



HAL
open science

Saving Private Socrates “ Il faut sauver le soldat Socrate ”

Jean-Luc Périllié

► **To cite this version:**

Jean-Luc Périllié. Saving Private Socrates “ Il faut sauver le soldat Socrate ” : Entretien sur le discours d’Alcibiade du Banquet de Platon. . 2016. hal-01299657v2

HAL Id: hal-01299657

<https://hal.science/hal-01299657v2>

Submitted on 18 Apr 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.

Saving Private Socrates
« Il faut sauver le soldat Socrate »

**Entretien sur le discours d'Alcibiade
du *Banquet* de Platon**

avec Jean-Luc Périllié

Le discours d'Alcibiade du *Banquet* de Platon est souvent délaissé quand il n'est pas dénaturé ou récupéré. Ainsi Lacan, Nietzsche et même Vlastos (dans une moindre mesure) en sont venus, chaque fois, à occulter un ou plusieurs aspects déterminants du portrait de Socrate, dressé par Alcibiade. Mais ces détournements répétés ne sont que les symptômes récurrents de l'inacceptation de ce qu'était véritablement Socrate dans toute sa singularité, dans son idiosyncrasie. Déjà, dans l'antiquité, Xénophon n'a pu s'empêcher de masquer un aspect essentiel de la personnalité du philosophe du V^e siècle : l'ignorance proverbiale que ce dernier clamait pourtant sur tous les tons.

S'il fallait résumer en trois mots l'entreprise apologétique saine, non falsifiée, de Platon, l'expression *Saving Private Socrates* (en paraphrasant le titre d'un film fameux de Steven Spielberg) pourrait convenir. C'est bien Socrate comme soldat et comme individu privé qui est représenté par l'Alcibiade du *Banquet*. C'est bien le discours du Socrate privé sur le bonheur et la justice que Platon a cherché à sauver (*boëthein*) dans les dialogues de la période médiane.

Entretien filmé et accessible sur la plateforme Youtube

Adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=24IQ2hGdmMk>

Pierre-Michel Martinez : Jean-Luc Périllié, vous avez consacré un long commentaire au discours d'Alcibiade du *Banquet* de Platon, dans votre thèse d'habilitation intitulée *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les dialogues de Platon*, parue en 2015 en Allemagne, aux éditions Academia Verlag. Toujours au sujet du discours d'Alcibiade, vous avez aussi publié un certain nombre d'articles parus récemment — articles, je le signale, accessibles en ligne sur votre site internet¹.

Voici ma question : si le *Banquet* de Platon est une œuvre bien connue et fréquemment étudiée de nos jours, le discours d'Alcibiade n'est pas le discours qui retient le plus l'attention des lecteurs. Passent loin devant lui, si on peut dire, le discours d'Aristophane avec le mythe de l'Androgyne et le discours de Diotime qui nous introduit à la métaphysique platonicienne. En quoi le discours d'Alcibiade serait, d'après vous, aussi important sinon plus ?

Jean-Luc Pérellié. Concernant les discours attribués à Aristophane et à Diotime, il est vrai que ce sont actuellement les discours du *Banquet* les plus appréciés et les plus commentés. Ces récits sont fascinants, d'une richesse inépuisable, et loin de moi l'idée de les déprécier. Je dirais aussi qu'on peut difficilement mettre en compétition ces discours, chacun ayant sa spécificité, chacun étant un chef d'œuvre dans son genre. Il n'est pas moins vrai que le discours d'Alcibiade est actuellement plutôt délaissé, alors même qu'il est très important.

D'abord, sur le plan formel, ce n'est pas pour rien que la succession des discours se termine par celui d'Alcibiade. Dans leur progression, les discours du *Banquet* semblent gagner en profondeur et le mouvement d'ensemble de l'œuvre, selon toute apparence, est un mouvement en *crescendo*². Je dirais aussi que *le clou* du *Banquet*, c'est effectivement le dernier discours³. Il est inattendu, bouleversant à plus d'un titre. Alcibiade provoque un véritable séisme au sein de la réunion souvent convenue et compassée des amis de Socrate.

I. Délaissement ou récupération psychanalytique

Concernant l'actuel délaissement du discours d'Alcibiade, il faut peut-être parler de *l'exception qui confirme la règle*. Ce discours a eu au XX^{ème} siècle son heure de gloire, notamment dans le cadre des *Séminaires* de Jacques Lacan, avec le thème des *agalmata*, des figurines intérieures de la statue de silène.

Lacan, lecteur du *Banquet*, a vu *dans* ces figurines cachées une représentation symbolique du désir : si Socrate, d'après Alcibiade, possède des *agalmata* c'est parce qu'il est en quelque sorte le *lieu* au sein duquel *le sens du désir* se révèle. Socrate serait alors semblable à un psychanalyste qui, au moment du transfert, refuse de jouer le scénario imaginaire de l'amour, en renvoyant le sujet à son propre désir.

Cette lecture freudienne n'est pas sans intérêt puisque, d'après le discours, il est dit que Socrate s'est refusé aux avances d'Alcibiade. Toutefois, à mon sens, l'interprétation de Lacan ne peut pas correspondre au sens précis du discours d'Alcibiade. Ceci pour une simple raison : Lacan a malheureusement laissé de côté un point essentiel du propos d'Alcibiade : les figurines, les *agalmata*, dans le texte, sont des *agalmata theôn* : des « figurines des dieux »⁴. Cela implique que les *agalmata* ne peuvent pas représenter le désir, ni même *le sens profond du désir*.

Il faut aussi remarquer que, dans le texte, l'incarnation d'éros, c'est d'abord Socrate⁵ non pas tel qu'il se cache, mais tel qu'il se présente habituellement, *avec ses allures de satyre ou de silène*, poursuivant les

jeunes gens de ses assiduités. Il est dit dans le texte que Socrate est « érotiquement orienté du côté des beaux garçons (*erôtikôs diakeitai tôn kalôn*) »⁶. L'homme désirant, dans le *Banquet*, c'est donc principalement Socrate — celui-là même dont on sait, par ailleurs, qu'il a été condamné à mort pour avoir corrompu des jeunes gens⁷.

Par opposition, les *figurines cachées* dans le *Banquet* représentent le contraire absolu du désir, à savoir la perfection du divin. Cela veut dire que Socrate, alors même qu'il était sous la dépendance d'éros, parvenait à transcender le désir, en passant de l'amour des corps à l'amour des âmes. Or cela, pour Platon, n'était possible que par *l'intervention du divin*⁸ : d'où, à mon sens, le symbolisme *des figurines des dieux*. Le problème de l'exégèse de Lacan est qu'elle se veut purement anthropologique. Elle revient à faire ce qu'on appelle du psychologisme, alors que le texte de Platon est profondément théologique.

