif<sup>52</sup>. Toutefois, s'il lui arrive de manifester tout à coup un savoir construit, d'exprimer une opinion ferme, et de faire preuve d'éloquence, c'est grâce à un état d'enthousiasme : *dia to enthousiastikon (Phèdre, 265d)*. À ce moment-là, il surclasse dans le domaine oratoire et les plus grands rhéteurs et les plus grands sophistes de son temps. C'est ce que dit Alcibiade dans le *Banquet*<sup>53</sup>, ce que montre le *Phèdre* en remplaçant Socrate en compétition avec un rhéteur adulé à l'époque, comme Lysias.

---

<sup>51</sup> Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe*, Éd. Vrin, Paris 1985.

<sup>52</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 85, 153, 155, 482. J'ai développé récemment cette analyse dans « *Eidos* du Beau et *eidos* silénique. Comment l'*Euthydème* nous permet de mieux comprendre la succession des discours terminaux du *Banquet* ». Article en ligne sur mon site : [www.jlperillie.com](http://www.jlperillie.com)

<sup>53</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 56 sq.

**Les « mythes platoniciens », leur fonction mystérique**

Olivier Tinland

D'après toi, l'intervention des traditions orales dans les dialogues ne peut se comprendre que relativement à un rôle *mystérique*. Or, habituellement, ces références traditionnelles sont souvent l'occasion pour le Socrate des *dialogues* de Platon de faire un récit à caractère *mythique* (cf. *Gorgias*, *Banquet*, *République*, *Phèdre*, etc.). Cela veut-il dire que tu proposes une nouvelle manière d'interpréter la fonction des récits qu'on désigne habituellement sous le label de « mythes platoniciens » ?

Voici ce qu'on lit à la p. 322-323 de ton livre :

« Socrate n'avait pas besoin de s'enfermer dans sa petite maison pour célébrer ses propres Mystères, ceux-ci pouvant être constitués au grand jour dans l'espace public, à condition cependant d'avoir délimité l'espace sacré. En même temps, nous nous sentons en droit d'émettre quelques doutes relativement aux interprétations courantes concernant les récits imagés et narratifs que l'on rencontre ça et là dans les *dialogues* de Platon. Car peut-être avons-nous tendance à plaquer un peu trop vite, notamment sur ce récit du *Charmide*, le schéma général dudit *mythe platonicien*, en tant que récit narratif, rapportant sur le mode récréatif et concret une ou plusieurs traditions folkloriques, celles-ci devant être transposées philosophiquement. Ou bien projetons-nous trop rapidement sur ce genre de récit, la fonction de *discours par défaut*, invérifiable et dès lors secondaire, se déployant là où la dialectique vérifiable ne peut opérer. Rien ne dit que le discours du *Charmide* n'obéisse précisément à ces espèces de finalités et à ces jugements de valeur. D'abord, bien évidemment, il n'y a ici nul besoin de détente ou de récréation puisque la discussion philosophique n'a pas encore commencé. On ne verra pas non plus d'expression directe d'un message eschatologique comparable à celui des grands mythes du *Phédon*, de la *République* et du *Gorgias*. Même la fonction fondatrice d'un mythe à caractère vaguement théologique ne paraît pas évidente ».

En quoi ces récits correspondraient-ils à une finalité mystérique ? Surtout, pourquoi devraient-ils être référés principalement à Socrate ? Ne s'agit-il pas plutôt de créations platoniciennes à caractère à la fois artistique et philosophique ?

Jean-Luc Périllie

Les grands récits des *dialogues* de Platon sont à l'évidence des plus fascinants. Mais si on veut tenter de savoir quelle est leur fonction, il n'est certainement pas inutile d'examiner à quel moment précis ils interviennent dans le fil de la discussion. Un des tout premiers récits des *dialogues* apparaît au début du *Charmide*, ce dialogue étant certainement un *dialogue*

rédigé en réaction, comme le *Gorgias*, à l'*Accusation* de Polycrate : il met en scène Socrate s'entretenant avec ses deux « disciples maudits » Charmide et Critias. La double ancienneté de ce *dialogue* (date de composition et date dramatique) et la manière dont le discours de type narratif est agencé relativement aux entretiens dialectiques, devraient nous renseigner, nous permettre de comprendre dans quel esprit Platon introduit ces récits au sein de ses *dialogues*. En d'autres termes, comme le *Charmide* est un des premiers *dialogues* à faire intervenir quelque chose qui ressemble à un mythe, il est susceptible de nous fournir une nouvelle clé, tout au moins *une piste à explorer*, concernant la manière dont il nous faut interpréter la fonction première que ce genre de récit est censé assumer.

Voici ce que nous montre ce récit qui apparaît encore une fois dans le prologue. Nous sommes en 429 av. J-C. Socrate vient de rentrer de la bataille de Potidée, l'expédition militaire ayant duré 3 ans. Il dit avoir été en contact avec des « médecins », appartenant à une peuplade, les Thraces, dont les cultes particuliers visent l'immortalité. Socrate dit que ces médecins lui ont enseigné certaines pratiques d'incantation. Et c'est l'occasion pour lui dans le récit, en avant-propos des discussions, de préciser la conception du rapport âme - corps de ces soi-disant « médecins thraces ».

Il faut reconnaître que ce récit est littéralement ahurissant. Socrate raconte en réalité une initiation auprès de guérisseurs-chamanes du Nord de la Grèce, disposant d'un savoir occulte et traditionnel. Le plus étonnant, effectivement, est que, suite à cette initiation, Socrate va privilégier la pratique des *incantations*. Il vante le mérite des incantations au lieu de saluer le progrès que constitue l'avènement d'une médecine rationnelle en Grèce : une médecine digne de ce nom qui avait justement rejeté loin derrière elle les incantations et les sortilèges. En bref, Socrate dévalorise l'avènement de la médecine hippocratique pour réévaluer les anciennes pratiques des sorciers. Pouvons-nous dès lors continuer à répéter toujours avec la même ingénuité que Socrate est le précurseur de la modernité ? Il conviendrait, une bonne fois pour toutes, de se dessiller les yeux.

Ce récit figure au tout début du *Charmide* ; Socrate vient de se faire initier ; il provient de la patrie des initiations. La suite des entretiens qui vont suivre seront de type maïeutique<sup>54</sup> (dialectique de type 3). Il assimile la pratique de la réfutation à de l'incantation. Mais il faut voir que le récit prend lui-même une valeur d'incantation. Socrate prononcera au terme du récit, un *eudaimonismos* à l'adresse de Charmide. C'est-à-dire un discours de béatification. Il s'agit d'une incantation positive d'encouragement. D'où l'idée que les passages de type

---

<sup>54</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 307 sq.

narratif des *dialogues* platoniciens sont fondamentalement des *legomena* mystériques. C'est-à-dire : des moments de prise de parole correspondant à des étapes d'un rite initiatique, temps forts où l'on rapporte la tradition à des fins incantatoires ou encore à des fins de révélation. On remarque, à titre de confirmation, une réitération de la pratique incantatoire par le récit avec le grand mythe du *Phédon* : Socrate s'encourage lui-même avec un *eudaimonismos* incantatoire (114d) avant d'accomplir le *grand voyage* vers l'Hadès, en tant qu'épreuve initiatique par excellence.

Il est dès lors absolument évident que Socrate, avec son étrange discours sur les « médecins thraces », tient à conférer aux entretiens qui vont suivre un caractère initiatique. Quelle fonction globale pouvons-nous dès lors attribuer à ce récit dans l'économie de l'œuvre intitulée *Charmide* ? Socrate, par son discours étrange, a délimité le fameux *Phrontistèrion*, dont parlait Aristophane dans les *Nuées* : l'espace sacré des Mystères. Je retiens à cet égard l'extraordinaire commentaire sur le *Phrontistèrion* légué par Alfred Edward Taylor, dans ses *Varia Socratica* de 1911<sup>55</sup>.

