

Université de Montréal

**L'ésotérisme de la dramaturgie platonicienne :
un regard sur le *Banquet* et le *Phédon***

par

Andrés Lanoue

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts
en philosophie

Août, 2015

© Andrés Lanoue, 2015

Résumé

Le présent mémoire se penche sur la dramaturgie que mettent en scène le *Banquet* et le *Phédon* de Platon. Dans le cas du premier dialogue, une étude de l'épilogue et du discours d'Alcibiade, assortie de parallèles ponctuels dans la *République* et la *Lettre VII*, permet de déceler un exemple de la rétention d'information platonicienne, telle que comprise sous l'égide des écoles platoniciennes de Tübingen et de Milan, de même qu'une attestation de l'existence de doctrines non-écrites qualitativement supérieures à celles que renferment les dialogues. L'épilogue du *Banquet* fait ensuite, à la lumière des conclusions susmentionnées, l'objet d'une interprétation qui distingue trois niveaux de lecture des dialogues platoniciens : l'extériorité, l'intériorité et l'oralité philosophique, symbolisées respectivement par le poète comique Aristophane, le poète tragique Agathon et le poète philosophique Socrate. Il va de soi que ce dernier renvoie sémantiquement au philosophe par excellence, titre que Platon endosse volontiers. L'essai exégétique touchant le *Phédon* se concentre pour sa part sur la dernière volonté de Socrate. Celle-ci survient au dénouement de la partie la plus « dramaturgique » du dialogue, c'est-à-dire après les discours proprement philosophiques sur l'immortalité de l'âme. En ciblant ces moments, de même que l'introduction, nous distinguons l'adjonction des tons tragique et comique, illustrant par là un procédé inhabituel dont le but, ultimement, est de soustraire le dialogue au registre tragique afin d'éviter la propagation d'émotions contraires à la philosophie. En exploitant l'oxymore comique-tragique sur un plan mimétique, nous montrerons que la dernière volonté de Socrate véhicule un dessein parénétiq

Mots-clefs : Platon, *Banquet*, *Phédon*, dramaturgie, philosophie, ésotérisme, oralité, poésie, tragédie, comédie.

Abstract

The present work has as its main focus Plato's dramaturgy in the *Symposium* and the *Phaedo*. The former studies both Alcibiades' speech and the epilogue whilst paralleling some of their elements with relevant passages from the *Republic* and the *Seventh Letter*. In doing so, it reveals an instance of Socratic withholding of information - as understood by the platonic school of Tübingen and Milan - and sheds light upon the existence of a set of unwritten doctrines philosophically higher than the ones contained in the dialogues. On the basis of these conclusions, I come to discern a hermeneutics in the epilogue according to which there are three hierarchical levels of comprehension to Plato's dialogues: exteriority, interiority of and oral philosophy - said three levels being symbolised by the comic poet Aristophanes, the tragic poet Agathon and the philosopher Socrates. The exegetic essay on the *Phaedo* revolves around Socrates' last will, which comes at the end of a "dramatic" sequence exceeding the bounds of the discursive philosophy that seeks to prove the immortality of the soul during the major part of the dialogue. By aiming at this sequence as well as at the introduction, one comes to see that comedy carries the mandate of counterbalancing tragedy in order to overcome the philosophically reprehensible emotions it fosters. Whilst contrasting tragedy and comedy, Socrates' last words fulfill, on a mimetic level, a paraenetic design, insofar as they invite the Athenian reader, indeed every reader, to philosophically overcome common places in regards to death.

Key words: Plato, *Symposium*, *Phaedo*, dramaturgy, philosophy, esoterism, orality, poetry, tragedy, comedy.

Table des matières

Introduction.....	1
1. L'ésotérisme du <i>Banquet</i>	9
1.1. L'interprétation de Gaiser.....	9
1.2. Le discours d'Alcibiade.....	12
1.2.1. Considérations préliminaires.....	12
1.2.2. L'arrivée d'Alcibiade.....	12
1.2.3. Une narration lacunaire en vue de la vérité et non du ridicule.....	16
1.2.4. Le passage de l'extériorité à l'intériorité réfère aux dialogues de Platon.....	18
1.2.4.1. L'ignorance socratique, la beauté dans la laideur.....	18
1.2.4.2. Ignorance comique, sagesse tragique.....	19
1.2.4.3. L'ouverture des λόγοι du Socrate platonicien.....	20
1.2.5. La vertu de Socrate.....	34
1.2.5.1. L'éloge.....	35
1.2.5.1.1. L'indifférence au vin.....	35
1.2.5.1.2. L'indifférence à la fatigue.....	35
1.2.5.1.3. Indifférence au manque et à l'excès de nourriture.....	37
1.2.5.1.4. L'indifférence au froid.....	37
1.2.5.1.5. L'indifférence à la mort : courage et sagacité.....	38
1.2.5.2. Le blâme : l'indifférence à la chair.....	39
1.2.6. Socrate refuse de divulguer la totalité de ses enseignements philosophiques.....	40
1.2.7. Excursus : analogie entre Alcibiade et Denys II.....	49
1.2.7.1. La jalousie de Denys II à l'endroit de Dion.....	50
1.2.7.2. Les reproches de Platon envers Denys II.....	50
1.2.7.3. Alcibiade, Denys II et l'écriture.....	51
1.2.8. Brève récapitulation des acquis.....	53
1.3. L'épilogue.....	55

1.3.1. Le discours sur le Bien avorté	56
1.3.2. Les invasions bachiques	59
1.3.3. Le manque de tempérance d'Agathon et d'Aristophane	60
1.3.4. Le manque de tempérance d'Aristodème.....	62
1.3.5. Les thèses de l'épilogue	64
2. La portée parénétiq ue du <i>Phédon</i>	69
2.1. L'interprétation traditionnelle.....	70
2.2. Le <i>Phédon</i> n'est pas une tragédie	74
2.2.1. Le congédiement de Xanthippe	76
2.2.2. La scène du bain	79
2.2.3. La libation empoisonnée.....	81
2.2.4. Synthèse et prélude.....	84
2.3. La parénèse dans <i>Phédon</i>	86
2.3.1. Les pleurs et la consolation	86
2.3.2. La vocation parénétiq ue du <i>Phédon</i> : prolepse à la dernière volonté.....	88
2.4. Pourquoi un coq pour Asclépios?.....	92
2.4.1. L'aporie parénétiq ue des dernières paroles.....	92
2.4.2. Que signifie l'énigme?.....	95
2.4.2.1. À qui renvoient le « nous » et le « vous »?	97
2.4.2.2. Que signifie le coq?	99
Conclusion	101
Bibliographie.....	105

*Dédié au divin Platon,
en témoignage d'admiration.*

Remerciements

Je tiens à remercier la *Philosophisch- und Theologische Hochschule Sankt Georgen*, à Francfort, pour l'accueil chaleureux que j'y ai reçu. Le professeur Stephan Herzberg, dont la conversation et les commentaires ont su aiguiller ma compréhension de Platon et d'Aristote, saura trouver ici l'expression de ma gratitude. Celle-ci va aussi aux universités de Tübingen et de Heidelberg, qui m'ont permis de présenter mes idées sur le *Phédon* aux professeurs Jens Halfwassen et Thomas Szlezak. Leurs commentaires ont été décisifs et je ne saurais, au moyen de ces lignes, les remercier suffisamment. Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance envers Giuseppe Girgenti, dont les conseils se sont avérés déterminants pour ma compréhension du *Banquet*, et à l'université San Raffaele, à Milan. Je remercie encore Maurizio Migliori, professeur à Macerata, pour sa disponibilité et son enthousiasme à prodiguer ses généreux conseils. Sans le support financier de la Maison internationale, les rencontres et les discussions qui ont enrichi ce mémoire n'auraient pas été possibles, ce pourquoi je lui adresse ma gratitude. Je tiens aussi à reconnaître ma dette envers l'Université de Montréal. Les cours de Louis-André Dorion et de Richard Bodéüs ont été la source première de ma connaissance du monde grec. Le constant dialogue avec mon collègue et ami, Angelos Georgiou, a certainement amélioré ce mémoire, ce pourquoi je lui témoigne ma gratitude. En dernier lieu, je tiens à exprimer ma profonde gratitude envers Jean Grondin. Qu'il trouve ici l'expression de ma reconnaissance la plus sincère et de mon admiration.

Avant-propos

Toutes les traductions du grec sont les nôtres, sauf mention contraire. Nous suivons, pour Platon, l'édition critique de Burnet, sauf indication contraire, alors que l'édition critique que nous privilégions relativement à Xénophon est toujours celle de Bandini.

Introduction

L'interprétation d'un corpus littéraire aussi vaste et riche que celui de Platon est inéluctablement déterminée par un ensemble de prémisses se prononçant sur sa finalité. Dit plus simplement, on comprend Platon, consciemment ou non, à l'aune de la question suivante : pourquoi a-t-il composé ses dialogues? D'aucuns attribuent aux dialogues, *grosso modo*, les mêmes qualités qu'aux traités modernes de philosophie, croyant dès lors qu'il soit juste d'évacuer la dramaturgie des œuvres platoniciennes afin d'en récupérer, poli puis serti dans une structure anachronique, l'argumentaire. Des positions plus nuancées sont généralement à privilégier, dont celle de L. Brisson, qui comprend les dialogues platoniciens à l'aune de deux visées fondamentales :

Mon opposition à une interprétation ésotériste de Platon est fondée sur la nature même du projet de Platon que j'estime être orienté par deux objectifs : d'abord conserver en des traces écrites la mémoire de Socrate, puis renverser la démocratie qui a condamné Socrate à mort pour la remplacer par une cité nouvelle, celle décrite dans la *République*, puis dans les *Lois*; la question de l'élaboration d'un système de principes paraissant bien étrange dans ce contexte¹

Il ressort de son commentaire que certaines prémisses herméneutiques, susceptibles de renverser totalement le sens des dialogues platoniciens, ne proviennent pas à strictement parler des textes, mais plutôt de l'impression qu'ils dégagent ou des projections que l'on y introduit. Il en ressort également qu'une hypothèse exégétique, comprenant un ensemble de prémisses plus ou moins ouvertes (au nombre de deux, en l'occurrence), permet, légitimement ou non, de prioriser un ensemble d'éléments du corpus au détriment des autres. Parmi les prémisses, on compte bien entendu la visée que l'on prête à la dramaturgie. De sorte que si l'intention que l'on prête à Platon peut être associée - que l'on pardonne notre terminologie aristotélicienne - à la forme, cette dernière détermine dès lors la matière, à savoir le corpus platonicien. Relevons donc, à dessein, l'importance cruciale de la tradition indirecte (platonicienne et aristotélicienne) pour l'interprétation des dialogues, celle-ci présentant un Platon dont la philosophie serait fortement empreinte par une théorie des principes métaphysique. Le choix de considérer

¹ BRISSON, L., « Vingt ans après » in *Oralité et écriture chez Platon*, Ousia, Bruxelles, 2011, p.52. *L'école d'Athènes* de Raffaello Sanzio, elle aussi, paraît bien étrange dans ce contexte!

favorablement la tradition indirecte entraîne, en quelque sorte, un élargissement du corpus platonicien, auquel on reconnaît par ailleurs une nouvelle finalité. Pour reprendre l'analogie aristotélicienne, la prise en compte de la tradition indirecte dans l'équation altère la forme et la matière de l'herméneutique platonicienne. Cette prise en compte, toutefois, n'infirme guère les deux prémisses que pose Brisson. En effet, la « littérature socratique » est très probablement née pour commémorer apologétiquement l'homme exemplaire qu'était Socrate en réaction au traitement injuste que lui a réservé le tribunal athénien. Et relativement aux germes révolutionnaires que couvreraient les dialogues, ce que nous savons de la vie de Platon laisse aussi très peu de place au doute : les voyages en Sicile et les dialogues politiques attestent son désir d'implanter, à Athènes ou ailleurs, un gouvernement juste.