En tout cas, le désir, dans le *Banquet*, n'est absolument pas une fin en soi : Platon emploie, concernant éros, le terme de *metaxu*, qui veut dire : « intermédiaire ». *Le désir n'est donc qu'une médiation pour aller vers le divin ou vers l'intelligible*⁹.

Bien entendu, chacun est libre de retirer d'un texte ancien ce qui lui paraît intéressant. Mais, du point de vue de l'histoire de la philosophie, on ne peut que le constater, l'interprétation de Lacan relève d'un contresens manifeste. Ceci, tout simplement, pour avoir effacé le mot *theôn* (des dieux) de l'expression *agalмата theôn*. En bref, je dirais que l'interprétation de Lacan offre l'avantage d'avoir attiré l'attention sur le discours d'Alcibiade, mais, en définitive, elle ne nous aide pas à comprendre un dialogue aussi important que le *Banquet* de Platon.

II. Un témoignage de premier ordre

P.-M. M. : Pour quelles raisons le discours d'Alcibiade est-il aussi important que vous le dites ?

J.-L. P. : La première chose à mettre en évidence est que ce discours doit être compris comme un portrait fidèle, extrêmement représentatif de Socrate. C'est certainement le portrait le plus parlant et le plus exhaustif, qui nous a jamais été livré concernant ce philosophe majeur qui s'appelait Socrate et qui a été condamné à mort par un tribunal populaire en 399 av. J.-C. Vous voulez savoir *qui était* Socrate, à quoi il ressemblait, quelle était son allure, sa manière de marcher, comment il se comportait dans ses amitiés particulières avec les jeunes gens de la noblesse athénienne, comment il s'est battu lors des campagnes militaires.

Vous voulez savoir quel était l'impact de ses discours sur ceux qui l'écoutaient et comment il accompagnait ceux qui se plaçaient sous sa tutelle. Vous voulez aussi savoir, et c'est légitime, à quel point il était bizarre et hors norme, à quel point il était à la fois bestial, surprenant et génial. Vous voulez savoir tout cela ? Eh bien, c'est très simple : les réponses sont fournies par Platon et elles s'imposent d'elles-mêmes : il suffit de lire attentivement le discours d'Alcibiade. Tout est dit, tout ce qui concerne la vie de Socrate (hormis sa mort, puisqu'il n'était pas censé être mort au moment du banquet), tout ce qui relève de ce qu'on appelle son idiosyncrasie, tout cela est rassemblé, explicité, résumé en plusieurs pages, dans un discours qui va droit au but.

Voilà donc mon point de vue : il est très simple mais il n'efface aucune donnée : de toute évidence, le « vrai Socrate »¹⁰ est décrit avec une précision remarquable par un des plus grands maîtres, un des plus grands écrivains de tous les temps, qui n'est autre que Platon.

P.-M. M. : Comment se fait-il que vous soyez le seul interprète à affirmer l'authenticité historique de ce portrait ? Quelles preuves pouvez-vous apporter concernant la vérité de cette description de Socrate ?

J.-L. P. : D'abord, être le seul à affirmer un point de vue ne veut pas dire être dans l'erreur. On peut avoir raison seul contre tous, dès lors que la *doxa* égare le jugement collectif.

Mais, rassurez-vous, en réalité, je ne suis pas le seul à avoir développé cette ligne interprétative. Je pense à un important historien italien, Livio Rossetti qui, dans les années 2000, a ouvert des portes à ce sujet¹¹. Il a été le seul, parmi les interprètes actuels, à oser dire que le discours d'Alcibiade possède une dimension fondamentale de *témoignage*.

Ce discours, effectivement, a toutes les caractéristiques d'un témoignage criant de vérité. *Ce qui veut dire qu'il doit être compris non pas comme un discours d'affabulation, dans lequel s'exprimerait uniquement la créativité artistique de Platon — ce que Nietzsche croyait avec une certaine dose de romantisme¹² — mais comme un discours de vérité.* Bref, l'apport de Rossetti est d'avoir bousculé un paradigme interprétatif issu du romantisme — paradigme qui avait été inauguré par Nietzsche, et qui s'est imposé chez les lecteurs actuels du *Banquet*.

Par la suite, je me suis aperçu qu'il existait, chez d'autres interprètes, des approches parallèles à celles de Livio Rossetti. Je pense en particulier aux innovations apportées par un grand spécialiste de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle : il s'agit de l'Américain Gregory Vlastos. Celui-ci ne s'était pas vraiment attardé sur la dimension de témoignage chez

Alcibiade, mais il y avait repéré une très nette description du Socrate des *premiers dialogues*.

Je précise que, pour Vlastos, il y a deux Socrate dans les dialogues de Platon¹³ : celui des premiers dialogues, qui est un philosophe praticien de la réfutation, conscient de son ignorance, et un second Socrate, métaphysicien et théoricien de l'État : le second Socrate apparaît précisément dans les dialogues de la période médiane, comme la *République*, le *Phèdre* et le *Phédon*. Pour Vlastos, le Socrate 1, *le Socrate des premiers dialogues est très proche du Socrate historique*, alors que le Socrate 2 est résolument platonicien.

Le paradoxe est alors le suivant : le *Banquet* est lui aussi généralement classé parmi les dialogues de la période médiane, puisque le discours de Diotime fait apparaître la théorie platonicienne des Idées. Or le discours d'Alcibiade, très curieusement, nous ramène au Socrate de la première période¹⁴ !

III. Le paradoxe du *Banquet* : le retour à l'ancien Socrate

Ce paradoxe peut encore être formulé de cette manière : au moment où Platon rédige le *Banquet* (vers 375), il a évolué, il n'est plus le porte-parole du Socrate qu'il a connu. Comment se fait-il alors qu'il nous propose, dans ce dialogue, un portrait qui nous ramène à l'ancien Socrate ?

La réponse paraît assez évidente : lorsque Platon a atteint sa maturité philosophique, *il n'a jamais pour autant renié son ancien maître*. Il a continué à célébrer sa mémoire, à le défendre, et à *effectuer des retours récurrents sur ce personnage*. Ceci d'ailleurs jusqu'au *Théétète*, qui reste un dialogue essentiellement socratique, au cours duquel, comme l'a montré Michel Narcy¹⁵, Platon, vers 370, ferme la boucle du cycle apologétique en revenant à l'*Euthyphron*, en revenant au point de départ, au moment même de l'instruction du procès de Socrate.

Pour la question des preuves historiques, disons que je m'appuie essentiellement sur le travail de Vlastos, qui reprend la lecture génétique ou évolutive des dialogues de Platon, admise d'ailleurs, par la plupart des interprètes. Et Vlastos a vu alors, dans ce schéma évolutif, des confirmations substantielles provenant du témoignage d'Aristote.