Concernant cette fonction initiatique desdits « mythes platoniciens », ceux-ci étant à la base des récits de Socrate rapportant auprès de ses amis des traditions initiatiques, je peux multiplier les exemples<sup>56</sup> : voir le *Gorgias*, l'*Ion*, le *Ménon* avec l'intervention de la tradition orale des prêtres et des prêtresses, etc. Par conséquent, *l'examen du sens initiatique de ces récits nous contraint à revoir totalement la fonction du mythe au sein même des entretiens*. À l'origine ces récits sont des incantations positives, prononcées par Socrate, lui-même se trouvant plongé dans un état second, investi par la *theia moira*. Lorsque les entretiens dialectiques font suite à des récits étranges, Socrate reprend ses esprits (voir encore, à ce sujet, le *Cratyle*). Socrate procède alors à l'examen rationnel (*didonai logon*) de ce qu'il a pu dire auparavant dans un état second. Le Silène a révélé les *agalmata theôn* (figurines des dieux) qui se logent en son sein. Remarquons encore que, même dans le *Gorgias*, Socrate essaie à plusieurs reprises de faire entrer Calliclès, qui est un jeune homme égaré, au sein même du *Phrontistèrion*. Il invoque alors, à trois reprises, des traditions mystériques. Mais celui-ci s'y refuse. C'est un jeune sophiste très doué qui ne veut surtout pas renoncer à ses ambitions.

---

<sup>55</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 253, n. 37.

<sup>56</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 402 sq.

**Socrate maître de sagesse ou maître spirituel**

Jean Markert (C.P.G.E., lycée Jules Guesde)

Je ne suis pas philosophe de formation mais, en vous écoutant, je ne peux pas m'empêcher de penser aux remarques de Nicolas Grimaldi<sup>57</sup> ou de François Roustang<sup>58</sup>. L'un fait de Socrate un chamane, l'autre un thérapeute. Si j'ai bien compris vous procédez à une redéfinition de la figure de Socrate comme figure charismatique. Plutôt qu'un maître de sagesse, il serait un maître spirituel. Je vous demanderais dans quelle mesure cela permet de réévaluer la philosophie et la dialectique ? Est-ce que le cheminement philosophique passe par le cheminement initiatique habituel ou bien par une initiation spirituelle et en quoi cela modifie-t-il le rapport entre la philosophie, le rationnel et l'irrationnel ?

Jean-Luc Périllié

Questions très intéressantes mais aussi très compliquées. Je ne sais pas si je vais pouvoir y répondre.

Olivier Tinland

Heureusement qu'il n'est pas philosophe !

Jean-Luc Périllié

Effectivement. Mais les questions les plus pertinentes ne viennent pas toujours des philosophes... Très intéressante votre distinction entre « maître de sagesse » et « maître spirituel ». Cela me rappelle que Vlastos a associé la figure de Socrate à celle du moine zen, en tant que maître laconique et sourcilieux qui frappe de son bâton le disciple qui s'égare<sup>59</sup>. L'inscience de Socrate, sur laquelle Vlastos insiste beaucoup, permet ce type de comparaison : d'après Vlastos, nous avons affaire, dans ce cas, à un « maître de sagesse » qui reste sur sa réserve, qui sait, tout en faisant mine de ne pas savoir.

À mon avis, l'inscience n'est qu'un pôle de la personnalité socratique, en somme le pôle négatif, voire dépressif. Ce n'est pas qu'une simple feinte. Par ailleurs, Socrate est un délirant, un maître en incantations qui transmet l'enthousiasme par contagion, qui joue un rôle d'*enchanteur* auprès de ses disciples. Voir, par exemple, *Phédon*, 77e-78a. Compte tenu de ce

---

<sup>57</sup> Nicolas Grimaldi, *Socrate le sorcier*, P.U.F. Paris, 2004.

<sup>58</sup> François Roustang, *Le secret de Socrate pour changer la vie*, Odile Jacob, 2009.

<sup>59</sup> Gregory Vlastos, *Socrate, Ironie et philosophie morale*, Aubier, Paris, trad. fr. de C. Dalimier, p. 64

second pôle, comme vous l'avez bien vu, je pencherais plutôt pour le thème du « maître spirituel ».

Concernant les interprétations de Nicolas Grimaldi et de François Roustang, je les ai parcourues. Indéniablement, elles constituent une étape vers une meilleure compréhension de la dimension cachée, occulte même, du socratisme. Cependant, influencés l'un par Nietzsche, l'autre par Vlastos, ces deux auteurs français proposent une vision qui me paraît partielle, voire discutable.

Il me semble qu'en fin de compte Socrate est tout le contraire du « maître de sagesse » qui se retire du monde pour s'abîmer dans des contemplations ineffables, dans un complet mutisme. Lorsque Socrate se retire du monde, comme au début du *Banquet*, le texte dit que c'est sous l'effet d'une très forte tension mentale, non pas d'une contemplation. Par ailleurs, quand il parvient à un état de plénitude contemplative, il ne se tait pas. Tout au contraire, il devient intarissable. Les *Nuées* nous montrent qu'il avait la réputation d'être un bavard impénitent. Cela se comprend car il était véritablement un délirant verbal. Dans le *Cratyle* de Platon, on le voit délirer pendant une bonne moitié des entretiens sur les significations étymologiques, suite à une rencontre avec Euthyphron. Ce n'est pas un hasard : ce personnage, Euthyphron, représentait l'orphisme à Athènes<sup>60</sup> et, très probablement, lui aussi devait être une sorte de « maître spirituel » dans la pratique des étymologies inspirées.

Dans le *Cratyle*, Platon nous décrit Socrate touché par la contagion du délire, dès lors atteint d'une logorrhée inextinguible. Curieusement, ceci n'a jamais été spécialement pris en compte. Chacun y voit de l'ironie, alors qu'il s'agit d'un délire échevelé, relevant pratiquement de la psychiatrie, décrit d'une manière quasi clinique par Platon. Il y a encore d'autres cas, dans les *dialogues*, où Socrate est emporté par des discours qui le traversent (*Criton*, *Phédon*, *Ion*, *Alcibiade*), où il est littéralement *possédé*.

Compte tenu de ces états qui le transportent, je ne pense pas qu'on puisse dire que Socrate était une sorte de *sorcier manipulateur*<sup>61</sup>, comme le pense Grimaldi. Justement, ce qui me paraît discutable dans ces deux tentatives récentes de reconstitution du Socrate historique, c'est que leurs auteurs ne tiennent pas suffisamment compte des notions d'*enthousiasmos* et de *theia moira*, qui caractérisent pourtant l'idiosyncrasie socratique. Faire de Socrate un manipulateur c'est ne pas reconnaître qu'il se présente lui-même comme habité par des discours (*logoi*) dont il ne maîtrise pas le contenu et qui passent à travers lui. On ne peut même plus parler, à ce niveau, de maîtrise de soi.

---

<sup>60</sup> Sur la question de l'orphisme d'Euthyphron et sur ce qui le différencie de Socrate, cf. *Myst socr.*, p. 428 sq.

<sup>61</sup> Nicolas Grimaldi, dans *Socrate le sorcier*, p. 52-54, parle d'une « géniale duperie » de Socrate l'ensorceleur.

Je ne sais pas si cela répond à votre question mais en tout cas la frontière entre le rationnel et l'irrationnel, c'est que Socrate est rationnel quand il pratique l'*elenchos*, c'est-à-dire la réfutation. On peut même dire qu'en ce sens il est un modèle de rationalité, bien qu'il ne soit pas le père fondateur du rationalisme moderne. Mais les récits platoniciens nous montrent que Socrate était aussi dans la possibilité d'être habité par l'inspiration. Par là, en tant qu'intermédiaire, incarnation d'Éros, il est présenté comme une nouvelle manifestation de la spiritualité occidentale : en cela un *maître spirituel*, non pas exactement un *maître de sagesse*.