Cela dit, nous nous éloignons légèrement de Luc Brisson en cela que nous ne croyons pas que les ambitions politiques - ou les desseins commémoratif et apologétique - de Platon excluent l'élaboration d'une théorie métaphysique des principes ou de l'« ésotérisme »². La cité juste de la *République* n'est-elle pas, elle-même, modelée sur la cité idéale? Selon la *République* IV 462 a-b, le plus grand mal de la cité est ce qui « la scinde et la rend multiple plutôt qu'une » (διασπᾶ καὶ ποιῆ πολλὰς ἀντὶ μίαν) alors que le plus grand bien de la cité « la lie et la rend une » (συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν). Un tel passage, auquel on pourrait joindre de nombreux parallèles, pointe vers l'horizon que partagent politique, éthique et métaphysique : le plus grand mal et la corruption de la cité sont associés à un principe métaphysique, celui de la Dyade indéterminée du grand-petit tandis que le plus grand bien et la survie de la cité sont associés à l'Un, principe métaphysique de détermination. Si le parallèle que nous venons de tirer entre la *République* et les doctrines non-écrites de Platon s'avère justifié, deux conclusions en découlent : 1) chez Platon, l'éthique, la politique et la métaphysique sont cohérentes et 2) les sources de la tradition indirecte permettent à l'occasion d'enrichir notre compréhension de certains textes platoniciens.

² Dans un article se proposant d'élucider le rapport hostile qu'entretiennent philosophie et poésie chez Platon, S. Rosen en vient à stipuler que les dialogues sont essentiellement « des documents *politiques* » (1988, p. 10). À l'instar de Brisson, il se base essentiellement sur la *République* pour étayer ce raisonnement. Il nuance toutefois sa pensée : « *Plato gives us a poetic portrait of philosophy, not a theoretical one. He gives us rhetorical or (to use an appropriate anachronism) ideological testimonials to the life of pure theory, as for example the art of dialectic (...)* In sum: it is entirely clear that Plato practices "esotericism", and that those who extract what they take to be Plato's theoretical views or "arguments" from their dialogical and poetic presentation are studying images of their own theoretical presuppositions, but not Plato » (1988, p. 11). Il en résulte que la portée principalement politique des dialogues, selon un spécialiste aussi éminent que S. Rosen, n'exclut aucunement l'ésotérisme.

La tradition indirecte éveille néanmoins la suspicion de plusieurs éminents spécialistes³. Si nous la comprenons bien, cette suspicion est fort compréhensible et même louable. Nombre de savants ont œuvré à la reconstruction de la métaphysique orale de Platon, à la suite des premiers pas de H. Krämer et de K. Gaiser. Comme la réception de leurs travaux a été caractérisée par l'enthousiasme de ceux qui les ont suivis, mais aussi par le scepticisme de plusieurs autres, une époque « programmatique » a suivi les premières percées, durant laquelle l'axe central de la recherche était de recueillir les *allusions aux doctrines non-écrites dans les dialogues* et d'éclaircir certaines techniques dramaturgiques ou stylistiques sur la base des nouvelles prémisses et des sources de la tradition indirecte. La visée de ce mouvement était double : d'une part il fallait étayer le nouveau paradigme de preuves philosophiques et philologiques, d'autre part rédiger, à l'aune des contributions de Krämer et de Gaiser, les prolégomènes à toute exégèse platonicienne future. Par rapport aux preuves, il va sans dire qu'elles ne pouvaient consister qu'en deux choses, c'est-à-dire en des arguments philologiques - des allusions se trouvant dans les dialogues aux doctrines non-écrites - et philosophiques - une explication cohérente des textes de Platon, enrichie par les « nouvelles » sources. Puisque ce dont il fallait dorénavant tenir compte, soit l'apport des témoignages de l'Antiquité, est de teneur essentiellement métaphysique, les études attenantes l'étaient forcément aussi. Cela, cependant, n'est aucunement le symptôme d'une quelconque évacuation de l'éthique ou de la dramaturgie, mais celui d'un paradigme herméneutique qui est contraint à démontrer sa

³Le plus important de ces témoignages provient de la *Physique* d'Aristote. En 209 b11-16, il soutient que Platon se prononce différemment (*ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ λέγων*) dans le *Timée* et dans « celles que l'on appelle les doctrines non-écrites » par rapport à certains concepts centraux (*χώρα, τόπος, ὕλη, μεταλεπτικόν-μεθεκτικόν*). Il précise en 210 b33-a2 que ces concepts sont ultimement identifiables au « grand-petit », c'est-à-dire à la Dyade indéterminée du grand-petit. L'école de Tübingen-Milan estime qu'une telle mention témoigne de l'existence d'une doctrine non-écrite et qu'elle *clarifie* le *Timée*. Luc Brisson (1994, pp. 221-233) défend au contraire l'idée que la nature polémique d'Aristote le pousse à homogénéiser des concepts dissemblables. Il ajoute que « rien ne nous oblige à admettre ce qui reste une pure hypothèse, et, qui plus est, une hypothèse admise pour sauver l'interprétation aristotélicienne. Car on se trouve alors en plein cercle vicieux : pour justifier le témoignage d'Aristote, on fait l'hypothèse d'une doctrine de Platon non écrite, et pour sauver cette hypothèse, c'est-à-dire pour prouver l'existence d'une telle doctrine et pour en reconstituer le contenu, on invoque le témoignage d'Aristote ». (*Présupposés et conséquences...*, 1993, p. 488). Nous nous rallions plutôt à l'exhaustif commentaire de la *Physique* d'Aristote de Hans Wagner (1983, p.537) : « *die Wahrheit ist also die: Aristoteles hat weder absichtlich noch unabsichtlich Platons Ausführungen mißdeutet; er erkannte vielmehr die Unbestimmtheiten, die im platonischen χώρα-Begriff steckten; Indem er nun die ihm als entscheidend erscheinenden Momente des Begriffs zusammenfasste, ergab sich ihm die Identität dieses Begriffs mit dem, was er als ὕλη definierte* ». De plus, il nous semble peu probable qu'Aristote s'en soit tiré impunément, eût-il menti. En critiquant le *Timée*, il évitait qu'on lui fasse valoir que Platon s'exprimait différemment dans ses *ἄγραφα δόγματα*. Sur le principe matériel dans le *Timée*, G. Reale, (*Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, 2010, pp. 598-633) et K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre*, 1963, pp. 41-66).

légitimité. Il convient donc de nuancer le reproche afférent au zèle que couvrirait *l'école platonicienne de Tübingen-Milan* pour la métaphysique et aux allusions aux doctrines non-écrites.

Nonobstant cela, passons rapidement en revue les deux reproches principaux que l'on adresse au paradigme « ésotériste ». Tel que nous l'avons déjà laissé poindre, l'une des remontrances est relative à l'effacement de l'éthique et de la politique au profit de la métaphysique et, plus particulièrement, de la théorie des principes. Une seconde observation, parallèle à la première, déplore que l'on évacue la richesse littéraire des dialogues en les subordonnant à l'oralité⁴. En effet, la voie la plus sûre de connaître Platon demeure celle des dialogues. Quoique bref, l'exemple de la *République* expose de manière assez emblématique la compréhension unitaire de la pensée platonicienne que prône l'« ésotérisme » et plus précisément, la relation entre la métaphysique et les convictions éthico-politiques de Platon. En découle une cité dont le bien est, au sens le plus fort qui soit, à l'image du Bien métaphysique, c'est-à-dire l'Un, principe de mesure, d'unité, de sauvegarde de l'être. Si la cité est une, elle survit, si elle se dissout, elle se corrompt. Il en va de même pour l'être : si la Dyade n'était pas déterminée par l'Un, elle conduirait le devenir au néant. De façon analogue, la vertu de Socrate, dans le *Banquet*, lui permet de demeurer *toujours le même* - c'est-à-dire à être un plutôt que de devenir multiple - en chaque circonstance, devant chaque tentation. Ceux dont l'âme est plus « corporalisée », c'est-à-dire immergée dans la multiplicité sensible, eux, perpétuent une constante altération de leur âme en tant qu'ils pâtissent tantôt de l'excès de nourriture, de boisson, de chaleur, tantôt du manque. Il ne s'agit pas là d'un développement récent ou d'une régression du paradigme de Tübingen-Milan due à une réception hostile de ses critiques, mais du projet initial, tel que l'expose déjà *l'introduction* du premier livre de Krämer :

⁴ La troisième « conséquence » de l'adhérence au paradigme ésotériste serait la suivante : « toute insertion sociale de la pratique socratique disparaît, et on ne voit plus très bien à quoi peuvent servir les mises en scène dans les premiers dialogues » (Brisson, 1993, p. 493). Brisson insiste sur ce point en soutenant qu'« une lecture ésotériste vide les dialogues, et surtout les dialogues de jeunesse de leur contenu spécifique, pour les représenter sous le jour d'une doctrine des principes » (Brisson, 1998, p. 494). Franco Trabattoni renchérit : « *se il nucleo fondamentale della filosofia di Platone si trova espresso in precisa dottrina esterna ai dialoghi scritti, cadono anche tutti gli altri tentativi di sminuirne la portata metafisica, perché l'eccedenza di temi "mondani" come l'etica e la politica, la pervasività di procedimenti dialettici apparentemente non conclusivi, l'impressione che le domande restino senza risposta, sono tutte messe a carico del testo scritto, che è volutamente preparatorio e incompleto* » (*Oralità e scrittura in Platone*, 1999, p. 27).

Im Mittelpunkt des dialogischen Werkes steht der Arete-Begriff. Durch ihn schließen sich die verschiedenen Motive der Schriften: Anthropologie, Paideia und Polis, aber auch die Lehre von den Ideen (Arete-Eidos-Lehre), zu einem Ganzen zusammen. Sollen also die platonischen Schriften mit den mündlichen Lehren in engere Beziehung gesetzt werden, so bedarf es - und daraus erklärt sich die besondere Themenstellung der Untersuchung - einer Bestimmung des Verhältnisses, das die Arete-Problematik der Dialoge mit der esoterischen Philosophie Platons verknüpft⁵

Si le projet de Krämer avait été d'évacuer la portée éthique et politique des dialogues, il aurait été bien mal avisé de placer le concept de vertu au centre de son exégèse ésotérique. Il ne s'agit pas, non plus, de subordonner les dialogues à l'oralité, mais de les placer en étroite relation avec des sources qui permettent de mieux les cerner, à l'image de ce que fait la grande majorité des érudits lorsqu'elle comprend le corpus platonicien à partir de son contexte historique. Un tel effort permet, plutôt que d'éconduire la portée éthique des dialogues, à expliquer sa cohérence avec la métaphysique des dialogues : « Arete ist Wesenhaftigkeit, κακία Wesenlosigkeit, wenn sich das εἶ ζῆν nur als ein Sonderfall des allgemeinen εἶ πράττειν aller Dinge darstellt. Die Frage nach dem πῶς βιωτέον und dem Ort der Eudämonie ist damit in letzter - ontologischer - Instanz im vorhinein entschieden »⁶. Dans l'optique où, selon la lecture « ésotérique », le premier principe métaphysique, le Bien, est également éthique et politique et où la vertu se manifeste comme *la mesure* régissant les champs moral, gouvernemental et cosmologique, le reproche afférent à l'élosion de la sphère éthique s'avère infondé.

Par ailleurs, en soutenant que la dramaturgie constitue le véhicule de prédilection de l'auteur pour communiquer ce qui ne peut être mis expressément par écrit, voire pour mettre en scène, d'une façon ou d'une autre, la supériorité de l'oralité sur l'écriture, nous ne postulons naturellement pas que chaque scène soit forcément dépendante des premiers principes du point de vue de l'interprétation, mais plutôt que la dramaturgie puisse très souvent s'expliquer par l'effet psychologique que l'auteur compte exercer. Les apories, le jeu des personnages, le ton ou l'humour sont donc autant de moyens pour offrir un appui psychologique au contenu discursif, toujours en vue d'enclencher dans l'âme du lecteur une séquence de raisonnements, de remises en question dont la conséquence favorable serait la naissance d'une soif de savoir

⁵ KRÄMER, H., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Schippers, Amsterdam, 1967 (1959), p. 37.