Lorsqu'Aristote dans la *Métaphysique* parle de Socrate¹⁶, il le distingue de Platon en signalant que Socrate *n'était pas un théoricien* ayant développé la doctrine des Idées séparées du monde sensible. C'est là un

point de vue extrêmement précieux, qui nous permet de fonder sur la base d'un témoignage d'un proche disciple de Platon, la succession génétique des dialogues.

Par ailleurs, le Socrate *erôtikos*, ce *Socrate désirant*, tel qu'il est décrit par Alcibiade, correspond assez bien à *la fois* au Socrate des premiers dialogues de Platon et au Socrate des dialogues de Xénophon et d'Eschine de Sphettos¹⁷. Se dégage par conséquent tout un faisceau d'indices prenant valeur de preuve, toute une convergence des témoignages qui nous permet, au bout du compte, de remonter au Socrate historique.

P.-M. M. : Si, comme vous le dites, le portrait donné par Alcibiade a une valeur historique, l'intérêt de ce discours paraît faible relativement à celui de Diotime qui, quant à lui, nous initie à la métaphysique platonicienne. En fin de compte, avec Alcibiade, est-ce qu'on ne retombe pas plutôt dans la trivialité, dans l'anecdotique, alors qu'avec Diotime on commençait à s'élever vers les Idées, vers le Beau en soi ?

J.-L. P. : Bien évidemment, si on se place sur le plan des spéculations métaphysiques, le discours de Diotime est beaucoup plus important. Mais, justement, en faisant en sorte que les discours du *Banquet* montent en *crescendo*, et en terminant la succession des discours avec celui d'Alcibiade, Platon a montré très clairement que le centre de ses préoccupations, dans son œuvre intitulée le *Banquet*, était moins la doctrine des Idées en tant que telle, que l'élucidation du cas énigmatique de Socrate.

Et, à ce sujet, toujours conformément au témoignage d'Aristote, il nous faut établir une très nette distinction entre le platonisme oral qui est effectivement de type métaphysique et spéculatif et l'œuvre écrite de Platon qui, quant à elle, s'est longtemps attardée, pendant 30 ans après la mort de Socrate, à régler la question de la vérité concernant ce cas extrêmement problématique qu'était Socrate.

Je dois dire que je me réfère ici aux thèses dites de Tübingen, concernant l'existence d'un enseignement oral de Platon, distinct de celui des dialogues rédigés par ce même philosophe. D'après les indications d'Aristote, on ne doit pas confondre la philosophie de Platon qui est profondément dialectique, et donc initialement orale, et celle de ses dialogues rédigés. Je renvoie, à ce sujet, à l'ouvrage récapitulatif de Marie-Dominique Richard, intitulé : *L'enseignement oral de Platon*¹⁸.

IV. *Saving Private Socrates*

P.-M. M. : Il y a une chose que je ne comprends pas tout à fait dans vos explications : vous dites en gros que Platon a poursuivi pendant longtemps le projet de faire toute la lumière sur Socrate, ceci jusqu'au *Théétète*, qui est un dialogue de maturité. Mais, auparavant, il a rédigé des dialogues comme le *Phèdre*, la *République* et le *Phédon*, où apparaît le Socrate 2 selon Vlastos, à savoir, comme vous le dites, un Socrate métaphysicien et théoricien de l'État. Pourquoi Platon s'est-il donc attardé dans le *Banquet* et le *Théétète* à décrire le premier Socrate, alors qu'il avait à sa disposition un nouveau Socrate, beaucoup plus en accord avec ses propres doctrines ?

J.-L. P. : Vous mettez le doigt à nouveau sur le paradoxe que je viens de signaler. Mon explication est que Platon a été contraint de revenir plusieurs fois sur le cas Socrate, en raison d'une sévère polémique, résultant du fait que les Athéniens ont été longtemps très divisés à son sujet¹⁹. Il en découle, comme je l'ai dit, que jusqu'au *Théétète* qui est une sorte de *grand tour d'honneur en faveur de Socrate*, l'objectif prioritaire de Platon dans ses dialogues a été apologétique²⁰. Ceci, d'ailleurs, jusqu'à ce que le Socrate des dialogues cède sa place de dialecticien à l'Étranger d'Élée du *Sophiste* et du *Politique*.

Mais, parallèlement à cet objectif d'apologie concernant le cas judiciaire de Socrate, Platon a aussi entrepris de *sauver le discours socratique*. Je dirais même que Platon a poursuivi le double objectif *de représenter le soldat Socrate et, un peu comme dans film*²¹ de Steven Spielberg, *de le sauver...*

En effet, le discours d'Alcibiade, indéniablement, c'est la présentation du Socrate héroïque : « Ce que sut endurer ce héros énergique »²², pour citer un vers de l'*Odyssée* appliqué à Socrate par Alcibiade. C'est donc bien le *Socrate militaire* durant la guerre du Péloponnèse qui est, entre autres, représenté. On sait d'ailleurs, qu'à la bataille de Délion, en 424, le cavalier Alcibiade a sauvé l'hoplite Socrate, après avoir été lui-même sauvé par Socrate lors de la bataille de Potidée²³.

V. Le Socrate diotimien : une vaste entreprise de sauvetage du premier discours socratique

Bien évidemment, ce n'est pas le soldat Socrate que Platon, dans ses dialogues de la période médiane, a cherché à sauver, mais *un certain type de discours socratique* à caractère eudémoniste : le discours de Socrate sur le bonheur du juste — discours qu'il attribue à l'instance appelée *Philosophia* dans le *Gorgias*²⁴.

Car, dès l'*Apologie*, Socrate proclame d'une manière constante que *le juste est heureux et l'injuste malheureux*. D'où la nécessité de définir le juste et l'injuste, ainsi que les vertus en général, car, d'après lui, « nul n'est méchant volontairement ». Dès lors qu'on sait réellement ce que sont le juste et le bien, on ne peut que les accomplir et, par voie de conséquence, on sera heureux.

Ce type de discours est *eudémoniste*. Cela veut dire que Socrate propose un objectif de bonheur au moyen de la pratique des vertus. Or, c'est là un point de vue qui ne pouvait qu'être durement attaqué par les représentants de l'hédonisme (à savoir ceux qui ne recherchent que le plaisir, sans aucun souci particulier de justice). Ce que l'on voit dans le *Gorgias* et la *République*.

Que fait alors Platon pour répondre d'une manière approfondie aux critiques hédonistes et sophistiques ? Tout simplement, il a été amené à introduire *par moments*, dans certaines de ses œuvres, *des éléments de sa doctrine des Idées et de sa théorie des principes, provenant de son enseignement oral*, sans toutefois les divulguer totalement²⁵.