### Le statut du *logos* chez Socrate

Olivier Tinland

Comment faire coexister le portrait érotique et mystérique de Socrate que tu proposes et le portrait plus classique que l'on retient de Platon, celui du promoteur de la *rationalité* et de la quête de l'universalité des valeurs et des significations ? Y a-t-il opposition entre ces deux portraits de Socrate ? Ton approche revient-elle à faire de Socrate un irrationaliste ? Quel est, dans ta perspective, le statut du *logos* pour Socrate ?

Jean-Luc Périllié

Je te remercie, Olivier, de me poser ces questions, qui me permettent de répondre plus en détail à la question précédente, concernant ce qui advient de la rationalité dans les *dialogues*.

D'abord, *logos* veut dire raison. Dans mon ouvrage, j'ai examiné la notion de *logos* à travers l'expression grecque *didonai logon* (rendre raison)<sup>62</sup>. On remarque alors que Socrate, dans l'*Apologie*, 22c, considère cet objectif comme incontournable car il déplore le fait que les poètes s'avèrent incapables d'explicitier le sens des propos magnifiques qu'ils peuvent énoncer sous le coup de la « possession enthousiaste ». Bref, ce n'est pas tout d'être inspiré, il faut savoir précisément de quoi on parle : il faut pouvoir *rendre raison* du sens des propos que l'on tient. Socrate, à la différence des poètes, est en mesure d'engager la procédure du *didonai logon*. Ceci en raison du fait qu'il se soumet lui-même (ou bien le jeune homme qu'il encadre selon l'art de la maïeutique) au *dialoguer* (*dialegesthai*). L'entretien dialectique, méthode

---

<sup>62</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 156, 234-235, 287, 341, 392, 442.



d'examen que Socrate a mise au point, est précisément ce par quoi s'effectue le *didonai logon*, permettant alors de passer de l'*orthè doxa* inspirée à une compréhension *suffisante* du sens de ce qui vient d'être énoncé.

D'après le *Ménon* (81a), cet objectif indispensable de rationalité n'a pas été posé la première fois par Socrate puisque ce dernier l'attribue « aux prêtres et aux prêtresses » qui lui ont transmis la doctrine de la métempsychose. On pense alors aux Pythagoriciens. Mais il peut s'agir aussi des Orphiques situés dans la tradition ionienne, comme par exemple l'auteur du *Papyrus de Derveni*, qui cherchait, de son côté, à *rendre raison* du poème d'Orphée à l'aide de notions philosophiques empruntées à Héraclite, Anaxagore ou Diogène d'Apollonie.

*Logos* veut dire aussi *discours, récit* et, dans un sens plus restreint, *discours rationnel*. La dialectique socratique est un *logos* en ce sens, même si ce type de discours (*sôkratikos logos*) est discontinu, procédant à l'aide de courtes questions et réponses. Il s'agit là, comme tu l'as signalé, Olivier, de la méthode socratique bien connue qui interroge les valeurs morales dans un sens d'universalité.

Mais je suppose, Olivier, que par ta question sur le « statut du *logos* », tu me demandes ce qu'il advient d'une manière globale de la rationalité concernant l'ensemble de la philosophie socratique, selon ma reconstitution. Est-ce que mon insistance sur le rôle des Mystères et sur la *theia moira* ne revient pas, en définitive, à reléguer la philosophie de Socrate et celle de Platon à sa suite, dans l'irrationalisme ?

Vue sous cet angle, la question du « statut de *logos* » peut, en effet, apparaître comme l'angle mort de mes analyses, dans mon livre. Le but premier dans ce travail était de repérer le message mystérique de l'eudémonisme et son rapport à la tradition orale, de sonder l'organisation des *dialogues*, de classer les types de dialectique socratique et de cerner le rapport entre l'idiosyncrasie de Socrate et la question des Mystères. Il s'agissait davantage de se libérer du carcan de la vision rationaliste du socratisme que d'aller sonder directement, pour une énième fois, la rationalité de la pensée de Socrate.

Cependant, il est vrai qu'une fois que Socrate est réinstallé dans la culture des Mystères, au sein de laquelle son message principal prend tout son sens, il convient alors d'établir la part du rationnel et la part de l'irrationnel dans son message. Il nous appartient, à ce moment-là, de tenter de délimiter ce que tu appelles : « le statut du *logos* ».

Je suis peut-être en mesure de te répondre grâce à une étude que je viens de mener à l'occasion d'une conférence présentée à Aix-Marseille, en Octobre dernier<sup>63</sup> : je me suis posé la question du discours dans son acception rationnelle chez Socrate. Je remarque alors que le statut du *logos* est très ambigu chez Socrate car *son discours est rationnel en lui-même mais, paradoxalement, il s'énonce souvent sur un mode irrationnel*. Ceci apparaît d'une manière spectaculaire quand le discours de Socrate est *continu*, quand il n'est pas engagé dans la *phase discontinue* (en dehors de la phase dialectique, du *didonai logon*, par questions-réponses). Mais, chose encore plus curieuse, c'est aussi le cas quand le discours est discontinu.

En effet, l'*elenchos* (réfutation) est éminemment rationnel en tant que critique des *doxai* infondées concernant les valeurs du bien, du juste, etc. Toutefois, pour Socrate, cette pratique du discours est elle-même assimilée à une *incantation* (*epôidè*) à fonction de purification (cf. *Charmide*, *Théétète*). Une procédure rationnelle en son fond se voit ainsi directement associée à une pratique irrationnelle de sorcellerie.

Passons au discours non pas critique mais positif de Socrate : par exemple sa thèse eudémoniste (mise au compte de l'instance appelée *Philosophia*). Celle-ci peut être démontrée rationnellement dans sa dimension morale (in *Gorgias*) et dans sa dimension politique, avec même le concours d'une dialectique supérieure (in *République*). Mais Socrate, dans le *Gorgias* (482a), dit que *Philosophia* parle à travers lui. Ce n'est donc pas lui qui l'énonce : celle-ci s'impose à lui sur le mode de la *possession* et même sur un mode « érotique » (au sens grec) : *Philosophia* est présentée comme sa bien-aimée qui lui fait dire ce qu'il dit. De même, dans le *Phédon*, tout à coup s'énonce un *Logos philosophikos*, à savoir un long discours présenté comme autonome (66b), en rapport aussi avec éros (66e). Encore une fois, un *Logos* s'énonce à travers Socrate. C'est le *Discours inspiré* qui s'empare de lui, grâce auquel il va pouvoir s'engager dans des démonstrations complexes concernant l'immortalité de l'âme, ceci parce que ce *Logos* véhicule à un moment donné la doctrine des Idées (74a sq., 100b sq.). À noter que ce *Logos* ne fait pas que véhiculer cette doctrine : il s'enracine dans la tradition pythagoricienne et la prolonge<sup>64</sup>. Quoi qu'il en soit, ce discours

---

<sup>63</sup> Cf. « Sophistes et Philosophes, deux types de Parole, deux types de possession », Conférence au Colloque de l'*International Plato Society*, *Platon et les Sophistes*, Section méditerranéenne, Aix-en-Provence (org. M. Corradi et A. Tordesillas), le 11 Octobre 2015. Article en ligne : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01250333>.