⁶ KRÄMER, H., *Arete bei Platon und Aristoteles*, p. 51.

qui ne s'assouvirait que dans une vie philosophique⁷. C'est en tant que, tel que Socrate en donne l'exemple, la vie philosophique est enchâssée dans la tempérance que l'ésotérisme s'explique : « *la comunicazione filosofica ha dei limiti che divengono cogenti nel caso della scrittura; infatti l'indagine filosofica richiede non un insegnamento diretto, ma un lungo lavoro personale* »⁸. La vie philosophique, qui ne se limite évidemment pas à l'enseignement magistral *ad nauseam* d'une seule et même « bonne nouvelle »⁹, est une *conditio sine qua non* à la finalité de la philosophie, soit la contemplation du Bien. Une fois que l'on concède que l'enseignement des premiers principes s'insère dans le long cheminement d'un mode de vie philosophique tablant sur le soin de l'âme - ce que suggèrera la dramaturgie dans le *Banquet* et dans le *Phédon* -, il devient manifeste que le médium de l'écriture ne puisse se porter garant 1) du renversement complet de l'âme et 2) du cheminement théorique subséquent du lecteur.

C'est sur cet aspect que nous nous pencherons particulièrement lors de ce mémoire. Lors du premier essai, portant sur le *Banquet*, nous chercherons à démontrer que la dramaturgie elle-même supporte un argument en faveur de ladite école platonicienne de Tübingen-Milan. À notre sens, la meilleure explication de l'« ésotérisme » de Platon se trouve dans la philosophie comprise comme un cheminement théorique. La *θεωρία*, bien avant de signifier, dans nos langues modernes, ce qui est abstrait par opposition à ce qui est appliqué, prenait le sens de « contemplation » et de « cortège » (c'est en faisant cortège à un dieu qu'on le contemple). C'est dans un mode de vie, ici-bas, qui fait cortège au Bien au mieux de ses possibilités que s'enracine l'assimilation à l'Un. Dans cette optique, le discours d'Alcibiade ne révèle pas seulement la tempérance inhérente à la *φιλοσοφία*, mais aussi l'intempérance de la *φιλοτιμία*, qu'il personnifie lui-même. Au moment où le démagogue en gouquette divulgue

⁷ Nous en référons à la valeur protreptique, parénétiq ue ou exhortative des dialogues platoniciens, ce que met en valeur K. Gaiser (*Protreptik und Paränese bei Platons*, 1959). M. Narcy, quoiqu'il soit fort critique de l'interprétation de Tübingen-Milan, reconnaît aussi ce mandat aux dialogues : « toute discussion est pour lui (Platon) l'occasion de rappeler son interlocuteur à la recherche de la sagesse, autrement dit à la "philosophie" » (1992, p. 81). A condition que cet interlocuteur, ce soit aussi et toujours le lecteur, Narcy rejoint Gaiser : « car on devra bien concéder qu'accumuler des trésors dans ses écrits, à l'intention de ceux qui s'engageront sur sa trace, c'est un peu la même chose, cela vise en tout cas le même effet, que d'ensemencer par la dialectique l'âme d'un interlocuteur de manière à y faire naître de discours qui à leur tout ensemenceront d'autres âmes (...) ce que vise le philosophe, par l'écrit ou par la parole, c'est le fruit : la comparaison avec les jardins d'Adonis ne convient pas du tout, ou alors seulement en apparence, à l'écriture du philosophe » (Narcy, 1992, p. 90).

⁸ MIGLIORI, M., *Il disordine ordinato*, Morcelliana, 2013, Brescia, p. 80.

⁹ Brisson a raison de se montrer incrédule devant l'image d'un Platon prêchant « la bonne nouvelle, toujours la même, en s'évertuant à ne pas la semer à tout vent » (1993, p. 490). Toutefois, les travaux d'Imre Toth, de Vittorio Hösle ou de Konrad Gaiser sur les recherches mathématiques menées à l'Académie ne correspondent point au schéma simpliste qu'il esquisse avec un brin d'humour.

l'empressement qui le poussait, bien des années plus tôt, à conclure un marché pédérastique qui ne verrait jamais le jour, il confesse du coup la cause de son « dévoiement », puisque l'admiration que lui inspire la vertu du philosophe trahit son propre manque de vertu. Le thème structurant du discours en découle : Socrate refuse de révéler la *totalité* de ses enseignements à un homme intempérant. Cependant, Alcibiade affirme avoir contemplé l'intériorité des discours socratiques, quand il les compare à un silène dont l'intériorité renferme des statuettes dorées à l'effigie des dieux. Aurait-il par conséquent contemplé l'intériorité d'enseignements qu'il n'a pas reçus? Nous verrons que dans la résolution de ce paradoxe gît une clef de lecture herméneutique des dialogues, signée par l'auteur lui-même. En reprenant la dualité *comique-tragique* et en la combinant à la dualité *extériorité-intériorité*, Platon fait allusion à la conclusion du dialogue, où le philosophe convainc le poète comique et le poète tragique qu'un même homme peut posséder la science de la comédie et celle de la tragédie. S'il est licite 1) de faire correspondre l'ouverture des silènes aux dialogues et si 2) l'extériorité des silènes est *comique* et leur intériorité *tragique*, nous serons en mesure d'interpréter l'épilogue, *grosso modo*, comme la divulgation de la structure des dialogues. La vie philosophique que personnifie Socrate se situerait au-delà de l'extériorité *et* de l'intériorité des dialogues.

Dans notre essai sur le *Phédon*, nous analysons aussi la dramaturgie. Le jeu du comique et du tragique prend toutefois une tournure différente. Platon soumet la thématique centrale dès les premières pages, tandis que Socrate doit persuader un second tribunal (en référence à l'*Apologie*) qu'un philosophe est en droit de ressentir (et d'espérer) du bonheur à l'heure où se déroule devant lui le bras noir du Léthé. La philosophie, verra-t-on, est en fait une libération relativement au monde sensible, autrement dit, une purification de l'âme par rapport au corps et aux tensions corporelles de l'âme. Ceux qui blasphèment à l'endroit des dévots d'Apollon que sont les cygnes et les philosophes craignent toutefois que les plus belles de leurs chansons n'occultent un motif souterrain : le chagrin de mourir. Leur accusation anathème est alimentée par la peur de l'invisible, celle-ci allant de pair avec l'enracinement de l'âme dans le monde sensible. Les dernières pages du dialogue affichent l'incapacité de Criton - et des autres camarades - à se convaincre que Socrate est heureux de mourir. En dernière instance, ce dernier prévient Criton du danger que comporte le langage erroné relativement à la mort et à l'âme : celui-ci cause aussi du mal aux âmes. L'auteur indique ainsi l'effet psychologique qu'induit l'accoutumance à la sémantique erronée que promeuvent les tragédies

(celles-ci étant l'un des plus importants moteurs de la culture athénienne) à propos de la nature de l'âme et de la mort. De ces considérations surgit toutefois un paradoxe : s'il est philosophiquement répréhensible de s'affliger face à la mort, pourquoi le *Phédon* est-il lui-même si triste? Comment évite-t-il de faire du mal à ses lecteurs? En vérité, le *Phédon* n'est une œuvre de commisération qu'à première vue. La toile tragique de la mort de Socrate est peinte au moyen d'une palette de couleurs comique. En effet, la dramaturgie dénote un effort constant qui vise à contrebalancer le tragique du *Phédon*. En combinant de manière insolite le tragique et le comique, Platon signale deux choses au lecteur : premièrement, que le *Phédon* n'est pas une tragédie, deuxièmement, que le lecteur lui-même, s'il ressent de la tristesse, doit dorénavant la combattre au moyen d'une vie philosophique centrée sur le soin de l'âme. C'est à l'aune de ces remarques et d'une analyse textuelle détaillée que nous livrerons, en dernier lieu, une interprétation double des dernières paroles de Socrate : en tant que procédé poétique escomptant un effet psychologique donné et en tant qu'énigme.

1. L'ÉSOTÉRISME DU *BANQUET*

Dans une série de cinq conférences intitulées *Platon als philosophischer Schriftsteller*, Konrad Gaiser¹⁰ défend l'idée que la condamnation platonicienne de la poésie n'était pas sans appel, que celle-ci ne visait que la dangereuse inaptitude des poètes de son temps à parler convenablement du bien, des dieux et de la vertu. Puisque les poètes se voient reprocher leur ignorance du Bien, mais que la poésie est susceptible d'être corrigée, il va de soi que seul un philosophe accompli tel que Platon peut être un poète digne¹¹. Dès ses premières ébauches, il aurait eu en vue une telle poésie philosophique. Dans la deuxième de ses cinq conférences, Gaiser distingue les éléments d'une exégèse des dialogues platoniciens dans le discours d'Alcibiade et l'épilogue du *Banquet*. Selon cette lecture, à laquelle nous souscrivons, les dialogues constituent un genre poétique superposant une extériorité comique et, moyennant une ouverture, une intériorité tragique, c'est-à-dire de nature plus importante et plus sérieuse. Gaiser soutient prudemment que ces éléments ne renvoient pas encore à l'oralité et aux doctrines non-écrites. C'est de ce point que nous débattons, soutenant que malgré des intuitions justes, le philologue allemand a peut-être péché par excès de modération.

1.1. L'interprétation de Gaiser

C'est en s'inspirant d'auteurs dont L. Robin¹², G. Krüger¹³ et D. Clay¹⁴ que Gaiser se penche sur l'épilogue, où Socrate persuade Agathon et Aristophane de deux thèses : en premier

¹⁰GAISER, K., « Platon als philosophischer Schriftsteller (1982) » in *Gesammelte Schriften* (ed. Szlezak), Akademia Verlag, Sankt Augustin, 2005.

¹¹ Voir *Phèdre*, 268 a-274 b. Le *Phèdre* pourvoit une analogie supportant ce que défend Gaiser, lorsqu'il y est exposé que le philosophe est le meilleur rhétoricien en vertu de sa connaissance de l'âme humaine et des discours. Ainsi, même la rhétorique peut être rachetée si elle convainc des bonnes choses (connaissance du Bien, de la vertu, de la justice) et si elle s'y prend de la bonne manière (connaissance de l'art du discours, connaissance de l'âme humaine). Autrement dit, la rhétorique serait bonne si elle cessait de n'être pratiquée que par des sophistes.

¹²ROBIN, L. *Le Banquet* (traduction et commentaire), Les Belles Lettres, 1929, Paris. Dès les premières pages de son introduction de plus de cent pages au *Banquet*, il cite l'épilogue comme une signature où l'auteur confirme qu'il combine, dans ses dialogues philosophiques, le comique et le tragique.

¹³KRÜGER, G. *Einsicht und Leidenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1948 (1939). Krüger voit dans l'épilogue une subordination des deux genres à la philosophie. Traditionnellement, la comédie est vulgaire et la tragédie noble. Selon Platon, elles s'équivaudraient en tant qu'imitations extériorisées du sensible alors que la philosophie serait une quête intérieure vers l'être métaphysique, tel que souligné dans le discours de Diotime.

lieu, que le même homme puisse être savant en matière de tragédie *et* de comédie, puis en deuxième lieu que celui qui est poète tragique avec art (τέχνη) soit aussi capable d'écrire des comédies. Gaiser juxtapose l'épilogue et le discours d'Alcibiade, qui reporte directement à l'intériorité des discours socratiques *prononcés par quelqu'un d'autre*. Ces discours socratiques prononcés par quelqu'un d'autre, même s'il est piètre orateur, opèrent le même effet dans l'âme des lecteurs, insiste Alcibiade, que si c'était Socrate lui-même qui parlait. Ces discours socratiques *récités par un autre* ne sont nul autre que les dialogues platoniciens, interprète Gaiser. L'effet que dépeint Alcibiade est donc l'effet qu'escomptent les dialogues eux-mêmes. Le jeune politicien nous informe de surcroît que les discours renferment une intériorité divine et de toute beauté sous une carapace risible et grossière, à l'image de Socrate. Le trait d'union que tire Gaiser signifie que Platon lui-même déclarerait, par l'entremise de la dramaturgie, que ses dialogues sont d'apparence comique, voire légère, mais qu'ils exigent néanmoins qu'on les ouvre pour qu'ils dévoilent la richesse qu'ils contiennent, ce qui implique que l'intériorité *est gardée en retrait*, à l'abri de la lecture du premier venu. Puisque l'épilogue met en scène les personnifications du comique et du tragique, le *drôle* et le *digne* (γελοῖον καὶ σπουδαῖον) sont les qualificatifs caractérisant respectivement l'extériorité et l'intériorité des dialogues. Sous le comique accessible à tous se terre un sens plus profond, plus philosophique.