C'est de cette manière que je comprends l'intervention de Diotime, ainsi que l'apparition d'un Socrate transformé, d'un Socrate diotimien et platonicien, appelé Socrate 2, par Vlastos. En bref, le discours de Diotime c'est le début de la mise en place du sauvetage qui, de fait, va s'accomplir dans la *République*, avec un second Socrate diotimien²⁶.

Quant au discours d'Alcibiade, c'est la présentation du premier Socrate religieux, soldat et *erôtikos*. On a donc bien deux objectifs conjoints et parallèles : *sauver Socrate*, en particulier son discours, ceci en ayant montré *qui était réellement Socrate et quel était son premier message*²⁷.

P.-M. M. : Ce qui paraît curieux chez Vlastos c'est que, selon lui, les Socrate 1 et 2 sont totalement différents l'un de l'autre...

J.-L. P. : C'est en effet ce qui me paraît être le point faible de la lecture proposée par Vlastos, en dépit de l'énorme avancée, pour une bonne compréhension des dialogues, que constitue, grâce à lui, la distinction

des Socrate 1 et 2. Le problème de Vlastos, est qu'il a trop séparé les deux Socrate : je pense qu'il est allé trop loin. On se demande alors pourquoi les Socrate 1 et 2 portent en réalité le même nom. En fin de compte, mon approche consiste à expliquer pourquoi le Socrate 2 s'appelle toujours Socrate. *Ceci précisément parce que le Socrate 2 vient sauver le Socrate 1*. Ce qui veut dire que ce deuxième Socrate *n'est pas en soi totalement différent*, puisqu'il en est le prolongement à la fois métaphysique et politique.

À ce sujet, je m'appuie sur le travail d'un interprète de l'École de Tübingen, Thomas Alexander Szlezák²⁸, qui a bien vu qu'une procédure méthodologique est plusieurs fois mise en place dans les dialogues de la période médiane — procédure qui se voit explicitée à la fin du *Phèdre*, qui est précisément la méthode du « sauvetage du discours » (*boèthein tòi logôi*).

La procédure de sauvetage la plus manifeste dans les dialogues se trouve dans la *République*, qui montre très clairement la succession des Socrate 1 et 2. Le Socrate du livre I c'est tout simplement le Socrate 1 ! Sur ce point, Vlastos a totalement raison. Puis, dans le livre II de la *République*, à la suite des objections radicales soulevées par Glaucon et Adimante, qui sont les frères de Platon, celui-ci, pour répondre aux objections, met en place, comme je l'ai dit, un second Socrate qui se porte au secours *du premier discours socratique sur la justice* : en employant l'expression : *boèthein tèi dikaiosunèi* (sauver la justice)²⁹.

Un cas de figure similaire est proposé dans le *Phédon* : on a affaire d'abord au Socrate historique³⁰, attendant sa mise à mort dans sa prison : ce Socrate apparaît alors comme profondément religieux. La procédure du *boèthein tòi logôi*, qui est explicitée en 88e, se met alors en place, permettant au Socrate religieux de justifier en profondeur, sur un plan philosophique, sa croyance en l'immortalité de l'âme. Et ceci, comme dans la *République*, pour faire face à deux contradicteurs qui se font les avocats du diable, qui ne sont pas dans le *Phédon* les deux frères de Platon, mais les Pythagoriciens Cébès et Simmias.

On a donc un schéma assez simple dans ces deux dialogues : d'abord la représentation du Socrate primitif ; ensuite, l'intervention de deux contradicteurs qui ne sont pas des adversaires, mais seulement des collaborateurs bienveillants, soucieux de vérité. Enfin, pour répondre en profondeur aux objections, Platon met en scène un Socrate théoricien et diotimien qui apporte des réponses suffisantes et qui sauve le discours du premier Socrate.

VI. Platon n'a pas trahi Socrate ni même créé une légende

P.-M. M. : Que répondez-vous alors aux historiens actuels qui affirment que Platon a créé sa propre légende concernant Socrate, tout comme Xénophon, de son côté, a créé une autre légende de Socrate ?

J.-L. P. : C'est là un point de vue qui, à mon sens, relève encore du romantisme et qui n'est pas conforme à l'esprit des Anciens. Nombreux sont ceux qui admettent que Platon et Xénophon, chacun de leur côté, sont des artistes philosophes ayant cherché à créer chacun leur propre légende concernant Socrate.

Il est vrai que les interprètes qui refusent, *malgré l'évidence*, de faire la distinction entre les Socrate 1 et 2 chez Platon, auront du mal à dégager un point commun significatif entre ces deux présentations de Socrate, émanant de Platon et de Xénophon. Et cela explique pourquoi la recherche à ce sujet a longtemps piétiné et tourné en rond. Par contre, une fois qu'on a délimité le Socrate 1 de Platon, alors la synthèse avec celui de Xénophon devient possible, ceci bien que le témoignage de Xénophon, réduit à lui seul, fasse problème sur un certain point.

Il y a, en effet, comme un hiatus, quelque chose d'assez décevant chez Xénophon. Celui-ci, pour des raisons non pas artistiques mais purement idéologiques, *s'est permis de gommer quelque chose d'essentiel chez Socrate*.

De même que Lacan a occulté le mot *theôn* de l'expression *agalmata théon*, parce que cela ne correspondait à rien dans le cadre de son idéologie, de même, dans l'antiquité, Xénophon s'est permis d'effacer la fameuse *ignorance, l'inscience proverbiale* de Socrate, parce que cela ne convenait pas à sa vision préconçue du maître en sagesse³¹ ! Pour le reste, si on fait abstraction de cette lacune, le portrait restitué par Xénophon s'accorde assez bien avec le Socrate 1 de Platon.

Par conséquent, compte tenu des similitudes résiduelles, il est désormais possible de faire le deuil de l'idée d'une légende construite volontairement par ces deux rédacteurs de discours socratiques. On peut même ajouter que l'entreprise apologétique, chez ces deux auteurs, n'a jamais consisté à créer de toutes pièces, un personnage légendaire. Pourquoi ? Parce que chacun pensait dire la vérité.

S'il y a une falsification, une lacune, notamment chez Xénophon, cela ne relève même pas d'une intension d'idéalisation ou de mystification. Simplement, Xénophon, parce qu'il était lui-même un penseur très

Le discours d'Alcibiade

conventionnel, très conformiste, n'est pas parvenu à assumer, à accepter jusqu'au bout ce qui faisait toute la richesse de la personnalité de Socrate.

À l'inverse, Platon, avec le discours d'Alcibiade, a montré qu'il était pleinement à la hauteur de *l'événement Socrate*. Il n'a rien occulté de ce philosophe. Et c'est là ce qui fait toute la supériorité de son portrait...