<sup>64</sup> Le mot sentier (*atrapos*) du début du *Logos* est à mettre en relation avec une maxime pythagoricienne, comme le fait Damascius (in *Phaedonem*, I, §101) : « Le mot 'sentier', parce que 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). 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 Phlionte », 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.

s'empare de Socrate. D'où, d'ailleurs, l'expression très étrange *eis tous Logous kataphugonta* (*Phédon*, 99e) « me réfugiant du côté des *Logoi* », sur laquelle tous les interprètes buttent. Or la notion de « fuite » inhérente à cette expression peut fort bien signifier que Socrate, à ce niveau, ne maîtrise absolument rien. Il doit donc délaissé l'objectif de développer une pensée personnelle, en acceptant d'être placé sous la tutelle du divin. En contrepartie, les *Logoi* inspirés, dès lors qu'ils l'investissent, sont de nature à pouvoir le sauver et le protéger : il peut donc se *réfugier* en eux. Ces *Logoi* ne sont donc pas, comme on le croit, des *raisonnements* consciemment maîtrisés, émanant de l'intellect humain, mais doivent être compris comme impliquant la révélation, propres à la « deuxième navigation » (*deuteros plous*, 99c). Car, dans le *Phédon*, il s'agit bel et bien d'un *Logos* divin (*tis theios Logos*, 85d). Parmi ces *Logoi*, on peut aussi compter la fameuse « Prosopopée des Lois » du *Criton*, qui s'énonce sur un mode « corybantique »<sup>65</sup> ! C'est-à-dire sur le mode irrationnel de la possession.

Je peux encore tenter d'aborder ce domaine paradoxal d'un autre point de vue : le *Charmide* montre que l'*elenchos* relève de l'initiation religieuse en ce sens que, tout en étant rationnel, il accomplit une fonction religieuse qui n'est pas dogmatique mais initiatique, purificatrice (selon le « soin de soi » socratique). Nous avons affaire, comme je l'ai expliqué, à une transposition du rite initiatique des Orphiques. On peut toujours, certes, y voir une élévation à la rationalité d'une initiation qui, à la base, est religieuse. Mais, contrairement à ce que dit M. Dixsaut, cette dimension n'est jamais effacée, encore moins renversée. Étant donné l'attachement de Socrate et de Platon aux traditions, étant donné le fait que Socrate est inspiré par la *theia moira*, la dimension religieuse et traditionnelle est totalement maintenue, bien qu'il y ait redéploiement d'un contenu rationnel.

Le *logos*, en tant que discours rationnel positif (non pas l'*elenchos* qui est négatif), n'est donc pas aboli non plus. Il conserve même sa primauté parce que, pour Socrate et Platon, les dieux qui nous transmettent le *Logos* sont éminemment rationnels : ils le sont par excellence, alors que les hommes sont aveuglés par la *doxa* infondée émanant du *Gros Animal* (*Rép.* VI, 493b). Les hommes, par conséquent, doivent passer par la *Révélation*, à savoir, la « deuxième navigation ». Ils ont besoin d'être guidés puisqu'ils sont incapables de s'élever par eux-mêmes à la Rationalité. Le prisonnier de la Caverne ne se libère pas tout seul. À cet égard, la philosophie moderne va développer un paradigme diamétralement opposé, en rejetant tout *principe d'autorité*. Le père de la modernité c'est Descartes, non pas Socrate.

---

<sup>65</sup> Sur le corybantisme, cf. *Myst. socr.*, p. 65, n. 29. Je reviens sur cette notion très particulière de corybantisme dans les *dialogues* dans mon étude récente : « *Eidos* du Beau et *eidōs* silénique. Comment l'*Euthydème* nous permet de mieux comprendre la succession des discours terminaux du *Banquet* ». (cf. [www.jlperillie.com](http://www.jlperillie.com)).

### Platon et l'écriture, l'ésotérisme socratique

Luc Foisneau (E.H.E.S.S., CNRS, Paris)

Pour aller d'abord dans votre sens, je dirais que j'ai été séduit pas votre thèse concernant le statut finalement oral et mystérique de la pratique socratique. Platon se pense lui-même comme un disciple de Socrate. Il reprend la philosophie dans le cadre d'une pratique incantatoire, mystérique, etc. L'un des indices que vous en donnez c'est le passage de témoin et la manière et Platon lui-même se présente implicitement comme celui qui sera le successeur de Socrate. En revanche, j'ai plus de difficulté à comprendre pourquoi Platon a eu lui-même recours à l'écrit. On comprend très bien que Socrate, s'il s'inscrit dans la pratique mystérique, conserve un caractère secret (cela renvoie évidemment à la question du rapport entre discours ésotérique et discours exotérique). Je comprends très bien que Socrate lui-même n'ait pas couché par écrit sa propre philosophie mais pourquoi Platon lui-même a-t-il jugé bon de transmettre la sienne sous la forme écrite<sup>66</sup> ?

Jean-Luc Périllié

Je vous remercie d'accueillir favorablement mes analyses. Votre question fort intéressante me permet de compléter encore davantage la présentation de mon travail.

Pourquoi Platon a-t-il choisi le *medium* de l'écriture ? D'abord, tout simplement, parce qu'il excellait dans ce domaine. On dit de lui qu'avant d'avoir rencontré Socrate, il avait déjà rédigé des tragédies. Mais pourquoi reprend-il l'écriture, alors même qu'il rencontre un grand maître de l'oralité en la personne de Socrate ?

Je crois que nous sommes plus à même de comprendre de nos jours le sens de l'entreprise platonicienne, pour deux raisons. D'une part, parce que nous vivons, avec l'informatique, ce qu'on appelle une *révolution médiatique*. Car les Anciens vivaient quelque chose d'équivalent, toutes proportions gardées, avec la révolution de l'écriture. D'autre part, comme l'ont montré les interprètes de l'École de Tübingen, on comprend maintenant que Platon, tout en pratiquant l'écriture, n'a pas renié sur le fond l'héritage de philosophie orale illustrée magnifiquement par Socrate, dès lors que l'auteur des *dialogues* n'a pas couché par écrit les contenus les plus précieux de sa philosophie : sa doctrine des Principes suprêmes.

À l'époque de Socrate vient de se produire la première grande révolution médiatique ayant bouleversé la société tout entière. Bref, l'écriture s'est mise à investir tous les domaines. La société grecque, depuis l'époque de la rédaction des poèmes homériques (VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle),

---

<sup>66</sup> Question transcrite telle quelle de l'enregistrement sonore de la conférence, avec l'accord de son auteur.

est passée de la culture de l'oralité à celle de l'écriture. L'indice le plus visible concerne précisément les pratiques judiciaires : les plaignants et ceux qui devaient se défendre dans les cours de justice devaient faire appel à des *logographes*, c'est-à-dire des rédacteurs de discours. Cela signifie que la parole vivante, orale, était de plus en plus réduite à la portion congrue.

Que fait Platon ? Il rencontre Socrate qui, effectivement, résiste à la culture de l'écrit. Ce personnage a acquis la notoriété alors même qu'il n'a jamais rédigé une seule ligne. Ce qui est déjà exceptionnel à l'époque pour un penseur. Platon, quant à lui, au moment du procès, est un jeune écrivain très prometteur. Il est en passe de devenir ce qu'il va être : le plus grand écrivain de tous les temps. Que fait-il ? Tout simplement, il met l'écrit au service de l'oralité. Autrement dit, il occupe le terrain de l'écriture pour réattribuer au discours oral sa valeur prééminente. On le voit très bien dans le *Phèdre*. Il est dit très clairement, à la fin du *dialogue*, que l'écrit n'est qu'un *eidôlon*, un simulacre, et sa fonction est d'imiter la parole orale. Pourquoi avons-nous affaire à des *dialogues* ? Parce que l'écrit ne fait qu'imiter des discussions vivantes et orales, telles qu'elles ont pu se produire à l'époque de Socrate. Platon investit, par conséquent, le terrain de l'écriture pour réévaluer la parole orale déjà fortement dépréciée à partir du V<sup>e</sup> siècle. Actuellement, d'une manière analogue, on peut occuper le terrain d'internet pour inciter les jeunes à réfléchir et rechercher par eux-mêmes, afin de les dissuader d'utiliser mécaniquement la fonction « copier-coller ».