Bien qu'il soit un représentant de la *Tübinger Platonsschule*, Gaiser se fait modéré et ne conclut pas (dans le cadre de la deuxième conférence) que l'on a ici affaire à l'oralité et aux doctrines non-écrites. En effet, tout texte de nature poétique ou littéraire, comme les dialogues, nécessite forcément une certaine dose d'interprétation. En ce sens, Platon ne parlerait que d'un sens dépassant la littéralité - et non l'écriture. De surcroît, l'intériorité au sens le plus fort demeure, à tous égards chez Platon, l'intelligence du Bien lui-même, ce qui se fait évidemment hors de l'écrit et ne constitue pas un renvoi à l'oralité¹⁵, mais simplement un renvoi à la

¹⁴CLAY, D., « *The Tragic and Comic Poet of the Symposium* » in *Arion*, New Series 2, 1975. Clay reprend le même parcours que Krüger tout en l'affranchissant de toute notion existentielle à la faveur d'une approche historiciste. La philosophe parvient à ce que nul autre poète n'a accompli, soit à combiner comédie et tragédie dans une même œuvre,

¹⁵ « *Wenn es eine ungeschriebene Prinzipientheorie gegeben hat, die Platon in den Dialogen bewußt zurückhielt, dann war sie in noch höherem Grade >innerlich< als der innere Gehalt der Dialoge. Eine Grenze ist hier natürlich nicht zu ziehen. Das letzte Ziel des >Öffnens< ist in jedem Fall das Schöne und Gute selbst, das auch im Inneren der Logoi immer nur abbildhaft repräsentiert sein kann* » GAISER, K., "Platon als philosophischer Schriftsteller (1982)" in *Gesammelte Schriften* (ed. Szlezak), Akademia Verlag, Sankt Augustin, 2005, p. 26.

philosophie *vécue*, au sens que lui donnerait à bon droit P. Hadot. Dans sa troisième conférence, cependant, Gaiser affirme explicitement que le *Banquet ne va pas* aussi loin que le *Phèdre* et que l'intériorité des dialogues ne renvoie pas encore aux doctrines non-écrites¹⁶.

Cette dernière affirmation peut être mise à mal si l'on s'attarde plus longuement à la figure d'Alcibiade et le champ sémantique qu'elle embrasse¹⁷. Dit succinctement, Platon n'aurait pas choisi Alcibiade comme messenger d'une *ouverture* (i.e. d'une herméneutique) *réussie* de ses dialogues. Bien au contraire, Alcibiade personnifie précisément celui dont le style de vie, caractérisé par l'intempérance, est incompatible avec l'intériorité véritable. Si Platon le fait parler d'une ouverture des dialogues (et il le fait), il doit donc s'agir d'une *ouverture partielle, incomplète* des dialogues. Pour défendre ce point, nous étudierons le discours d'Alcibiade en plus de tirer un parallèle avec la *République* et avec le tyran Denys II de Syracuse¹⁸ dans la *Lettre VII*. Ce faisant, nous montrerons que Socrate, au moment de divulguer ses philosophèmes à Alcibiade, refuse de révéler la totalité de son savoir à un interlocuteur indigne. Notre deuxième argument se basera sur l'étude de l'épilogue. En bref, si Aristophane représente bien l'extériorité comique et Agathon l'intériorité digne (ou sérieuse, enfin... σπουδαῖος) des dialogues, un troisième personnage, si évident qu'il en devient presque transparent, illustre *a fortiori* un niveau plus intérieur encore, *Socrate lui-même*. Pour étayer ce point, nous établirons que ce sont les mêmes raisons qui fondent la réticence de Platon vis-à-vis de l'écriture et qui font en sorte que la thèse de Socrate sur la poésie ne soit pas exposée, soit la *mémoire défaillante* d'Aristodème et son *manque de tempérance*. Nous concluons donc qu'au moment du *Banquet*, Platon renvoie *déjà* à l'oralité et à la non-écriture des doctrines les plus importantes.

¹⁶ «Wir können die Unterscheidung des >Symposions< mit der des >Phaidros< leicht verbinden, wenn wir einfach annehmen, dass die Schichtung von Äußerem und Innerem im >Phaidros< weiter ausgeführt wird »(Gaiser, 1982, p. 40). Par conséquent, le *Banquet* hésite là où le *Phèdre* ose, suggère Gaiser.

¹⁷ SZLEZAK, Th. A., *Platon lesen*, Frommann-Holzboog, 1993, Stuttgart, p.129. « Alkibiades ist nicht nur unser platonischer Gewährsmann für das ‚Öffnen‘; er ist auch Platons Beispiel dafür, daß das Öffnen nicht gelingen kann ohne explizite Belehrung über die entscheidenden philosophischen Inhalte ».

¹⁸ Que Platon avait rencontré quelques années avant la rédaction du *Banquet*, à l'occasion de son premier séjour en Sicile, avant qu'il n'ait succédé à son père, en 367.

1.2. Le discours d'Alcibiade

1.2.1. Considérations préliminaires

Lors de ce chapitre, nous étudierons plusieurs d'éléments attestant non seulement l'incapacité d'Alcibiade d'accéder à l'intelligence du Bien - donc le caractère intermédiaire de l'intériorité à laquelle il fait allusion -, mais aussi le moment précis où son parcours philosophique s'enraye pour ensuite stagner définitivement. Ce deuxième point permettra de renouveler la première thèse, soit 1) qu'Alcibiade, qui a bien vu un certain niveau d'intériorité des discours de Socrate, n'a cependant jamais pénétré l'intériorité ultime et 2) qu'en tant que personnage d'un dialogue platonicien, il représente l'homme dont la culture, la noblesse et la facilité pour ce qui est de la science s'avèreront autant de qualités insuffisantes à lui procurer l'intelligence des doctrines les plus élevées en l'absence de la tempérance et de la maîtrise de soi nécessaires pour suivre le long et pénible parcours que représente la philosophie¹⁹. Qu'Alcibiade ne soit pas le messenger idéal pour nous fournir des renseignements légitimes sur l'essence du Bien (l'intériorité), cela est manifeste dès que l'on jette un coup d'oeil sur les vastes sources historiques à son sujet. Comme il serait dès lors superflu de s'attarder trop longuement sur le fait qu'il n'est pas un philosophe, nous le tiendrons pour acquis et ciblerons surtout les éléments utiles aux arguments ultérieurs, tout en estimant que ce que nous dirons suffira amplement, de toute façon, à le mettre en évidence.

1.2.2. L'arrivée d'Alcibiade

À l'occasion d'un *συμπόσιον* ordinaire, un retardataire arriverait généralement sobre et se verrait reçu par une cohorte de fêtards passablement ivres. Peut-être même tomberait-il sur une orgie mêlant les invités aux joueuses de flûte et à quelques esclaves supplémentaires désignés pour l'occasion. Le *συμπόσιον* que rédige Platon expose néanmoins un renversement complet de la norme culturelle, alors que les invités ont délaissé la beuverie au nom d'une

¹⁹ Le *Phédon*, dialogue contemporain au *Banquet*, parle des émotions comme de clous qui clouent l'âme au corps (83 d) et qui la *corporalisent*. Présenté comme une éruption d'ivresse et d'émotions, d'intempérance et d'excès, Alcibiade n'aura jamais su se délester du corps, lui dont l'âme est corporelle au plus haut point.

tournee de louanges d'Éros et que c'est plutôt Alcibiade qui fait irruption, passablement aviné, à la fin du discours de Socrate²⁰. Jusque là, le *convivium* avait privilégié l'amour ascendant, qui porte l'âme à la contemplation du Beau, à l'amour descendant, qui débouche sur la démesure et la multiplicité. Alcibiade le réintroduit cependant en grande pompe²¹, accoutré comme un Dionysos²². Son entrée en scène ne se produit pas sans quelque hésitation : au moment de traverser la porte pour pénétrer dans le *symposion* d'Agathon, il est arrêté par les domestiques. Avant que les convives n'aient eu vent de quoi que ce soit, une voix, qui « demandait où était Agathon, ordonnait qu'on le conduise à Agathon »²³, retentit de l'extérieur. En grec ancien, Agathon (ἈΓΑΘΩΝ) et le Bien (ἈΓΑΘΟΝ) sont homophones²⁴, ce qui n'aura assurément pas échappé au lecteur grec. Le résultat est qu'avant même de s'être joint aux convives, Alcibiade s'est annoncé en avouant, *dès ses premières paroles*, par un jeu de mots qu'il ignore où se trouve le Bien, la destination ultime de la philosophie, et par voie de conséquence, qu'il n'a pas parcouru les sentiers de l'amour ascendant dont dissertait Socrate quand il a pris la parole. De plus, son ébriété fait miroiter deux des causes principales de ses ratés philosophiques : son intempérance et son désir d'être un dieu frivole sur terre.

Ayant enfin obtenu l'aval des commensaux au préalable, il pénètre dans la pièce et, sans ambages, pose un ultimatum : ou bien les convives boivent avec lui (συμπίεσθε), ou bien il quitte. On comprend au choix du verbe²⁵ que le renégat amène avec lui le retour au *symposium* traditionnel, avec sa fanfare dionysiaque composée de joueuses de flûte²⁶ et de fêtards. Outre la volonté de poursuivre sa beuverie, un but précis explique sa visite : passer la

²⁰ Le caractère soudain de la transition est souligné par le terme ἐξαίφνης. Souvent, ce terme est employé par Platon pour illustrer un scintillement divin qui éveille l'esprit. Ici, c'est exactement l'opposé qui est sous-entendu, l'incarnation de l'Éros qui tend vers le bas.

²¹ En effet, il est précédé par le vacarme des fêtards et des joueuses de flûte qui l'accompagnent, voir. *Banquet*, 212 c.

²² « Alcibiades (...) is unmistakably portrayed as entering like the god Dionysus » (S. Rosen, 1968, p. 287.)

²³ *Banquet*, 212 b.

²⁴ Ce qu'ont mis en relief plusieurs commentateurs. Entre autres, Reale, Sheffield.

²⁵ *Sym-posion*, signifie littéralement : « boire ensemble ». Le verbe employé par Alcibiade a le même radical. À la deuxième personne du pluriel, ce dernier demande aux commensaux : « vous *banquetez*, ou pas? ». Nous précisons toutefois que « banqueter » signifie ici « faire un *symposion* ».