VII. Le Socrate religieux

P.-M. M. : Pouvez-vous expliquer en quelques mots en quoi le Socrate dépeint par Alcibiade dans le *Banquet* est un philosophe religieux ?

J.-L. P. : Il est difficile d'explicitier en quelques mots la religion très particulière de Socrate. Mais ce qui ressort à la fois du *Banquet* de Platon et du *Banquet* de Xénophon, c'est que, dans un cas comme dans l'autre, Socrate apparaît comme le chef d'un thiasse³², le chef d'un cercle dionysiaque à caractère initiatique³³. Nous avons affaire, effectivement, à un Socrate religieux, marqué, comme dans le *Phédon*, par l'orphisme et le dionysisme³⁴. Cela est décrit par Platon et Xénophon et aussi par l'autre Socratique dont il nous reste des textes, nommé Eschine de Sphettos.

Il faut savoir que Socrate suscitait auprès de ses auditeurs des comportements paroxystiques d'enthousiasme, qui provoquaient souvent, chez eux, des phénomènes de conversion immédiate³⁵. Ceci au moins pour deux raisons : d'abord parce que Socrate était doté d'un charisme extraordinaire, mais aussi parce qu'il se référait à une tradition marginale de type orphique, émanant certainement du devin Euthyphron³⁶ — tradition initiatique qui propageait des comportements d'enthousiasme, comme on le voit avec le *Banquet*³⁷ et avec le *Cratyle*³⁸.

En fin de compte, ce que nous apprend le personnage du *Banquet* nommé Alcibiade — et cela est confirmé par Xénophon —, c'est que Socrate, à son époque, est apparu comme le chef charismatique d'un nouveau foyer spirituel. On peut dès lors constater, encore une fois, que Nietzsche dans *la Naissance de la Tragédie*³⁹ s'est lourdement trompé sur le compte de Socrate. Contrairement à ce qu'il a pu dire, Socrate était un philosophe profondément dionysiaque. Il était assimilé par ses proches, à un Silène⁴⁰, c'est-à-dire, à un compagnon de Dionysos. De plus, Socrate portait en lui des *agalмата theôn*... Autrement dit, là encore, Nietzsche a effacé du portrait d'Alcibiade à la fois les *agalмата theôn* et la figure de silène qui pourtant, selon les deux disciples, Platon et Xénophon, collait totalement à la peau de Socrate.

Le discours d'Alcibiade

Ce que nous décrit Alcibiade revient à dire ceci : en raison de cette ironie du philosophe (*eirôneia* qui veut dire en grec sous-estimation de soi)⁴¹, en raison précisément de ses très modestes prétentions intellectuelles, il arrivait à Socrate, en retour ou par voie de compensation, de manifester quelque chose de supérieur. Se révélait en lui quelque chose qui pouvait être pris pour le divin, et cela parlait à travers lui. Socrate apparaissait alors comme étant possédé. Et il se disait lui-même possédé.

En d'autres termes, ce philosophe était, à certains moments, inspiré et, quand il était ainsi hors de lui-même, il énonçait des vérités sidérantes — vérités dont il pouvait ensuite vérifier le bienfondé en engageant avec ses proches une discussion dialectique.

Car il était à la fois un prêtre réactivant le culte de Dionysos et d'Apollon, qui sont en fait les deux faces d'une seule et même divinité, et un philosophe susceptible de *rendre compte par le dialogue*, de ce qu'il pouvait dire lorsqu'il était plongé dans des états seconds. De cette manière, il se distinguait des religieux et des poètes, qui, eux, ne parvenaient jamais à *rendre compte* de ce qu'ils disaient.

Voilà, donc, comment je peux brièvement résumer le caractère double de Socrate, à la fois philosophe et religieux (maître dans l'art du raisonnement et, de temps à autre, investi par le divin, révélant ainsi des *agalmata*). Mais, à l'évidence, le sujet est complexe et mériterait de plus grands développements.

(Voir tableau récapitulatif et notes pages suivantes)

Le discours d'Alcibiade

Les dialogues socratiques de Platon : leurs deux fonctions parallèles

(Premiers dialogues – dialogues de la période médiane)

Fonction apologétique (<i>apologia</i>)	Fonction de « sauvetage du discours » (<i>boèthein tòi logôi</i>)
<p>Qui était Socrate ? Il s'agit pour Platon d'écarter les accusations <i>ad hominem</i> concernant le personnage historique (= Socrate 1) (Procès de 399, <i>Accusation</i> de Polycrate 392 ?)</p> <p>Réponses en deux temps :</p> <p>- Socrate 1 public : réfuteur et ignorant (ce qui le distingue des sophistes, devins, etc.) Présentation du Socrate connu de tous (= le Socrate 1 exotérique)</p> <p>Mise en place du cycle apologétique : <i>Euthyphron</i>, <i>Apologie de Socrate</i>, 2 <i>Hippias</i>, <i>Charmide</i>, <i>Lachès</i>, <i>Protagoras</i>, <i>Gorgias</i>, <i>Ion</i>, <i>Ménon</i>, <i>République</i> I</p> <p>- Socrate 1 privé : réfuteur et ignorant (mais aussi enthousiaste et maïeuticien) Le Socrate connu seulement des proches comme Alcibiade (<i>Banquet</i>, 216c-d) ou le Socrate secret du <i>Théétète</i> (149a) (= le Socrate 1 ésotérique)</p> <ul style="list-style-type: none"> - Discours d'Alcibiade du <i>Banquet</i> : présentation complète du Socrate 1 comme silène avec <i>agalmata theôn</i> = Socrate pratiquant l'ironie (<i>eirôneia</i>) et investi momentanément par la <i>theia moira</i> (enthousiasme) - Début du <i>Phédon</i> (Socrate 1 investi par la <i>theia moira</i>, en <i>Phédon</i>, 58e) - Première partie du <i>Cratyle</i> (Socrate 1 gagné par l'enthousiasme d'Euthyphron) - Début du <i>Phèdre</i> : la <i>theia moira</i> appartient par nature au Socrate 1 (<i>Phèdre</i>, 230a) - <i>Théétète</i> (discours sur l'art du Socrate 1 : la maïeutique ; mise en application avec Théétète ; discours sur le philosophe qui s'assimile à Dieu, le Socrate 1 étant un exemple privilégié) <p>Fin du cycle apologétique : Socrate passe le relais à l'Étranger d'Élée (dans le <i>Sophiste</i> et le <i>Politique</i>)</p>	<p>Quel était le message de Socrate ?</p> <p>Réponse : discours eudémoniste que « prononce la <i>Philosophia</i> » (rapporté par le Socrate 1)</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Apologie de Socrate</i> (30a-b), <i>Gorgias</i> (470e sq., 482a), <i>République</i> I (353a-354c) - Discours exhortatif de l'<i>Euthydème</i> (279e-282e), en vue de la <i>philosophia</i> - <i>Logos</i> du <i>Phédon</i> (66b-67b) (discours des <i>philosophoi</i>) = discours d'inspiration orphico-pythagoricienne - Digression du <i>Théétète</i> (<i>logos</i> sur le bonheur du <i>philosophos</i>) <p>Mises à l'épreuve du message : apories, réfutations hédonistes et sophistiques</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Gorgias</i>, 482c-486d (grand discours réfutatif de Calliclès) - <i>Euthydème</i>, 291b-293a (mise en échec de la <i>philosophia</i> comme usage des biens) - <i>République</i>, I, 343b-344c (discours de Thrasymaque) - <i>République</i>, II (objections de Glaucon et Adimante) - <i>Phédon</i> (objections de Cébès et Simmias) <p>Sauvetage en deux temps :</p> <p>1. Présentation d'une doctrine métaphysique (théorie des Idées et des principes) comme condition d'un approfondissement théorique de l'eudémonisme socratique</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Banquet</i> : le discours de Diotime - <i>Phèdre</i> : le second discours palinodique de Socrate (révélé par <i>theia moira</i>) <p>2. Réalisation du sauvetage et apparition, pour cela, du Socrate 2 diotimien</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>République</i> II-X : sauvetage du discours eudémoniste relatif à la justice Objectif accompli en <i>Rép.</i> IX, 587b sq. - <i>Phédon</i> : sauvetage du discours eudémoniste relatif à l'immortalité de l'âme Objectif du <i>boèthein tòi logôi</i> accompli en <i>Phédon</i>, 88e sq.