Deuxième chose significative concernant l'entreprise platonicienne : la non-publication de la doctrine des Principes. Lorsqu'Aristote critique la théorie des Idées dans ses traités, il attribue nommément à Platon des éléments doctrinaux extrêmement importants, à savoir une théorie des Principes suprêmes, qui n'apparaissent pas dans les *dialogues* — toute une théorie qu'Aristote présente comme un prolongement particulièrement élaboré de la doctrine des Idées. On le voit, par exemple, dans *Métaphysique A*, 6 et 9, ainsi que dans les livres terminaux de ce grand traité. Par ailleurs, dans la *Physique* d'Aristote, concernant Platon, parle de « doctrines non écrites » (*agrapha dogmata*). La *Lettre VII* de Platon indique encore que ce dernier n'a jamais eu l'intention de présenter par écrit ce qu'il considère comme le plus important.

Je n'ai pas le temps ici de m'étendre davantage sur ce vaste problème. Je dirais seulement, en tenant compte de l'apport décisif, pour moi, des thèses dites « ésotéristes » de Tübingen<sup>67</sup>, que mon propos<sup>68</sup> consiste à dire que l'ésotérisme philosophique se rencontre

---

<sup>67</sup> Cf. Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Préface de Pierre Hadot, 1986, 2005. Cf. mon analyse de l'*Euthydème* (*Myst. socr.*, p. 372-373) au moyen de laquelle je remarque, en filigrane, une implication

préalablement chez les Pythagoriciens et aussi chez Socrate avec la maïeutique, bien que ce philosophe soit « descendu dans la rue » par *philanthrôpia* (dialectique de type 2). Prolongeant le modèle socratique les *dialogues* de Platon, d'un côté, diffusent d'une manière seulement partielle la théorie des Idées, de l'autre, dans le cadre des initiations dialectiques rédigées et explicites, propagent et consolident le message socratique qui est eudémoniste. Cette dualité typiquement grecque « ésotérique – exotérique » a été détectée avec brio en premier lieu chez Aristote, par Werner Jaeger en 1923<sup>69</sup>. Les interprètes de Tübingen (K. Gaiser, H. Krämer et Th. A. Szlezák) sont des continuateurs de Jaeger ayant, à leur tour, au moyen de nombreux témoignages, repéré chez Platon ce que leur devancier avait décelé chez Aristote.

Je ne sais pas si cela répond à votre question. Concernant vos remarques, je vous remercie de signaler que vous avez été quelque peu séduit par ma thèse relative à un Socrate mystérique et ésotérique, à savoir ce philosophe du V<sup>e</sup> siècle, connu pour avoir été le maître de Platon.

Je signale cependant qu'une telle vision est loin de faire l'unanimité car, déjà, l'idée d'un Platon ésotérique *passé mal*, c'est le moins qu'on puisse dire, chez les interprètes positivistes de notre temps, en dépit de l'évidence des textes et de la convergence des témoignages. *A fortiori*, pour l'écrasante majorité des spécialistes, le Socrate historique, si tant est qu'ils s'intéressent encore à ce personnage, n'a absolument rien d'ésotérique. Il est généralement perçu comme étant le philosophe transparent par excellence, grand promoteur de la rationalité conceptuelle. Il est vrai que durant son procès, face aux cinq cents juges comprenant une grande majorité de gens hostiles, Socrate a prétendu ne rien avoir à cacher (*Apol.* 24a, 33b). Par conséquent, selon les spécialistes actuels, la maïeutique secrète du *Théétète* ne serait qu'une invention de Platon, mise tardivement sur le compte de Socrate.

On peut néanmoins se poser des questions : au moment même où il était poursuivi pour « corruption de la jeunesse », était-il vraiment nécessaire pour Socrate de divulguer devant tant de personnes farouchement montées contre lui, la pratique d'un art étrange qui, de fait, revenait à *féminiser des jeunes gens* ? Pourquoi aurait-il dû en parler puisque durant les séances maïeutiques, selon le principe même de cet art, il n'enseignait jamais rien de particulier ? En tant qu'*accoucheur spirituel*, il n'était pas exactement dans la position du

---

significative de la théorie de la Dyade indéfinie, propre à la doctrine platonicienne des Principes de l'enseignement oral.

<sup>68</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 372 sq.

<sup>69</sup> W. Jaeger, *Aristote, Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. fr. 1997, p. 33, 54-55, 256 sq., 268-269.

penseur clandestin ou du comploteur qui, sous le couvert du manteau, transmet une doctrine hérétique ou subversive. De plus, rien ne pouvait l'empêcher d'exercer son art au grand jour : il n'était nullement nécessaire de le spécifier en tant que « maïeutique » pour pouvoir l'exercer. Cela explique pourquoi Socrate n'en parle pas dans l'*Apologie*, pourquoi l'expression *maieutikè* n'est jamais prononcée dans les *dialogues* pourtant maïeutiques de jeunesse comme le *Charmide* ou le *Lachès*, et pourquoi, dans le *Théétète*, il affirme que cet art est passé totalement inaperçu du profane. Or cet art existait bel et bien du vivant de Socrate puisqu'un texte du V<sup>e</sup> siècle, les *Nuées*, laisse clairement transparaître *une pratique d'avortement de la pensée sein même du cercle socratique* en signalant qu'il n'est pas permis d'en parler : « sauf à considérer ces choses-là comme se rapportant à des *mystèria* » (v. 143)<sup>70</sup>. De fait, Socrate, dans le *Théétète*, se présente tout autant, sinon plus, comme *un avorteur* que comme *un accoucheur* ! L'avortement est une des principales fonctions de l'art maïeutique (*Théét.* 149d). Face à une telle évidence, les historiens positivistes et hypercritiques écartent le témoignage gênant et discordant d'Aristophane d'un revers de main. L'aspect « ésotérique » du soi-disant « père fondateur de la rationalité occidentale » fait plutôt désordre : c'est l'icône du rationalisme bien-pensant qui, d'un seul coup, tombe de son piédestal.

### Socrate, Platon et la métempsychose

Jean-François Lavigne (Univ. Paul Valéry)

Si on considère, dans le *Phèdre*, la grande allégorie de l'itinéraire des âmes autour du ciel comme un « morceau platonicien » qui, en illustrant la théorie des Idées, l'insère dans un contexte socratique en la plaçant sous le portique de la *theia moira* de Socrate ; et que, par ailleurs, on admet l'hypothèse de Dodds<sup>71</sup> selon laquelle le thème de la métempsychose viendrait probablement d'Orient, et aurait été transmis par ces chamanes de Scythie et de Thrace dont on sait que Platon a pu être proche, doit-on penser qu'au fond et Platon et son maître partageaient un même intérêt pour les mystères orphiques – car après tout le mythe nous dit qu'Orphée est un Thrace ? Et la métempsychose serait-elle alors, dans les textes de Platon, un héritage commun de l'orphisme socratique et de la reprise platonicienne de ces traditions ?

---

<sup>70</sup> Cf. *Myst. Socr.*, p. 253 sq.

<sup>71</sup> E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Flammarion, « Champs » (trad. fr. Paris 1965, éd. angl. 1959).

Jean-Luc Périllié

Effectivement, Orphée est un Thrace. Et la Thrace est le lieu des initiations. Tu as tout à fait raison, cher Jean-François, de le faire remarquer.