²⁶ La flûte est un instrument à l'origine typique aux pasteurs en Grèce ancienne, caractéristique qui s'est assez fidèlement maintenue jusqu'aujourd'hui, en plusieurs régions d'Europe. Les joueuses de flûte, cependant, formaient partie intégrante des συμπόσια traditionnels, celles-ci étaient des prostituées. Il n'est donc pas fortuit qu'elles soient premièrement congédiées du banquet initial, puis restituées sous la gouverne d'Alcibiade; il en va du symbole même de ce que méprise Platon chez ses concitadins : leur répréhensible légèreté, autant quant à leur lubricité que leur ivrognerie. La flûte étant un instrument de musique sans grand prestige, Alcibiade « n'a bien évidemment pas voulu apprendre à en jouer » (*Premier Alcibiade*, 106 e).

couronne de fleurs qu'il porte « de sa tête à la tête du plus sage et du plus beau (τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου) »²⁷, en l'occurrence Agathon. Une fois qu'il est parvenu à faire basculer le banquet contemplatif en vigueur jusqu'alors, il s'assied entre Agathon et Socrate et couronne le poète tragique afin de célébrer son récent succès au concours de tragédie. Cependant, « il ne vit pas Socrate, car il avait < la couronne de fleurs > sur les yeux »²⁸. Remarquons que les discours sur Éros se faisaient en suivant l'ordre habituel en ces circonstances, soit de gauche à droite. Alcibiade, au moment de s'asseoir, avait donc Socrate à sa droite et Agathon à sa gauche. Nous avons ici deux métaphores des plus puissantes.

En s'asseyant, Alcibiade ne remarque pas la présence de Socrate parce qu'il a les yeux bandés par la couronne de fleurs. La couronne représente la gloriole et l'ivresse²⁹, causes de la « cécité » d'Alcibiade. Comme la soif de pouvoir et l'intempérance troublent son âme, le jeune politicien est incapable de suivre le chemin du Bien véritable, que symbolise Socrate. Il couronne au contraire la contrefaçon du bien personnifiée par Agathon. D'emblée, la luxure et la cupidité d'Alcibiade sont rendues coupables des insuccès notoires de ce dernier en matière philosophique. Cela dit, un second niveau métaphorique prolonge le premier : la gauche et la droite représentent les deux directions de la dialectique platonicienne. Agathon, remarquons-le, est à la gauche d'Alcibiade tandis que Socrate, le seul homme face auquel il ressent de la honte³⁰ par rapport à sa conduite (c'est-à-dire, le seul à le détourner du mal et à l'inviter à se convertir au bien), est à sa droite. Mais les acclamations de la foule de trente mille Grecs³¹, les honneurs et l'Athènes traditionnelle que symbolisent Agathon se trouvent à gauche. Au moment où Alcibiade enlace l'apparence du bien qui sied à sa gauche, Platon fait allusion à la dichotomie fondamentale de la dialectique³². La gauche équivaut à choisir le non-être, la

²⁷ *Banquet*, 212 e.

²⁸ *Banquet*, 213 a.

²⁹ Parce qu'il faut être passablement ivre pour se bander les yeux avec une couronne au lieu de la porter sur le dessus de la tête, comme il convient, mais aussi parce que la couronne représente Dionysos : cf. Euripides, *Bacchantes*, v. 81-82; 106.

³⁰ Voir *Banquet*, 216 b.

³¹ En 175 e, Socrate se moque de la sagesse d'Agathon, celle qui a rayonné pas plus tard que le jour antérieur pour trente mille Grecs et qui lui a valu le premier prix aux Grandes Dionysies. En *République* X 602 b, la critique que Socrate adresse aux poètes est la même : ils n'imitent pas le Bien auquel la philosophie conduit le petit nombre, mais ce qui *semble être le bien aux yeux de tous*.

³² Ce n'est pas uniquement vrai pour la dialectique de Platon, car la gauche symbolisait, pour tous les Grecs, quelque chose d'intrinsèquement négatif, alors que la droite signifiait quelque chose de positif. Selon Chantraine (1983), ἀρίστερος, qui signifie « gauche », est un euphémisme qui évite d'invoquer le malheur en prononçant son

corruption et prendre à droite au contraire équivaut à se diriger vers la détermination, vers l'être pur (ou l'Un). Il n'est pas superflu de souligner que ces quelques instants durant lesquels le jeune démagogue n'a pas encore aperçu Socrate sont *l'unique description* dont nous disposons de ce qu'il redevenait, à peine le philosophe lui tournait-il le dos, c'est-à-dire quand Socrate n'était pas là pour le surveiller et lui inspirer de la honte face à sa mauvaise conduite³³. Mû par une visée apologétique, Platon met au clair que la chute d'Athènes qu'a causée Alcibiade n'est pas reliée à l'influence de Socrate, mais plutôt à son manque d'influence : avec l'absence du maître s'évanouissaient aussi ses enseignements. Au moyen de la dramaturgie, en somme, Platon illustre qu'Alcibiade est celui qui est trop avide de gloire pour remarquer que la vérité se trouve à sa droite, du côté de Socrate. Comment donc pourrait-il nous relater adéquatement ce qui se trouve *tout au bout* de la voie se trouvant à droite, lui qui ne s'y est jamais aventuré que de quelques pas?

C'est ainsi qu'il admet, *in vino veritas*, qu'il a fui Socrate comme on fuit le chant des sirènes : « bien que conscient en moi-même que j'étais incapable de lui opposer quelque argument (ἀντιλέγειν) pour ne pas faire quoi que cet homme m'eût ordonné, dès que je m'en éloignais, je me trouvais vaincu par les honneurs de la masse; je me sauvais donc de lui et je fuyais, et lorsque je m'en allais, j'avais honte relativement aux assentiments que je lui avais donnés (αἰσχύνομαι τὰ ὡμολογημένα) »³⁴. Puisqu'à son arrivée, Alcibiade ignorait que Socrate était présent à la réception, il se comporte de la manière qui lui est coutumière en l'absence de Socrate. Ce faisant, il est pris sur le vif par Platon, puis pris sur le fait par Socrate, ce qui éveille en lui un sursaut de honte et d'amour. C'est ce brillant jeu dramaturgique qui donne

nom. Ainsi, le mot « gauche », à partir d'Homère, se dit ἀριστερος, qui est basé sur le superlatif du bien, ἀγαθόν et qui prend de surcroît la désinence d'un comparatif, ce que l'on rendrait par « mieux que le meilleur ». Les devins, lisant le vol des oiseaux, annonçaient un augure favorable si les oiseaux volaient à sa droite (venant de l'ouest, puisqu'ils faisaient face au nord), défavorable s'ils provenaient du côté gauche. Sur la gauche et la droite en Grèce, voir aussi A. Fermani, 2000, p. 311 et M. Migliori, 2013, p. 55. Chez Platon, voir *Phèdre*, 266 a, où l'amour « gauche » est blâmé tandis que le « droit » est reconnu comme « divin » et comme ce qui est « pour nous la cause des biens les plus grands ». En 265 a, les discours sont eux-mêmes séparés de manière analogue.

³³ À ce propos, voir la réprimande de Socrate, qui relativise la noblesse d'Alcibiade dans le *Premier Alcibiade*, 120 e-124 a. La naissance, la beauté, l'éloquence dont Alcibiade fait tant de cas sont en vérité bien peu de chose, pour Socrate, ce qui refait surface en 216 d-e, alors qu'Alcibiade met en lumière le mépris de Socrate pour les biens que valorise la masse, biens que lui, Alcibiade, possède en grande quantité : « sachez qu'il ne désire ni la beauté d'autrui, ni sa richesse, ni quelque autre de ces honneurs que la masse tient pour sources de félicité, qu'au contraire il les méprise, tous autant qu'ils sont, à un point tel qu'on ne peut l'imaginer ».

³⁴ *Banquet*, 216 b. Les lignes suivant la citation expliquent le mélange d'amour et de ressentiment qui habitent Alcibiade quand il se trouve face à Socrate.

naissance à l'éloge d'Alcibiade; éloge qui est, dans les faits, aussi vindicatif, en réponse à la honte, qu'élogieux, en réaction à l'amour. À la lumière de ces remarques, on voit que le πρόσωπον dramatique d'Alcibiade est moulé dans la mixture de honte et d'amour qu'il ressent pour celui qui lui fait prendre conscience de ce qu'il lui manque pour pouvoir véritablement prétendre à être un καλῶ κάγαθῶ³⁵. C'est de ce sentiment hétérogène et si longtemps réprimé que jaillit l'ambiguïté du discours d'Alcibiade : « dois-je m'en prendre à cet homme et accomplir ma vengeance devant vous? »³⁶, lance-t-il paradoxalement pour amorcer son discours de louange. Cette ambiguïté dénote la lutte intestine de celui qui doit fuir afin de ne pas vieillir auprès de l'étrange personnage qu'est Socrate. Dans ce combat intestin, propre à tous les hommes, tel qu'illustré dans le *Phèdre* par la métaphore du bige ailé, Alcibiade a laissé son cheval noir l'emporter, ce pourquoi il fuit son sauveur comme s'il était une sirène³⁷.

1.2.3. Une narration lacunaire en vue de la vérité et non du ridicule

Il convient de poser une question fondamentale pour l'herméneutique du *Banquet* : s'il est vrai qu'Alcibiade symbolise celui qui a raté son parcours philosophique, *son témoignage s'en trouve-t-il discrédité?* Autrement dit, s'il est vrai qu'il faut lui porter quelque discrédit, quelle en est la portée? Platon, qui avait à cœur de semer des petits cailloux afin que l'on puisse retracer le cheminement de sa pensée dans ses labyrinthiques dialogues, ne laisse pas l'herméneute moderne au dépourvu. Juste avant l'engagement de la portion proprement philosophique de l'éloge, Alcibiade livre le mode d'emploi de son propre discours³⁸ :

- Hé toi, dit Socrate, qu'as-tu donc en tête? Me loueras-tu pour me ridiculiser (ἐπι τὰ γελιοτέρα με ἐπαινέσεις;), ou comment feras-tu?

- Je dirai la vérité! (...) si je ne dis pas la vérité, interromps-moi (μεταξὺ ἐπι λαβοῦ) quand tu veux et précise ce sur quoi je dis faux (ψεύδομαι): je ne mentirai pas (οὐδὲν ψεύσομαι) sciemment (ἐκόν).

³⁵ Voir, *Banquet*, 222 a. Alcibiade y décrit les discours de Socrate. Leur première impression provoque le rire et la colère en raison de leur insolence satyrique. Celui qui les ouvre constate forcément qu'il n'existe aucun autre discours qui leur soit égal de par leur intelligence, leur divinité, leur vertu et leur portée universelle. Pour être καλῶ κάγαθῶ, il ne suffit pas d'être « de bon contenant », il faut connaître le Bien. Dans le cas d'Alcibiade, cela implique qu'il doive reconnaître la futilité de ce qui constitue sa jactance: pouvoir, beauté physique, fortune, éloquence, etc. Il n'est jamais parvenu à abdiquer ses biens superficiels en vue du Bien métaphysique.

³⁶ *Banquet*, 214 e. À ce sujet, voir L. Robin, dans son introduction au *Banquet*, pp. XCIX-CI.

³⁷ Voir, *Banquet*, 216 a.