Notes

¹ Pierre-Michel Martinez est étudiant (Master II) au département de philosophie, Université d'Aix-Marseille. Adresse du site de Jean-Luc Périllie : www.jlperillie.com

² Luc Brisson, in Platon, *Banquet*, GF, 1998, p. 52-54, reprenant l'analyse de R. G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1909 (LX-LXIII), montre que le discours d'Alcibiade prolonge et synthétise tous les discours précédents. Voir notre tableau in « *Eidos* du Beau et *eidos* de Socrate. Comment l'*Euthydème* permet de mieux comprendre la succession des deux discours terminaux du *Banquet* », *Séminaire IVI : Idée, Vérité, Image*, Mars 2015, Nice, France. <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-01171178v1>, p. 30.

³ D'après Th. Gomperz (*Penseurs de la Grèce*, tr. fr. II, p. 410), ce discours, « fortuit en apparence » serait « la racine dont tout l'ouvrage est sorti ». Cité par Léon Robin, in Platon, *Banquet*, Belles Lettres, Notice p. XI. Il s'agit de répondre à l'*Accusation* de Polycrate, rédigée au moins 6 ou 7 ans après la mort de Socrate.

⁴ Voir Jacques Lacan, « Le transfert dans sa disparité subjective » (*Séminaires*, VIII, 1960-1961, Le Seuil, 1991 p. 169 sq.). L'expression grecque avec génitif *theôn* (*Banquet*, 215b) signifie non pas qu'il s'agit d'une offrande (on aurait alors le datif *theois*) mais de statuettes représentant des divinités, les *agalama* du *Banquet* étant des statues dans la statue, à l'instar des « poupées russes », comme le dit Brisson (in Platon, *Banquet*, *op. cit.* n. 525, p. 217). Sur l'*agalma* + génitif, comme représentation d'un dieu, voir, par exemple, chez Hérodote (*HN*. IV, 15, 18), la statue d'Apollon (*agalma tou Apollônos*) ; dans le *Critias* (110b) de Platon, la statue de la déesse (*tês theou agalma*) avec une présentation de son aspect (*schêma*). Voir encore le *Phèdre* (251a) (*hôs agalmati kai theôi*) : l'*agalma* est encore associé à un dieu. Voir *infra*, n. 8. Voir aussi le *Charmide*, 254c : le beau jeune homme est comparé à un *agalma* : une statue d'un dieu qu'on contemple. Dans le *Banquet*, en fin de compte, rien ne permet de penser que les *agalmata* sont des offrandes quelconques (bijoux, objets précieux). Il s'agit bien plutôt d'icônes (le terme *eikonôn* étant présent en 215a). Le contexte, notamment la comparaison avec le satyre Marsyas (*Banquet*, 215c), montre en effet qu'il s'agit de révéler des *theia*, des choses divines (*dia to theia einai*). Notion qui est très certainement à mettre en rapport avec le thème socratique de la *theia moira* (part divine). Cf. Platon, *Apol.* 33c, Eschine de Sphettos, fr. 11, Dittmar. À l'inverse, et d'une manière fort discutable, les Lacaniens, insistent sur le caractère d'offrande (les *agalmata* du *Banquet* sont pour eux des « pièges à dieux »)... Voir Anita Izcovich, « La fonction de l'agalma », in *Forum du champ lacanien*, Mensuel n° 25, Mai 2007, p. 3 : « Ce sont ces petits silènes qui servaient de boîtes à bijoux ou d'emballage pour offrir des cadeaux ». Cela permet d'évacuer à bon compte la dimension intrinsèquement théologique de l'*agalma theou*. Or, dans son code juridique (*Lois*, 955e), Platon ne veut absolument rien de précieux comme offrande destinée aux dieux. Ceci en raison de son rejet radical de l'anthropomorphisme. Telle devait être aussi, d'ailleurs, la position de Socrate (voir Platon, *Euthyphron*, 6a), poursuivi en justice pour impiété. Si les *agalmata*, dans le *Banquet*, sont merveilleux et divins (216e-217a, 222a), il ne peut donc s'agir de cadeaux adressés aux dieux, en vue de les faire fléchir. En bref, les Lacaniens appliquent malencontreusement au cercle socratique la religion votive populaire que ce mouvement philosophique avait dépassée et rejetée depuis fort longtemps. Qui plus est, Alcibiade était connu pour avoir été plutôt méprisant envers les cultes populaires, ayant même été dénoncé pour parodie du culte d'Éleusis. Cf. Thucydide, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, VI, 61, 1 ; Plutarque, *Vies parallèles*, Alcibiade, 19, 1-2.

⁵ Cf. Luc Brisson, *op. cit.* p. 52 : le discours d'Alcibiade « tend à assimiler Socrate à Éros et cela sur plusieurs plans ». Cf. *supra* n. 2.

⁶ Platon, *Banquet*, 216d.