Pour la question de la métempsychose, cette doctrine apparaît dans le *Phèdre* et aussi dans le *Phédon* où elle est mise au compte du *Palaios Logos* (70c). Or le *Phédon*, à l'instar du *Phèdre*, est un *dialogue* qui se présente d'abord comme étant socratique. C'est tout de même la mort de Socrate qui est rapportée ! Certes, parce qu'il s'agit de répondre à des réfutations et de développer des arguments, Platon déploie dans le *Phédon*, comme ailleurs, toute sa virtuosité philosophico-littéraire. Mais cela n'implique pas que les thèmes les plus fondamentaux du *dialogue* n'appartiennent qu'à l'auteur. Encore une fois, comme dans les autres *dialogues* de la période médiane, les thématiques de fond, à défaut des arguments, sont véritablement socratiques. La manière dont Platon met en scène Socrate au début du *dialogue* est à ce titre tout à fait instructive : Socrate reprend l'orphisme lorsqu'il cite le dicton sur la *phroura*, sur « l'assignation à résidence » de l'âme dans le corps (62b), mais c'est pour soumettre ce dicton à un traitement philosophique. C'est, encore une fois, ce qu'on appelle une *transposition*. Sur ce point, beaucoup d'interprètes sont d'accord. Par contre, on remarque beaucoup moins le fait que si Socrate est en mesure d'interpréter le sens des antiques traditions c'est uniquement parce qu'il est « divinement inspiré ». Car, dans sa situation normale ou habituelle, il ne sait qu'une chose : il ne sait rien.

Même remarque pour ce qui concerne la métempsychose : Socrate a été amené à rapporter cette conception globale de l'âme et du corps, issue à nouveau de l'orphisme (*Palaios Logos*). Parce qu'il est littéralement transporté par la *theia moira*, il a pu dégager un enseignement lui permettant de *rendre compte* (*didonai logon*) de l'immortalité de l'âme. Puis il y a les comportements étranges de Socrate au début du *dialogue* (songes, interprétations de signes, modifications des habitudes, énoncé de paroles obscures). Tout cela se comprend en raison du fait que Socrate, en tant que personnage singulier replacé dans son histoire propre, est touché par la grâce de la *theia moira*. N'étant pas dans son état ordinaire, Socrate est alors porteur d'un message qui le traverse et ses disciples l'interrogent, lui demandent de s'exprimer et de s'expliquer. C'est la raison pour laquelle les rôles s'inversent au tout début du *Phédon*. Pourquoi, pour une fois, ce n'est pas Socrate lui-même qui interroge, qui pose des questions ? Tout simplement parce que, confronté à la mort, il est porteur d'un message. Ceci précisément parce qu'il est censé être investi par la *theia moira* (*Phédon*, 58e).

Comme dans la *République* se présente dans le *Phédon*, en tout premier lieu, un message fondamental que Platon, ensuite, dans le déploiement de l'œuvre, s'est évertué à



défendre et à renforcer théoriquement, selon la procédure du « sauvetage du discours » (*boèthein tòi logôi*) (*Phédon*, 88e). Et, toujours comme dans la *République*, ce message de base est énoncé par le Socrate 1. De plus, non seulement ce message mais aussi toutes ces manifestations inhabituelles de Socrate sont conformes à l'idiosyncrasie du personnage, qui, durant sa vie, oscillait d'une manière cyclique entre *amathia* (inscience) et *theia moira*, celle-ci lui permettant d'accéder à une certaine vérité (*alèthès doxa*). Au cours de sa vie, les comportements étranges de Socrate étaient seulement épisodiques et ponctuels. À l'approche de sa mort, il est loisible de considérer qu'ils ont pu devenir plus fréquents, plus spectaculaires et plus intenses. D'ailleurs, tous les disciples présents, mentionnés au début du *Phédon*, pouvaient confirmer qu'ils s'étaient bien effectivement produits. Même un extérieur du mouvement socratique, le sophiste Événos de Paros, avait été mis au courant du fait que, d'une manière tout à fait inhabituelle, Socrate s'était mis à faire de la musique (*Phédon*, 60c).

Pour Vlastos, au contraire, ces comportements, en particulier les comportements « orphiques » de Socrate avant de mourir, ne résultent *in fine* que d'un retraitement platonicien, correspondant au Socrate 2. Pour ce spécialiste, la doctrine de la réincarnation est l'expression d'un puritanisme. Et, s'appuyant probablement sur les analyses de Dodds, et examinant la psychologie du Socrate 1, il ne perçoit pas chez ce dernier les traces d'un quelconque puritanisme. S'il y a un puritanisme à l'œuvre dans le *Phédon*, d'après Vlastos, c'est uniquement dû à une incursion de l'auteur, Platon, qui, de fait, aurait été beaucoup plus opposé au corps que Socrate.

Je ne retiens pas cette interprétation pour plusieurs raisons. D'abord, Socrate était bel et bien un puritain. On dispose à ce sujet d'un témoignage historique de tout premier ordre, grâce au récit qu'a fait Xénophon (*Mém.* I, 2, 29-35) de la brouille qui s'est déclarée entre Socrate et son ancien ami, le tyran Critias : Socrate a osé dénoncer publiquement (en plein moment de la tyrannie des Trente) le fait que Critias (allant jusqu'à le comparer à un porc !) voulait coucher avec le jeune Euthydème. Cette apparente anecdote, qui a de fait une portée historique, montre à quel point Socrate, en dépit de ses aspects de satyre lubrique, était un puritain. Cette dénonciation publique opérée par Socrate entre tout à fait dans le cadre de sa dialectique de type 2, ayant fonction de harcèlement moral. Socrate, tel un Savonarole de l'époque, n'a pas eu peur de s'attaquer de front au tyran le plus violent et le plus autoritaire des Trente, pour des motifs non pas politiques mais moraux.

S'il est vrai que Socrate, de par son physique, n'était pas du genre ascétique, son principal disciple, Chéréphon, était un ascète exsangue<sup>72</sup>. Par ailleurs, l'*Apologie*, dont j'ai souligné tout à l'heure le caractère de témoignage, fait apparaître une notion qui appartient à la doctrine de la métempsychose : la notion métaphorique de *metoichèsis* propre aux Pythagoriciens, présentant la mort comme un *changement de domicile* — notion d'ailleurs que Socrate reprendra dans le *Phédon*, juste avant de quitter ce bas-monde. Les toutes dernières paroles du maître n'ont pas pu ne pas être retenues par les disciples. On est dès lors fondé à admettre que Socrate, nonobstant son détachement et son ironie proverbiale, prenait très au sérieux ce genre de doctrine.

Ce qui me permet de ne pas retenir la thèse de Vlastos et de dire que Socrate se rapportait plus ou moins directement à la mouvance orphique, c'est encore l'affirmation d'une *theia moira* lui étant attribuée. Si cette notion est associée à Socrate au début du *Phèdre*, c'est encore le cas au début du *Phédon*. Elle est le « portique du *Phédon* » tout comme elle est le « portique du *Phèdre* », pour reprendre, cher Jean-François, ta très belle expression. Et là c'est Phédon qui s'exprime et il s'adresse aux Pythagoriciens de Phlionte dirigés par Échécrate. Socrate semblait, dit-il, être touché par la *theia moira*. À l'évidence, Socrate est dans un état très spécial : il paraît profondément heureux (*eudaimôn*) alors qu'il sait qu'il n'a plus que quelques heures à vivre. Et, très significativement, c'est à ce moment-là qu'il active les traditions de l'orphisme. Par conséquent, tout se passe comme si, au tout début du *Phédon*, la *theia moira* était réintroduite dans le domaine religieux qui lui est propre. Et c'est la raison pour laquelle je pencherais, en ce qui concerne la traduction de cette notion, pour l'expression « part divine » (*moira* veut dire d'abord *part*), même si dans le *Phédon*, en 58e, elle semble plutôt revêtir la signification de « dispensation divine » ou de « grâce divine ». La *part divine* serait le sens d'origine et cela renvoie, très probablement, au mythe orphique en tant que *Récit* relatif à Dionysos mis à mort par les Titans. Ceux-ci, selon le mythe, ont péri foudroyés par Zeus, ayant été châtiés pour avoir mis à mort Dionysos et pour avoir monstrueusement ingéré sa chair. Or l'humanité, selon « l'Ancien Récit » (le *Palaios Logos* dont Socrate rapporte quelques bribes dans le *Phédon*), serait née de la cendre des Titans avec cette double nature, une *nature titanique*<sup>73</sup>, cause de la démesure des hommes, et la *part divine*, puisque les Titans s'étaient nourris de la chair de Dionysos. Par conséquent, la notion de *theia moira* est une notion qu'il nous faut fort probablement rattacher au mythe orphique de *Dionysos mis à mort*.