³⁸ Quoique nous nous en distancions sur plusieurs points, la lecture de Rosen, ici, coïncide avec la nôtre. Avant de citer le même passage que nous, il stipule : « *it should not be forgotten that the first or methodological part is meant to describe the speech as a whole* » (Rosen, 1968, p.294).

pourtant, en me ressouvenant, j'en viens à me tromper (ἄλλο ἄλλοθεν λέγω), ne te surprends aucunement : il n'est certes pas chose facile, vu mon état actuel, d'exposer ta bizarrerie (τὴν σὴν ἀτοπίαν) *jusqu'au bout* (εὐπόρως) *et de façon linéaire* (ἐφεξῆς). Je louerai donc Socrate, messieurs, et je le ferai au moyen d'images! Celui-ci aura beau croire que ce soit pour le ridiculiser (ἐπὶ τὰ γελοιώτερα), chaque image visera néanmoins le vrai (τοῦ ἀληθοῦς) et non le ridicule (οὐ τοῦ γελοίου)³⁹

Déjà, une chose ne laisse aucun doute, Alcibiade ne ment pas, ce qui n'exclut pas qu'il puisse se tromper. Cela dit, Socrate ne lui coupera jamais la parole pour l'accuser de mensonge, ce qui confère une certaine légitimité à son éloge. Alcibiade évoque néanmoins le fait qu'il pourrait se tromper à cause de la difficulté du discours et de son état. Deux causes d'erreur potentielles sont donc identifiées. Son état, cependant, ne signifie pas uniquement son ivresse viagère, *mais aussi ce qu'elle représente*, nommément son incapacité d'ordre général à suivre la voie philosophique, tel que vu au sous-chapitre précédent. En effet, si l'ébriété d'Alcibiade, à l'occasion de son arrivée, était symptomatique de la tendance dionysiaque des banquets traditionnels, elle l'est encore lorsqu'il y fait allusion quelques lignes plus bas. Or, tandis qu'Alcibiade peine à expliquer, au moyen d'images, la nature déroutante de Socrate, Platon, lui, se défend fort bien, puisqu'il est tempérant et φιλόσοφος alors que pour sa part, Alcibiade est intempérant et φιλότιμος⁴⁰. D'une part donc, la description de Socrate comporte une difficulté intrinsèque, d'autre part, Alcibiade, mené par son intempérance, n'est pas le candidat le plus apte pour en venir à bout. Nous en concluons donc que *même lorsque son intention tendra vers la vérité, son insuffisance (son intempérance) lui fera indéfectiblement obstacle*.

Cela est aussi illustré par la partie soulignée de la citation fournie ci-dessus, que nous reproduisons ici : « il n'est certes pas chose facile, vu mon état actuel, d'exposer ta bizarrerie (τὴν σὴν ἀτοπίαν) *jusqu'au bout* (εὐπόρως) *et de façon linéaire* (ἐφεξῆς) ». Les deux adverbes dénotent respectivement un passage (πόρος) complété (εὐ) ou un cheminement mené à bien, et une concaténation d'ordre logique (ἐπι-ἐξῆς), soit une linéarité. L'image qu'ils font miroiter est celle d'un tir de flèche happé en plein vol par un mur invisible. Si la flèche avait fructueusement poursuivi sa course jusqu'au Bien dans le cadre d'une vie philosophique et modérée, nous aurions droit à un discours sans faille, précis et linéaire de la part d'Alcibiade. Le cheminement linéaire qu'il ne peut mener à bien est celui qu'il mentionne immédiatement

³⁹ *Banquet*, 214 e-215 a.

⁴⁰ Nous verrons, plus bas, que la φιλοτιμία représente à maint égard le contrepois de la philosophie.

après le passage cité, celui partant de l'apparence silénique de Socrate vers son intériorité divine. L'image du parcours happé à mi-chemin correspond à la fois à l'ouverture du silène et au parcours philosophique d'Alcibiade, tous deux étant irréversiblement mis à mal par le manque de vertu. Les deux adverbes soulignés expriment la clef herméneutique que fournit Alcibiade : ce dernier n'est digne de foi qu'à l'aune de ses capacités, il n'informe donc pas uniquement quant à l'ouverture des dialogues, mais des éléments de l'âme humaine qu'il faut réprimer afin de mener à bien l'entreprise qu'il n'aura jamais su compléter. Nous tirons dès lors un parallèle entre le cheminement philosophique en tant que mode de vie et l'ouverture de Socrate. Nous verrons que cette ouverture correspond en fait aux dialogues de Platon.

1.2.4. Le passage de l'extériorité à l'intériorité réfère aux dialogues de Platon

1.2.4.1. L'ignorance socratique, la beauté dans la laideur

Après avoir prévenu les commensaux que tout écart à la vérité serait le fruit d'une erreur et non d'un mensonge, Alcibiade enchaîne sans tarder avec une image ridicule qui vise la vérité, mettant dès lors en pratique la modalité qu'il venait de prescrire à son discours. L'image en question compare Socrate aux silènes : « je dis qu'il est on ne peut plus semblable à ces silènes peuplant les ateliers de sculpture, ceux que les sculpteurs façonnent avec des pipeaux ou des flûtes; les ouvre-t-on en deux, apparaissent à l'intérieur des statuettes de dieux »⁴¹. Les silènes sont des figures mythologiques appartenant au champ sémantique dionysiaque. La légende fait de Silène l'éducateur de Dionysos. Le *Banquet* fait de Socrate l'éducateur - infructueux - d'Alcibiade. Les statuettes de silènes, elles, représentent de vieux satyres bedonnants aux traits grossiers dont l'incontestable laideur ne laisserait point soupçonner qu'ils renferment des icônes en or à l'effigie de dieux. Comme ces statuettes sacrées, Socrate recèle, sous des traits orageux, une divinité somptueuse dont les éclats ne brillent que pour celui qui effectue correctement l'ouverture. Ladite ouverture représente le point culminant de l'analogie silénique. Cette analogie entrelace la dualité socratique laideur-beauté et d'autres dualités, tel ignorance-sagesse, extériorité-intériorité et comique-tragique, cette dernière distinguant communément ce qui incite les rires (vulgarité, roture, lubricité, drôlerie) et ce qui est digne d'admiration (dignité, noblesse, vertu, sérieux). Voici donc le renseignement que pourvoit

⁴¹*Banquet*, 215 a-b.

Alcibiade sur Socrate : « il ignore tout et ne sait rien, telle est son apparence (σχῆμα). Cela n'est-il pas silénique? Tout à fait! Cet homme s'enveloppe ainsi à l'extérieur (ἔξωθεν), comme un silène sculpté; mais à l'intérieur (ἔνδοθεν), une fois le silène ouvert (ἀνοιχθείς), il est rempli, messieurs les convives, de tant de sagesse! »⁴². Le silénisme de Socrate est donc enraciné dans sa drôlerie physique et dans son ignorance apparente. Cette dernière est « caractéristique du Socrate platonicien »⁴³, dit à ce propos Léon Robin, discernant qu'il s'agit ici d'une image littéraire et non d'une description historique. Cette image est typiquement platonicienne (et non xénophonienne, ce sur quoi nous reviendrons). Que d'une part, le caractère comique (ou satyrique) relève de l'ignorance socratique, et que d'autre part, l'ignorance socratique renvoie aux dialogues platoniciens, nous le démontrerons, dans l'ordre, lors des deux prochains sous-chapitres. La visée en sera, ultimement, de montrer que l'ouverture silénique doit être lue comme une clef exégétique pour les dialogues platoniciens eux-mêmes.

1.2.4.2. Ignorance comique, sagesse tragique

L'analogie silénique est réitérée quelques lignes plus bas, où elle reproduit la dualité extérieur-intérieur selon la modalité ignorance-sagesse autant que selon la dualité laideur-beauté ou encore vulgarité-noblesse. Ce sur quoi nous désirons attirer l'attention est cependant qu'Alcibiade ajoute l'ironie à l'ignorance (extériorité) et le sérieux à la sagesse (intériorité), ce qui reproduit les caractéristiques essentielles de la comédie (γελοῖον-παιδία) et de la tragédie (σπουδαῖον, le *digne*) selon la compréhension qu'en avaient les Grecs⁴⁴. L'intérieur devient donc tragique en plus d'être sage et sa contrepartie, l'extérieur, est ironie et comédie autant qu'il est ignorance : « il passe toute sa vie à jouer à l'idiot (εἰρωνευόμενος) et à l'enfant (παίζων) avec les hommes, mais lorsqu'étant sérieux (σπουδάσαντος), il est ouvert (ἀνοιχθέντος)... je ne sais pas si quiconque a déjà contemplé ses figurines intérieures (τὰ ἐντὸς ἀγάλματα), mais moi, je les ai vues et elles m'ont semblé être si divines, si rares, si pleinement belles et surprenantes, de telle sorte que je me trouvai contraint à accomplir sur le champ quoi qu'il m'ordonnât »⁴⁵. Cette citation, tel qu'annoncé, associe la comédie à l'extériorité et la tragédie à l'intériorité, ce qui est perceptible à la lecture des adjectifs pour

⁴²Banquet, 216 d.

⁴³ Robin, Léon. *Banquet* (commentaire), Les Belles Lettres, Paris, 1970 (1929), p. CV.

⁴⁴ Sur le lien entre σπουδαῖος et tragédie, voir Aristote, *Poétique* 1448 a 1-5, 25-28; 1449 b 9-10, 24-25.

⁴⁵Banquet, 216 e-217 a.

lesquels le texte grec est fourni ci-dessus. La comédie est incarnée, dans les dialogues, par l'ignorance socratique autant que par sa vulgarité et sa bizarrerie d'ordre général alors que l'intériorité est personnifiée par la beauté intérieure de Socrate et par la sagesse qui se tapit sous son ignorance apparente. De surcroît, l'ouverture du silène est explicitement associée au fait de « devenir sérieux », ce qui équivaut à l'abandon de la drôlerie (παίζων) et de l'ironie (εἰρωνεύόμενος) comiques au profit d'un rehaussement théorique que symbolise ici le genre tragique. Répétons-le, la tragédie et la comédie, en Grèce, se distinguaient non seulement par leur manière de narrer un ensemble de faits, mais aussi par la nature digne ou vulgaire des faits eux-mêmes (voir note 44). Tout indique donc qu'il faut bel et bien considérer que les dialogues de Platon sont, d'une certaine façon, une juxtaposition des deux genres littéraires traditionnels se conjuguant à l'unisson avec l'extériorité et l'intériorité⁴⁶. Outre l'élogieuse batterie de qualificatifs dépeignant les statuettes intérieures (θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά), remarquons, avant de clore, un détail de première importance à propos de l'intériorité : Alcibiade affirme l'avoir vue. Nous verrons plus bas qu'il va même jusqu'à en décrire l'effet psychologique et, sommairement, le contenu théorique. Afin de porter plus avant notre compréhension, il est indispensable de cerner en quoi précisément consiste cette intériorité. En effet, comment faire cohabiter l'intempérance fondamentale d'Alcibiade et le fait qu'il ait pu accéder à l'intériorité qui, ainsi que nous osons croire, doit bien exiger un minimum de vertu morale de ses soupirants?

1.2.4.3. L'ouverture des λόγοι du Socrate platonicien

En guise de conclusion au chant de louange qu'il prononce pour l'homme érotique, l'« enfant terrible » athénien aborde une dernière fois l'ouverture silénique. Celle-ci en vient donc à boucler la partie proprement philosophique de son discours, ne devant être suivie que d'un avertissement, dirigé aux « victimes » de Socrate, relatif au péril qu'implique son amour. Alors qu'elle fait son apparition une première fois pour ouvrir le pan philosophique du discours d'Alcibiade⁴⁷, ladite thématique silénique revient pour en clore la marche. Cette

⁴⁶ L'importance de cette remarque se fera sentir davantage lors de l'étude de l'épilogue, où, rappelons-le, Socrate réfute brièvement Agathon et Aristophane sur l'essence de la tragédie et de la comédie.