⁷ Platon, *Apol.* 24b. Diogène Laërce, *Vit.* II, 40. Xénophon, *Mém.* I, 1, 1. La corruption correspond bien, dans le *Banquet*, à une pratique illicite ou réprouvée de la sexualité, relativement à laquelle Socrate était accusé. Pour preuve, Alcibiade, dans le *Banquet* (219c), comme il a été sexuellement rejeté de la part de Socrate, confère aux convives le titre de « juges », en vue d'intenter envers le philosophe un contre-procès pour non-corruption. Voir la

note de Léon Robin, in Platon, *Banquet*, *op. cit.*, p. 84-85, n. 2. Au moment de la rédaction des dialogues de la période médiane (*Banquet*, *République*, etc.) (380-370), les philosophes, Socrate en l'occurrence, subissaient toujours la très mauvaise réputation d'être très étranges quand ils n'étaient pas perçus comme totalement pervers (*pamponèroi*), si on en croit Adimante, dans Platon, *République*, VI (487d). Socrate était alors particulièrement visé parce qu'il parvenait au tour de force de faire en sorte que ses jeunes aimés (*erômenoî*) devenaient des amants (*erastai*) (des amoureux transis), notamment avec l'exemple d'Alcibiade et bien d'autres (*Banquet*, 222b) : le phénomène du « contre-amour » (*anterôs*). Voir note suivante.

⁸ C'est paradoxalement l'enthousiasme amoureux qui explique la grande retenue, la modération (*sôphrosunè*) inattendue de Socrate, dont parle Alcibiade (*Banquet*, 216d-e, 219c). En effet, dans le *Phèdre* (250e-251a), Platon, par l'intermédiaire d'un Socrate inspiré, en proie lui-même au sentiment amoureux, a proposé une description et une explication relativement complète du désir épuré — explication à la fois scientifique (avec la théorie de la vision d'Empédocle) et métaphysique. Après avoir décrit assez crûment le comportement *tetrapodos* (« à quatre pattes ») de celui qui ne se livre qu'à l'amour charnel, Socrate montre qu'à l'opposé, le pur amour s'identifie à une authentique expérience du divin, comme *mania*, délire enthousiaste et possession d'Aphrodite ou d'Éros. Cette *folie en dieu* (*enthousiasmos*) conduit l'amoureux, en présence du beau garçon, à faire preuve à la fois de retenue et d'extravagance, notamment avec une attitude de vénération semblable à celle du dévot face à une statue et à un dieu (*hôs agalmati kai theôi*). Voir *supra*, n. 4. Le Socrate inspiré nous apprend alors que *cette expérience de l'épiphanie du divin dans l'amour* s'explique, en définitive, par le rayonnement de la Beauté en soi (*auto to kallos*), ceci par la médiation même du beau garçon qui en ravive le souvenir. Par la suite (*Phèdre*, 255c-d), Platon, toujours par l'intermédiaire du Socrate inspiré, en vient à fournir une autre explication assez complète, elle aussi, du phénomène du contre-amour (*anterôs*). Ce second phénomène se serait effectivement produit, d'après le *Banquet*, entre Socrate et les beaux jeunes gens qui tombaient amoureux de lui, en dépit de sa laideur proverbiale. Voir note précédente.

⁹ Cf. Platon, *Banquet*, 202b-e.

¹⁰ Sur la question du « vrai Socrate », consulter notre ouvrage : *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les dialogues de Platon*, 2015, p. 84 sq.

¹¹ Livio Rossetti, "Logoi sokratikoi. Le contexte littéraire dans lequel Platon a écrit" in *La philosophie de Platon*, t. 2, dir. de Michel Fattal, Paris, 2005, p. 51-80.

¹² Nietzsche, *Par-delà le bien et mal*, V, § 190, glosant Homère, *Odyssée*, VI, 181 sur la Chimère : « Platon a pris Socrate tout entier comme un thème populaire ou un refrain trouvé dans le ruisseau pour le varier à l'infini, jusqu'à l'impossible, je veux dire en lui prêtant ses propres masques et sa versatilité propre ». Cette interprétation ingénieuse et séduisante, en réalité, n'échappe pas à un très fort soupçon d'anachronisme : on ne comprend pas vraiment les

motivations et les raisons philosophiques et historiques de cette supposée « variation à l'infini, jusqu'à l'impossible ». Bref, Nietzsche ramène l'écriture de Platon à un *capriccio*, voire à une logorrhée du romantique narcissique et « versatile », s'autocélébrant dans sa propre créativité. À l'inverse, comme on le voit au cours de cet entretien et avec le tableau récapitulatif (cf. *supra* p. 11), l'étude répétée des textes, des récurrences, de la structure des dialogues de la période médiane, montre que les objectifs de Platon à la base étaient autrement plus compréhensibles et légitimes : défendre l'homme Socrate contre les accusateurs qui ont sévi encore après sa mort et sauver son message eudémoniste en répondant aux sophistes : ces deux objectifs fondamentaux permettent en plus d'avoir une vision d'ensemble claire et cohérente de la grande entreprise platonicienne de publication, de mise en circulation de ses dialogues socratiques.

¹³ 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).

¹⁴ Gregory Vlastos, in *Socrate, Ironie et philosophie morale* (1991) (trad. fr. Dalimier, éd. Aubier, Paris, 1994, p. 53.

¹⁵ Michel Narcy in Platon, *Théétète*, 1994-1995, GF, Introduction, p. 69-70 et 82.

¹⁶ Aristote, *Métaphysique*, M, 1078b17-31. G. Vlastos, *Socrate, Ironie... op. cit.* p. 72 sq. et surtout p. 134 : « Je trouve donc chez Aristote une bonne confirmation de ma thèse selon laquelle le philosophe moraliste à la recherche des définitions des termes moraux (...) est un Socrate recréé par Platon, tandis que le métaphysicien qui invente la théorie des Formes 'existant séparément' est Platon lui-même, qui ne parle qu'en son nom. De même il confirme mon idée que la profession d'ignorance de Socrate_j était la position adoptée du Socrate historique ». Vlastos cite alors le passage 183b7-8 des *Réfutations Sophistiques*, Socrate posant des questions car avouant ne pas savoir (*hômologeï gar ouk eidenai*). Cf. notre analyse in *Mystères socratiques, op. cit.* p. 330, n. 1.

¹⁷ Voir les fragments d'Eschine cités par G. Vlastos in *Socrate, Ironie ... op. cit.*, 1994, p. 340. Notons que Vlastos a refusé d'une manière non convaincante la thèse d'A. E. Taylor repérant chez Eschine un Socrate délirant par amour, en vertu de la *theia moira*. Ce en quoi Vlastos s'est fermé à une bonne compréhension du sens des *agalmata theôn* du *Banquet*. Cf. *supra*. n. 4. Pour une analyse différente de celle de Vlastos, voir notre thèse : *Myst. socratiques... op. cit.* p. 62 sq., 72 sq., 151 sq., 176 sq., 278 sq.