---

<sup>72</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 219.

<sup>73</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 210.

La fonction de ce mythe est ainsi de proposer une explication sur l'origine de l'humanité, ceci, précisément, en introduisant le thème de la réincarnation. Les hommes, dès lors qu'ils sont pervertis à la base par la *nature titanique*, doivent passer par le cycle des réincarnations pour se purifier et prendre conscience progressivement de la « part divine » qui est en eux. Si tel n'est pas le cas, ils s'abandonnent alors à la *nature titanique* et régressent encore plus dans le mal. Les vies successives ont pour finalité le retour au divin, la béatitude suprême, l'*eudaimonia*. Ainsi, Socrate est un purificateur (au moyen de l'*elenchos*) se purifiant constamment lui-même. Il apparaît dès lors comme celui qui, à l'époque, est parvenu à faire parler la « part divine » qui est en lui.

Olivier Tinland

Merci, Jean-Luc, en espérant que tes propos auront réactivé, à défaut de la « part divine », tout au moins la *part philosophante* que chacun a en soi...

### **Philosophie comme transposition rationnelle de la Tradition orphique**

Jean-Luc Périllié

En vous remerciant à mon tour pour votre écoute et pour les questions toutes aussi pertinentes les unes que les autres qui m'ont été posées, j'aimerais, afin d'éviter tout malentendu relativement à ma présentation de la philosophie de Socrate et de Platon, apporter en guise de conclusion quelques remarques supplémentaires.

Si, selon l'hypothèse que je viens de formuler, le thème de la *theia moira* socratique provient initialement du *Palaios Logos* d'Orphée, cela ne veut en aucun cas dire que Socrate adhérait d'une manière dogmatique à ce *Logos* pris dans sa version primitive et littérale. Certes, nous avons décelé en ce personnage l'étoffe d'un *maître spirituel* mais nous avons affaire, plus précisément, à un *philosophos* qui a recueilli les *aporrhèta* (*Phédon*, 62b), c'est-à-dire les thèmes ésotériques de l'orphisme, pour se livrer à des exégèses avec ses disciples. À un moment donné, en effet, Socrate s'est tourné du côté de ce mouvement religieux marginal dans la mesure où celui-ci lui permettait de mieux comprendre le sens de notre destinée et de notre rapport au divin, dans la mesure aussi où l'orphisme rendait pour lui davantage compréhensibles certaines expériences, ne serait-ce, par exemple, que cette perception d'une *voix intérieure* — phénomène psychologico-religieux face auquel la religion officielle de l'époque restait à court d'explication. Je parle, bien sûr, de cette fameuse *voix (phônè)* qui

s'adressait à Socrate depuis l'enfance (*Apol.* 31d), qu'on a appelée par la suite d'une manière indue : « le *démon* de Socrate ». Là encore l'examen précis du texte s'impose : il faut savoir que lorsque Socrate affirme, lors de son procès, qu'il y a dans cette voix *quelque chose de divin et de démonique* (*theion ti kai daimonion*), il utilise une expression typique des « purificateurs procédant par incantations et expiations », comme l'atteste le médecin auteur du traité hippocratique intitulé *De la Maladie sacrée*<sup>74</sup>, rédigé au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Or ces purificateurs, que ce médecin considère comme des charlatans, correspondent tout à fait à la description des prêtres orphiques, fournie par Platon dans la *République*. Ce point essentiel, en dépit de toute la littérature que l'on a consacrée au soi-disant *Démon de Socrate*, n'a jamais été spécialement remarqué par les historiens. La grande philosophe du *Banquet* de Platon, Diotime elle-même, censée avoir initié Socrate, est d'abord présentée comme une purificatrice soignant des maladies par des rites et des incantations. L'accumulation de ces indices montre d'une manière évidente que Socrate évoluait de plain-pied au sein même de cette culture marginale.

Par ailleurs, comme nous avons pu le souligner, Socrate vivait dans sa pratique du discours des expériences émotionnelles intenses qu'il transmettait à ses disciples. Pour toutes ces raisons, il a été amené à réinjecter dans ses propres *entretiens philosophiques*, suite à son initiation auprès des chamanes-guérisseurs thraces, suite à sa rencontre *des prêtres et des prêtresses* (*Ménon*, 81a-b), suite à celle de l'Orphique Euthyphron (*Cratyle*, 396c sq.), un certain ritualisme à caractère incantatoire et enthousiaste.

Néanmoins, si Socrate se rapporte à la *révélation* et si Platon la sollicite à son tour (avec la « deuxième navigation » du *Phédon*)<sup>75</sup>, l'un et l'autre ne font pas que réceptionner ce qui leur est révélé. *En cela, ces penseurs ne sont pas, bien évidemment, de purs religieux*. La révélation n'est jamais chez eux que le point de départ de l'activité philosophique la plus élevée, qui est soit reprise argumentée de *Logoi* inspirés et transcendants qui les investissent directement, soit exégèse rationnelle du *Logos* des Anciens. Par ailleurs, lorsque Socrate ne travaille qu'à partir de la *doxa* des hommes — selon les recherches conceptuelles du « qu'est-ce que ? » sur lesquelles les lectures modernes se sont trop focalisées —, l'enquête tombe inéluctablement dans l'aporie. Comme nous l'avons dit, nous n'avons affaire dans ce cas qu'au *philosophhein* en tant que pratique mineure appliquée aux opinions des hommes : il ne

---

<sup>74</sup> Cf. *Myst. socr.*, p. 160, n. 34, p. 184, n. 19, p. 318, n. 34.

<sup>75</sup> Voir l'analyse de Léon Robin in Notice du *Phédon* (G. Budé, C.U.F., 1952, p. XLVIII) : « Le nouveau mode de navigation à employer correspond au troisième terme de Simmias [in 85c] : la révélation divine ».

saurait s'agir de la grande *Philosophia* eudémoniste que le Socrate du *Gorgias*, éprouvé par une rude polémique, a été amené à divulguer.