⁴⁷ Ce qui précède l'analogie silénique est la partie proprement dramaturgique du segment du *Banquet* couvert par Alcibiade. L'oraison répondant aux règles du banquet ne débute qu'avec ladite analogie.

réurrence, appuyée par la symétrie⁴⁸, traduit la prédominance de l'ouverture des λόγοι dans l'ensemble du discours d'Alcibiade : *notre soupçon est même que le rôle d'Alcibiade est proprement de parler de l'ouverture des discours de Socrate*. Par ailleurs, alors qu'il s'apprête à rééditer la comparaison aux silènes qui doivent être ouverts en deux, Alcibiade stipule devoir relever au préalable un détail lui ayant soi-disant échappé jusque-là. Certes, le rapprochement entre Socrate et les silènes ne représente aucunement une pure nouveauté. Cependant, alors qu'il ressasse, à la manière d'un ivrogne, l'analogie pour une énième fois, il en prolonge la portée. Alors que celle-ci ne s'applique d'abord qu'à la personne de Socrate, elle embrassera dorénavant aussi ses discours. Sous l'apparence d'un discours cahoteux - entaché de répétitions, d'indécentes confessions, de sautes d'humeurs - dû à l'ivresse de l'orateur, Platon communique un message de première importance, soit que la totalité de l'analogie silénique ne pouvait être comprise sans l'ajout final d'Alcibiade, soit la précision que *les λόγοι socratiques, eux-mêmes, nécessitent une ouverture*⁴⁹. Ce n'est qu'à travers celle-ci, précise-t-il encore, que l'on découvre leur divinité et leur intelligence unique. Ce n'est qu'au moyen de celle-ci que l'on peut devenir, ajoute-t-il, un homme d'honneur. Ce faisant, il reprend presque mot pour mot ce qu'il avait dit précédemment :

Voici encore ce que, dans les premières choses < que j'ai dites >, j'ai laissé de côté : *que les discours de cet homme, eux aussi, sont identiques (ὁμοίωτατοι) aux silènes qui s'ouvrent*. Si quelqu'un veut bien écouter les discours de Socrate, ils apparaissent tout à fait ridicules au premier abord; c'est ainsi que, et ses mots, et ses phrases sont recouverts extérieurement : avec la peau d'un satyre insolent⁵⁰. Car il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs⁵¹, et il semble toujours dire les

⁴⁸ Le chapitre du *Banquet* dans lequel figure Alcibiade est, *grosso modo*, structuré symétriquement : 1- interruption inattendue (du fêtard Alcibiade); 2- querelle entre Socrate, Aristote et Agathon; 3- analogie silénique; 4- comparaison aux grands hommes de l'histoire d'Athènes; 5- portrait et remembrances de Socrate; 4'- comparaison aux grands hommes de l'histoire d'Athènes; 3'- analogie silénique; 2' querelle entre Socrate, Alcibiade et Agathon; 1'- interruption inattendue (des autres fêtards). Comme les parties 1 (1') et 2 (2') ne sont pas un discours, l'éloge d'Alcibiade est enclavé par l'analogie silénique, ce qui en révèle l'importance capitale.

⁴⁹ Le prolongement de l'analogie du silène est ce qui explique que Socrate soit non seulement supérieur aux grands orateurs du calibre de Périclès, Nestor et Anténor mais encore qu'il n'ait aucun semblable. Voir *Banquet*, 221 c-d.

⁵⁰ Au moyen du satyre, Alcibiade allude au revêtement comique des discours socratiques. L'adjectif apposé à « satyre », à son tour, n'est pas sans importance. Au contraire, il s'agit d'un prolongement de l'analogie silénique. La peau satyrique dont Socrate enveloppe ses discours est ὄβριστης, c'est-à-dire qu'elle pose outrage, qu'elle pêche par excès. Autrement dit, l'emportement et l'intempérance, aussi imagés en cela que Socrate court toujours les beaux garçons, cachent en réalité la tempérance inébranlable dont Alcibiade a heurté en vain la muraille.

⁵¹ Les personnages de tragédie étaient des gens nobles qui s'affairaient à de nobles entreprises et aux dictats des dieux. Les personnages de comédie, en revanche, étaient ceux dont parlait Socrate.

mêmes choses au moyen des mêmes < exemples >, de telle sorte que tout sot et tout ignorant tournerait ses discours en dérision. Mais une fois ouverts, qu'il adviene à quelqu'un d'en voir l'intérieur, il trouvera, premièrement, qu'ils sont les seuls, parmi les discours, dont l'intérieur est intelligent, ensuite qu'ils sont divinissimes, débordants d'images de vertu, et portant sur l'universel, mais plus encore, sur tout ce qu'il convient d'examiner à celui devant devenir un homme d'honneur⁵²

Ce texte permet de voir qu'il n'y a pas que Socrate qui doit être ouvert, *mais aussi ses discours*. Ceux-ci, à l'instar de Socrate, sont identiques aux silènes qui renferment des statuettes divines en or. Ces discours siléniques peuvent et doivent être identifiés aux dialogues platoniciens, ce qui assimilerait le voilement de leur apparence vulgaire⁵³ à l'extériorité des dialogues platoniciens, soit la lecture qu'en font ceux qui ne sont pas, comme Alcibiade, victimes de la morsure de vipère de la philosophie. En confluence avec le voilement est la nécessité du dévoilement, soit d'un effort exégétique permettant, à celui ayant suffisamment labouré les vulgaires aspérités de l'extériorité, la récolte du sens noble et intérieur. Ce passage débouche sur trois moments que décrit Alcibiade. Ceux-ci correspondent à trois compréhensions successives de ce que recèlent, à la suite de leur première impression peut-être grivoise, les discours socratiques.

Un argument de taille qui nous pousse à identifier les λόγοι socratiques que mentionne Alcibiade aux dialogues de Platon se trouve dans les trois compréhensions successives qu'il décrit. La raison en est que ces trois moments sont incroyablement similaires aux trois étapes qui suivent la libération des prisonniers, dans le mythe de la caverne et qui font écho plus généralement au contenu des livres VI et VII de la *République*. Un second argument est fourni par le Banquet, plus précisément à l'occasion de la comparaison entre Socrate et Marsyas. On peut encore puiser un troisième argument dans la feinte d'ignorance socratique et dans les analogies empruntées à l'artisanat qu'évoque aussi Alcibiade. Nous verrons, à ce propos, que l'analogie silénique ne peut s'appliquer aux dialogues de Xénophon, mais seulement à ceux de Platon, ce qui a pour effet de laisser croire que les λόγοι ne sont pas ceux du Socrate « historique », mais ceux du Socrate platonicien. La louange de Socrate porterait dès lors, en

⁵²*Banquet*, 221 d-222 a.

⁵³ Selon les standards grecs, tel que dépeints par Aristote et par Alcibiade : les personnages et les décors des dialogues appartiendraient à la sphère comique et non à la sphère tragique.

parallèle aux fonctions commémorative et apologétique dont parle Brisson, des instructions herméneutiques spécifiques aux dialogues. Commençons donc par étudier l'apport de l'ignorance socratique et les nombreux exemples que les métiers du Pirée inspirent à Socrate. Quoique ces deux traits puissent très aisément trouver une foule de correspondances dans le corpus platonicien, on ne peut affirmer qu'ils lui sont *spécifiques* au même titre. Des analogies artisanales, on peut même soutenir, sans le moindre doute, qu'elles *ne sont pas* propres aux dialogues de Platon, car Xénophon les exploite aussi. Relativement à la feinte d'ignorance, alors qu'Alcibiade brosse le portrait de Socrate et le compare à un silène, il souligne qu'« il ignore tout et ne sait rien, c'est du moins son apparence »⁵⁴. Ce passage révèle que la feinte d'ignorance est le fondement de la nature silénique de Socrate : le grossier, le drolatique et l'ignorance s'unissent et forment la façade de l'extériorité. Le Socrate de Platon, à cet égard, se distingue de celui de Xénophon.

Une aporie méthodologique insurmontable due à l'état des sources perdure néanmoins, car même si, parmi les deux auteurs de dialogues socratiques dont nous avons conservé l'œuvre, Platon est le seul à mettre en scène la feinte d'ignorance (ce que nous étayerons à l'instant), rien ne prouve que les autres⁵⁵ n'en aient pas fait de même. Autrement dit, quoique les sources actuelles semblent indiquer que l'ignorance socratique soit proprement platonicienne, ces sources ne sont que partielles et ne pavent la voie à aucun argument décisif. Après avoir montré que le Socrate de Xénophon, le seul autre élève de Socrate dont la Grèce ancienne nous ait légué les dialogues, *ne fait pas profession d'ignorance*, nous affronterons le problème découlant de la pauvreté des sources avec l'unique argument dont nous disposons : celui de la ressemblance positive entre la description d'Alcibiade et les dialogues de Platon. En admettant que nous le démontrions convenablement, il sera invraisemblable de penser que l'auteur dépeint un Socrate qui ne soit pas *le sien*.

Dès l'ouverture de ses *Mémorables*, Xénophon critique directement le remaniement littéraire que Platon impose à son Socrate : « qui pourtant ne concorderait pas qu'il [Socrate] ne désirât passer ni pour simplet ni pour charlatan? Ce pourquoi il eût passé si, en proclamant

⁵⁴ *Banquet*, 216 d. Nous suivons la ponctuation proposée par Robin et non celle de Burnet.

⁵⁵ Une liste fort probablement gonflée des auteurs de dialogues socratiques est offerte par Diogène Laërce.

recevoir un signe divin, il se fût avéré qu'il mentît »⁵⁶. Une attaque si frontale de la part de Xénophon laisse entendre qu'à ses yeux, Platon n'a pas fait assez de place au pan didactique (ou positif) de la pensée de Socrate⁵⁷. Alors que le Socrate exposé par Alcibiade (dans le *Banquet* de Platon) en est un qui réfute, celui de Xénophon ne réfute en aucun moment des *Mémorables* ou du *Banquet*, mais se limite à orienter son interlocuteur sur le sentier de la vertu. La différence est plus perceptible encore quand, dans les *Mémorables*, Hippias reproche à Socrate de ne faire que réfuter⁵⁸ sans pouvoir d'enseignements constructifs à ses camarades :

- (Hippias) Par Zeus que tu n'entendras pas < ce que j'ai à dire > si tu ne declares pas ce que tu considères être la justice. Suffit-il que tu te moques des autres en discourant puis en réfutant tout un chacun, tout en ne voulant pouvoir aucun discours ni exposer quelque raisonnement de quoi que ce soit?
- (Socrate) Quoi donc, Hippias, dit-il, ne perçois-tu pas que je n'ai de cesse de divulguer ce que me semblent être les choses justes?
- (Hippias) Dans quel discours? Dit-il.
- (Socrate) Si⁵⁹ ce n'est au moyen du discours, c'est par l'action que je le divulgue. Ne te semble-t-il pas que les actions soient plus dignes de foi que les discours?⁶⁰

⁵⁶ Xénophon, *Mémorables* (éd. Bandini), I, 1, 6.

⁵⁷ En vérité, deux compréhensions viables de ce passage s'offrent à nous. Soit, Xénophon reproche à Platon de ne pas exposer le pan positif et constructif de la pensée de Socrate, faisant passer celui-ci - quoique ironiquement seulement - pour un simplet, ou soit, Xénophon reproche à Platon de ne produire que des réfutations philosophiques au lieu de professer un assortiment de valeurs clairement définies de même que les moyens pour y parvenir. La deuxième option, en réalité, ne se différencie de la première que par rapport à l'importance que Xénophon prête au Socrate historique dans sa critique de Platon. Cela dit, il est un peu tautologique - car on part de la réputation d'historien de Xénophon pour démontrer que sa vocation d'historien empiète sur son apport philosophique - d'imputer à Xénophon l'exclusivité du souci historique, quoique la citation fournie se prête fort bien à une telle interprétation. Néanmoins, il s'agit de deux possibilités qui ne s'excluent pas (nécessairement) mutuellement. Le reproche de Xénophon pourrait donc, d'une part, se nourrir du désir de projeter une image juste de Socrate et se nourrir, d'autre part, de son désir d'orienter, par écrit, les lecteurs vers la vertu au moyen d'exemples clairs et didactiques. En ce dernier cas, ce ne serait pas relativement à Socrate, mais eu égard au rôle de l'écrivain philosophique que Xénophon attaquerait Platon.

⁵⁸ C'est précisément l'absence de réfutations dans les dialogues de Xénophon qui permettent de déduire qu'il s'agit d'une critique de Platon. *A priori*, il pourrait aussi s'agir d'une critique du Socrate d'un autre auteur, mais cette option nous semble moins satisfaisante puisque Platon était, sans l'ombre d'un doute, la cible la plus intéressante par sa prolifération littéraire et sa renommée.

⁵⁹ Le « si » peut-il ici revêtir une nuance temporelle? Si cela s'avère être le cas, Socrate affirmerait que *lorsqu'*il n'expose pas sa définition du juste au moyen du discours, ce sont ses actions qui prennent la relève et en dressent le portrait vivant. Il fournirait donc des définitions discursives et des exemplifications pratiques. De toute manière, il soutient *qu'il sait*, nonobstant le mode d'exposition que privilégie son savoir.