¹⁸ Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, éd. Cerf, Paris 1986, 2005².

¹⁹ Cette polémique a été réactivée en raison de la publication de l'*Accusation de Socrate* rédigée par Polycrate, après 392. Le *Gorgias*, dialogue extrêmement conflictuel, porte la marque évidente de cette polémique. Ensuite, la polémique

paraît atténuée lors de la parution du *Ménon* et du *Banquet*, sans être totalement éteinte. Enfin, la polémique ayant été résorbée, vers 370, Platon peut alors livrer par écrit, avec le *Théétète*, le grand secret de Socrate : la *maieutikè technè*. Sur Polycrate, voir nos *Myst. socratiques*, *op. cit.*, p. 117, n. 20. Voir aussi, ici même, à la fin de l'entretien, p. 11, notre tableau récapitulatif.

²⁰ Apologie : discours qui écarte une inculpation (*apo* : écartement ; *logos* : discours). Il ne s'agit pas nécessairement d'idéaliser un personnage mais de montrer par un discours que les faits reprochés à tel prévenu ne sont pas conformes à la réalité ou bien ne sont pas de nature à être sanctionnés par une condamnation judiciaire (ou morale par extension).

²¹ *Saving Private Ryan*, 1998, film réalisé par Stephen Spielberg et écrit par Robert Rodat. *Private* signifie comme nom « soldat » et comme adjectif « privé ». En somme, on peut dire que la formule *Saving Private Socrates* définit globalement l'entreprise apologétique menée par Platon (en prenant notamment *private* comme adjectif), en raison du fait que les apologies récurrentes, rédigées par cet auteur, sont passées insensiblement du « Socrate public » (exotérique) (*Apologie de Socrate*, *Gorgias*, *Ménon*) au « Socrate privé » (ésotérique) (*Banquet*, *Phédon*, *Théétète*). Concernant ces deux aspects public et privé du Socrate 1 dans les dialogues de Platon, cf. *Myst. socratiques...*, *op. cit.* p. 151 sq. Voir, ici même, le tableau récapitulatif à la fin de l'entretien, p. 11.

²² Homère *Odyssée*, IV, 242 ; Platon, *Banquet*, 220c. Sur le Socrate soldat, cf. Platon, *Banquet*, 219c-221b.

²³ Plutarque, *Vies parallèles*, Alcibiade, VII. Alcibiade avait été sauvé par Socrate au cours de la bataille de Potidée, en 431.

²⁴ Voir notre article : « Sophistes et Philosophes : deux types de Paroles, deux types de possession », <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01250333v2>

²⁵ Dans *République* VI et VII, Platon, à ce qu'il semble, ne divulgue que partiellement sa doctrine de la Monade (comme principe anhypothétique du Bien) et de la Dyade indéfinie du Grand et du Petit (comme principe du Mal), qu'Aristote attribue nommément à Platon dans *Métaphysique*, A, 6. Car le Socrate 2 de la *République* affirme qu'il ne suivra pas « un chemin plus long » (*makrotera periodos*) (IV 435d, VI, 504b) : chemin du *megiston mathèma*. Toutefois, la procédure utilisée dans la *République* est estimée suffisante (*hikanôs*) pour répondre aux objections.

²⁶ Le Socrate du livre V de la *République* est « diotimien », puisqu'il parle « de voir et d'aimer le Beau en soi (*autou tou kalou ... idein te kai aspasasthai*, 476b) ».

²⁷ Voir *supra*, p. 11, le tableau récapitulatif à la fin de l'entretien.

²⁸ Voir Thomas A. Szlezák, *Le plaisir de lire Platon*, 1996, p. 88 sq.

²⁹ Platon, *Rép.* II, 368d9.

³⁰ Sur ce point, voir nos analyses qui diffèrent beaucoup de celles de Vlastos, in *Myst. socratiques, op. cit.* p. 173 sq.

³¹ Cf. L. A. Dorion, in *Mémorables*, I, Introduction : p. XCIII (2003) : « Xénophon considère qu'il n'y a rien à attendre de l'ignorance, fût-elle l'ignorance très particulière que Platon attribue à Socrate, de sorte qu'un maître qui proclame son ignorance, ne saurait faire progresser ses compagnons sur le chemin de la vertu ». Voir nos *Myst. socr. op. cit.* p. 152 sq.

³² Xénophon, *Banquet*, VIII, 1.

³³ Platon, *Banquet*, 215a-d. Pour une analyse détaillée de ce passage, cf. nos *Myst. socr. op. cit.* p. 43 sq.

³⁴ Voir par exemple la transposition du dionysisme que l'on voit dans le *Phédon*, 69c — transposition placée au sein de l'atmosphère profondément orphique du début du *Phédon*. Cf. *Myst. socr.* p. 173 sq.

³⁵ Platon, *Banquet*, 216a-217a, Eschine de Sphettos, in Plutarque, *De la curiosité*, 516c = SSRIV, A2.

³⁶ À l'évidence, Euthyphron est un prêtre orphique. Pour une analyse détaillée de l'*Euthyphron* et du long passage délirant du *Cratyle*, cf. *Myst. socr. op. cit.* p. 418 sq.

³⁷ Platon, *Banquet*, 215d.

³⁸ Platon, *Cratyle*, 396c-397a.

³⁹ *La Naissance de la tragédie*, 12, in Nietzsche, *Œuvres*, éd. par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, vol. 1, p. 76-81.

⁴⁰ Xénophon, *Banquet*, IV, 19, V, 7. Pour une analyse des passages de Platon et de Xénophon correspondant à la monstration du silène, voir *Myst. socra. op. cit.* p. 61 sq. "Le *Satyrikon* d'Alcibiade et rites d'initiation des Mystères Socratiques", Università di Pisa. X *Symposium Platonicum The Symposium*, Jul 2013, Pisa, Italie. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01284322v2>

⁴¹ Voir Liddel-Scott-Jones : *eirôneia* : generally, mock-modesty opp. *alazoneia* (vantardise). Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1108a22, *Éthique à Eudème*, 1221a6. Quant à savoir si l'*eirôneia* chez Socrate était feinte ou authentique, on peut penser qu'elle n'était pas nécessairement feinte. Par lui-même, Socrate doutait de tout mais dès lors qu'il était investi par la *theia moira*, il accédait à une vérité (*alèthès doxa*), vérité non démontrée dont il pouvait ensuite rendre compte par le dialogue. Voir *Myst. socr. op. cit.* p. 151 sq.