Relativement à l'*Ancien Récit (Palaios Logos)* pris en tant que mythe global retraçant l'origine et le devenir de l'humanité à partir du meurtre de Dionysos, la position de Socrate est, certes, globalement positive, tout en restant prudente et nuancée. Sa vision du *Récit* dans son tout est reconnaissable, semble-t-il, dès lors qu'on associe ce qu'il en dit à la fois dans le *Phédon* et dans le *Ménon*<sup>76</sup>, lorsqu'il est question d'*assignation à résidence (phroura)* de l'âme dans le corps (*Phédon*, 62b) — assignation due à la *faute ancestrale (Ménon*, 81b), commise par les Titans. D'abord, Socrate est réservé bien que manifestant un certain esprit d'ouverture : ce récit « paraîtrait plutôt irrationnel (*an doxeien... houtô g'einai alogon*), mais pourtant il n'est peut-être pas sans une certaine raison (*ou mentoi all'isôs g'echei tina logon*) » (*Phédon*, 62b). C'est, en effet, la théomachie anthropomorphique du mythe qui fait problème : pour lui, ce type de narration n'est ni crédible ni tolérable, comme il le signale dans l'*Euthyphron* (6a). Toutefois, il ne ferme pas la porte à l'étrange *Récit* des Mystères. Non seulement Socrate reprend à son compte, comme on l'a dit, certains grands thèmes du mythe (réincarnation, *eudaimonia*, dualisme âme-corps, tutelle du divin, *theia moira*, rituel de possession), mais en plus il reste ouvert à l'idée selon laquelle l'*Ancien Récit*, dans sa globalité mythique, contient *une raison (tina logon)*, qui est à rechercher. C'est précisément cet esprit d'interprétation à la fois inspiré et réfléchi, entièrement tendu vers la recherche de *la raison cachée du mythe*, qui fait de lui un pur *philosophos* — selon la tradition italienne, pythagoricienne en particulier.

Pour terminer, j'aimerais encore dire ceci : la théorie des Principes suprêmes que Platon a transmise confidentiellement dans ses *agrapha dogmata* (doctrines orales) peut, en définitive, se comprendre comme l'aboutissement d'une vaste tentative de substitution de causes métaphysiques et rationnelles à l'*ancienne vision anthropomorphique du meurtre originel commis par les Titans*. Avec Platon, Zeus tout-puissant, garant de l'unité du Monde, devient Principe de la *Monade* ou de l'Un-Bien, et les Titans, forces du Mal et de la division dans le mythe, sont remplacés par le Principe négatif de la *Dyade indéfinie du Grand et du Petit*<sup>77</sup>. Empédocle, bien avant Platon, avait déjà opéré ce genre de *transposition philosophique* du *Palaios Logos* avec l'opposition des forces métaphysiques et principielles

---

<sup>76</sup> Rejetant l'hypercriticisme actuel de Luc Brisson et de R. Edmonds, le principal spécialiste de l'orphisme, Alberto Bernabé (cité in *Myst. socr.*, p. 203 sq.), a rapporté les fragments orphiques du *Phédon*, du *Ménon* et d'autres *dialogues*, à l'*Ancien Récit (Palaios Logos)* de *Dionysos mis à mort par les Titans*.

<sup>77</sup> Une version rédigée et abrégée de la théorie des Principes est présentée dans le *Philèbe* (16c). C'est encore Socrate qui la rapporte. Elle émane cependant, selon lui, des Anciens (*hoi Palaioi*) qui « valaient mieux que nous et qui vivaient plus près des dieux », nous l'ayant transmise par la Tradition orale, par la *Phèmè*.

de l'*Amour* et de la *Haine*<sup>78</sup>. Bien entendu, chez ces deux philosophes, il ne s'agissait pas simplement de substituer des mots abstraits à des noms de divinités mais de saisir les structures fondamentales du réel sur un mode principiel et scientifique. Chez Platon, en particulier, d'après les rapports d'Aristote, se déploie tout un système scientifique hérité du pythagorisme, dans le cadre renouvelé et éminemment complexe de la théorie des Idées.

Toutefois, dans sa grande œuvre exotérique rédigée à la fin de sa vie, intitulée les *Lois*, Platon s'est limité à ne présenter à un public élargi que l'ancienne version mythique de la théorie des Principes, en restant cependant fidèle à l'esprit de traditionalisme prudent et nuancé qui était celui de Socrate : un *traditionalisme* que l'on pourrait qualifier d'*éclairé*. On remarque, en effet, qu'il expose *dans un sens seulement traditionnel* le thème orphique selon lequel il existe en l'homme « ladite ancienne nature titanique » (*tèn logomenèn palaian titanikèn physin*) (*Lois*, 701c), sans aller plus dans le détail. Dans le même ouvrage, toutefois, il reprendra d'une manière solennelle et hiératique la part transmissible et assimilable pour tous du *Palaïos Logos*, l'hymne à Zeus, origine, milieu et fin de toutes choses, ceci en avant-propos du grand discours fondateur de la cité des *Lois*. Et c'est précisément au sein de ce *Discours aux Colons* que s'énonce le message eudémoniste dans toute sa force :

« Le Dieu qui a dans ses mains, suivant l'*Ancien Récit (Palaïos Logos)*, le commencement, la fin et le milieu de toutes choses qui sont, va droit à son but traversant toutes choses selon la nature ; et vient toujours à sa suite Justice (*Dikè*), châtiant ceux qui s'écartent de la loi divine (*tou theiou nomou*). Et celui qui, modeste et rangé, veut être heureux (*eudaimonèsein*), doit s'attacher étroitement à elle... » (715e).

De toute évidence, l'eudémonisme, le message principal des *dialogues*, telle une *bonne nouvelle* annoncée *urbi et orbi*, est ici restitué dans ses fondements à la fois cosmothéologiques et mystériques. Plongeant ses racines tant dans l'orphisme que dans la philosophie présocratique, l'imposant discours bénéficiera par la suite d'une longue postérité au sein des théologies païennes, patristiques, musulmanes et modernes<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Cf. Gabor Betegh, "Empédocle, Orphée et le Papyrus de Derveni", *Les anciens savants*, in *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 2001, p. 54 : « L'attaque des Titans quand les forces de férocité font rage est, par opposition, la révolte ultime contre l'ordre et le pouvoir royal : l'harmonie et la divinité unifiante d'un côté, la violence cruelle et la déchirure menaçante de l'autre. Posée en ces termes, la correspondance avec le schéma cosmologique d'Empédocle s'impose. Le récit cosmologique d'Empédocle, lui aussi, exprime la conviction fondamentale que le monde oscille entre deux extrêmes ».

<sup>79</sup> L'entame du grand discours solennel de Platon a été repris par nombre d'auteurs païens et chrétiens, comme Plutarque, Hippolyte, Irénée, Clément, Origène, Eusèbe de Césarée, Hermias, Proclus, Philipon, et Théodoret. Les Chrétiens, en particulier, ont appliqué la formule du commencement, du milieu à Dieu le père mais aussi au Christ en tant que Verbe divin. Récemment, le Père Teilhard de Chardin a dit que « Dieu est à la naissance, à la croissance, au terme de toutes choses » *Œuvres*, V, 1959, p. 396. Voir E. des Places, "La tradition indirecte de Platon", 1944, reprint in *Études Platoniciennes, 1929-1979*, Brill Leiden, 1981, p. 206-207.

Digne successeur de Socrate, Platon a été à la fois le témoin privilégié du charisme socratique et le grand philosophe propagateur et interprète de la Tradition orphique pour les siècles et les millénaires à venir : il est apparu comme le philosophe transporté par le Verbe qui, juste avant lui, était censé avoir parlé à travers Socrate. En ce sens, Platon a réactivé à la suite de son maître la *theia moira* — réactivation qui, au demeurant, n'a pas entravé le déploiement chez lui d'une puissance intellectuelle considérable. Il a été, de fait, l'immense philosophe-écrivain qui a compris en finesse et en profondeur le message de son prédécesseur, qui l'a propagé, défendu et amplifié, pour réorienter les hommes vers une toute autre Lumière que la lumière propre aux hommes, jugeant cette dernière trop faible, trop vacillante pour les guider. La grande erreur, selon lui, c'est de penser à la suite de Protagoras que « l'homme est mesure de toutes choses ». Pour le Platon ésotérique menant ses recherches dialectiques avec ses disciples, la Mesure c'est l'Un-Bien transcendant opposé à la Dyade indéfinie du Grand et du Petit. Pour le même philosophe se mettant au service des hommes, se faisant législateur d'une nouvelle cité et rédigeant un discours censé s'adresser à la foule, la Mesure c'est le Dieu des Orphiques.