⁶⁰ Xénophon, *Mémorables*, IV, 4, 9-10.

De ce passage, que nous pourrions juxtaposer à l'entretien entre Socrate et le sophiste Antiphon⁶¹, nous constatons, tel qu'annoncé, que le philosophe xénophonien n'est pas silénique puisqu'il ne feint pas l'ignorance. Ignorance qui est d'ailleurs organique aux dialogues platoniciens, car c'est grâce à l'ignorance que les réfutations se mettent en marche. Chez Xénophon, quoique les entretiens soient parfois bâtis d'un vif enchaînement de questions et de réponses (comme chez Platon), nous ne trouvons pas une seule réfutation à la mode des dialogues platoniciens. Bien que ce second argument ne puisse être décisif, il peut servir de levier à celui que nous aborderons plus bas.

Un autre argument majeur souligne la vraisemblance de l'hypothèse en question - soit que Platon renvoie à ses propres dialogues lorsqu'Alcibiade présente la structure des discours de Socrate. Celui-ci provient de la comparaison, qui se veut une extension de l'analogie silénique portant sur les effets qu'opèrent les λόγοι, de Socrate et du silène Marsyas. Alors que ce dernier envoûte les hommes au moyen de sa lyre, Socrate, lui, le fait au moyen de la parole seule. Non pas, tel Périclès ou d'autres grands orateurs, en vertu de l'art oratoire, mais parce que son discours porte la vérité :

Tu diffères de lui < Marsyas > uniquement parce que, sans instrument, au moyen de simples paroles⁶² (ψιλοῖς λόγοις), tu produis le même effet (ταῦτόν τοῦτο ποιεῖς). Et donc, quand on écoute quelqu'un d'autre réciter, même s'il est excellent rhéteur, d'autres discours, on s'en moque, comme s'il disait son discours dans le vide; mais lorsque quelqu'un entend le tien, *ou alors tes discours prononcés par quelqu'un d'autre*, même si celui qui parle est piètre orateur, que ce soit une femme, un homme ou un adolescent qui l'écoute, on en sera envoûté et possédé⁶³

L'analogie est parfaite, car même un piètre joueur envoûterait les spectateurs en tant que ce sont les harmonies (et non la dextérité du flûtiste) qui recèlent un enchantement divin. En ce sens, ce n'est pas Socrate, mais le contenu de ses discours qui enchante par sa divinité. On peut donc retenir de la citation donnée ci-dessus qu'Alcibiade ne vise pas seulement les discours *de Socrate*, mais bien les discours *socratiques*, c'est-à-dire ceux *prononcés par quelqu'un d'autre* tout en répondant du même souci pour la vérité et regorgeant du même *démonisme*⁶⁴, celui-ci

⁶¹Voir *Mémorables*, I. 6, 13-14.

⁶² De paroles nues, *a capella*.

⁶³*Banquet*, 215 c-d.

⁶⁴ Au sens du *Banquet*. Par démonisme, nous entendons la fonction médiatrice de la philosophie, celle qui porte à la contemplation du premier principe.

se manifestant dans l'état bachique où se retrouvent ses auditeurs, d'où la comparaison avec le silène Marsyas. Ce *silénisme* socratique, proprement platonicien, est au fondement des dialogues et de leur rôle d'intermédiaire. En effet, les discours socratiques ne sont rien, sinon précisément les paroles de Socrate - d'un Socrate littéraire - *prononcées par quelqu'un d'autre*⁶⁵ en vue de causer un effet similaire sur l'âme des lecteurs. Le Socrate historique (si l'on en croit Diogène) et le Socrate platonicien exhortent à la philosophie. L'effet escompté par les dialogues s'en trouve clarifié : ils auraient une vocation parénétiq ue se logeant dans l'envoûtement suscité par les paroles du vieux satyre. Du coup, un argument de taille vient appuyer la thèse que nous défendons, soit qu'Alcibiade fait allusion aux dialogues platoniciens, d'autant plus que la valeur démonique ou protreptique passe justement par l'ignorance socratique, expression même de son « silénisme ». Au bout du compte, non seulement la description d'Alcibiade ne correspond-elle pas au Socrate de Xénophon, mais elle renvoie à des notions qui sont, pour ainsi dire, profondément platoniciennes. Il est donc peu probable que les allusions d'Alcibiade fassent référence à un autre Socrate que celui des dialogues platoniciens.

Un autre argument, mentionné plus haut, permet d'assimiler les λόγοι socratiques dont traite Alcibiade aux dialogues de Platon. Il s'agit de retracer la similitude entre la description brève que fait Alcibiade de l'intériorité des discours de Socrate et le mythe de la caverne de la *République* (et, plus généralement, entre la description des λόγοι et les livres VI et VII). Le silénisme que nous venons d'analyser ne correspond qu'à la première impression que dégage Socrate : celle d'être à la fois burlesque et coupé de la réalité. Celle-ci, toutefois, n'est que la première des quatre impressions intellectuelles que suscitent ses discours. Premièrement, donc, on s'en moque, on les tourne en dérision. Deuxièmement, ils se démarquent de tous les autres par leur sagesse unique. Troisièmement, ils conduisent à la divinité suprême, à la quantité maximale d'images de vertu et sur l'universel. Quatrièmement, ils enseignent le nécessaire afin d'être un homme d'État vertueux, un καλὸς κἀγαθός⁶⁶. Et maintenant, la *République* : premièrement, on pense que le philosophe a les yeux ruinés; deuxièmement, on comprend qu'il est le seul à parler d'objets réels et non des ombres de figurines projetées sur la paroi de la

⁶⁵ Nous empruntons cet argument à K. Gaiser (1982, p. 19) tout en l'étayant davantage.

⁶⁶ Pour les quatre étapes, voir *Banquet* 221 d-222 a. Nous fournissons la citation aux pp. 21-22.

caverne; troisièmement, on conçoit que les objets réels ne sont tels qu'en vertu de leur rapport au Bien, qui est le *θειότατον* que l'on finit par contempler sans médiation (le soleil); puis quatrièmement, on retourne à la caverne pour faire de la politique à la lumière de la connaissance du Bien. Autrement dit, on agit en *καλὸς κἀγαθός* selon les standards platoniciens et non ceux, arbitraires, de la lignée. La correspondance est flagrante et elle est manifestement spécifique aux dialogues socratiques de Platon. Nous étayerons notre argument de citations afin de démontrer le lien étroit qui unit le passage cité du *Banquet* et celui de la *République*, tant sur le plan du vocabulaire que sur celui des idées.

En premier lieu, les discours du philosophe font l'objet de railleries, « si quelqu'un veut bien écouter les discours de Socrate, ils paraissent tout à fait ridicules (*γελοῖοι*), au premier abord », dit Alcibiade avant de poursuivre en soutenant *qu'il n'est pas un seul ignorant (ἀνόητος) qui ne s'en moquât (καταγελάσειεν)*. Le mythe de la caverne illustrera à son tour le sort injuste qui accable le philosophe quand il quitte ses contemplations divines (*ἀπὸ θεῶν θεωριῶν*⁶⁷) et qu'il se penche et fronce les yeux pour mieux examiner les affaires des hommes. Sa vue étant déshabituée à la pénombre, il *paraît tout à fait ridicule*⁶⁸ (*φαίνεται σφόδρα γελοῖος*), fatalement, aux hommes qui n'ont jamais vu la justice en soi, c'est-à-dire aux hommes qui ont passé leur vie à ne contempler que des ombres et n'ont jamais fait l'expérience de la lumière. Platon poursuit en discernant deux causes possible au trouble frappant momentanément la vue du philosophe : la vue peut être troublée par l'inaccoutumance à la luminosité ou à l'obscurité. La première est celle du novice qui pénètre le jour pour la première fois, la seconde celle du philosophe qui s'est habitué à la splendeur immédiate du soleil et ne discerne plus rien dans le flou de la caverne. Platon écrit que l'embarras duquel il serait *le moins ridicule de se moquer*⁶⁹ (*ἥττον ἂν καταγέλαστος ὁ γέλως αὐτῷ εἴη*) est celui du novice. Socrate a de surcroît les yeux « ruinés » pour la seconde raison, son inaccoutumance à la noirceur. Ceux qui s'en moquent sont forcément ceux qui ne sont jamais sortis de la caverne. Le monde réel (hors de la caverne) représente le *νοητὸς τόπος*⁷⁰ qui se trouve

⁶⁷ Selon Alcibiade, l'intérieur de Socrate est la plus divine des contemplations.

⁶⁸ *Rép.* VII, 517 d. Voir aussi *Rép.* VII, 518 a.

⁶⁹ *Rép.* VII, 518 b.

⁷⁰ *Rép.* VII, 517 b.

ontologiquement au fondement de l'ώρατὸς φῶς⁷¹ du monde sensible. Ceux qui se moquent des philosophes sont, par définition, ceux qui n'accèdent pas au monde noétique, c'est-à-dire les *a-noétiques* (ἀνόητοι, ignorants) dont parle Alcibiade dans le passage cité du *Banquet*.

En deuxième lieu, la sagesse de Socrate est unique, puisqu'elle est la seule ne portant pas sur les ombres projetées sur la paroi de la caverne, mais sur les objets réels éclairés par la lumière du soleil. Dans le passage cité du *Banquet*, Alcibiade dit que les discours de Socrate sont *les seuls qui possèdent l'intelligence* (νοῦν ἔχοντας, *qui sont intelligents*). Lors de l'analogie du soleil, qui précède l'allégorie de la caverne, Socrate évoque l'âme qui fixe le soleil - l'idée du Bien - pour en dire qu'à peine s'y tourne-t-elle, *elle paraît posséder l'intelligence*⁷² (νοῦν ἔχειν φαίνεται). En pleine spéléologie cette fois, le vocabulaire d'Alcibiade refait surface alors que Socrate dit de l'idée du Bien qu'elle *procure la vérité et l'intelligence*⁷³ (ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη). Plus tôt, il affirmait que la partie de l'âme qui saisit les essences, c'est-à-dire la partie noétique, était la seule qui *engendre l'intelligence et la vérité*⁷⁴ (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν), laissant entendre par là que seul celui qui est philosophe peut y accéder. En revenant avec plus de précision sur le mythe de la caverne, Socrate soutient que seul le dialecticien, soit celui ayant complété un apprentissage l'ayant mené au seuil de la cinquantaine, peut saisir lesdites essences, alors que les autres *n'en possèdent pas l'intelligence*⁷⁵ (νοῦν περὶ τούτου οὐ ἔχειν). En admettant qu'ils soient les seuls qui proviennent des contemplations de la partie *noétique* de la connaissance - plutôt que de sa partie *horatique* ou visuelle -, les discours de Socrate sont uniques en leur genre : ils se distinguent autant ontologiquement que gnoséologiquement. Encore une fois, la brève description de l'intériorité des discours de Socrate reçoit un écho direct et explicatif dans la *République*. Cette intertextualité sous-entend naturellement que Platon renvoie à ses propres dialogues. Qu'il nous soit permis de faire une parenthèse sur la vertu sans égal de Socrate : une autre ressemblance décisive peut être décelée dans la comparaison avantageuse de Socrate aux grands orateurs de son temps et du passé, car « sur ce que fut Achille, on moulerait Brasidas et

⁷¹*Rép.*, VII, 517 c.

⁷²*Rép.*, VI, 508 d.

⁷³*Rép.*, VII, 517 c.

⁷⁴*Rép.*, VI, 490 b.

⁷⁵*Rép.*, VII, 534 b.

d'autres, de même que l'on moulerait Périclès sur ce que furent Nestor et Anténor »⁷⁶. En revanche, on constate que Socrate, « *de même que ses discours*, est tellement déroutant que l'on ne trouverait pas un seul homme vivant qui s'y apparente, ni parmi ceux d'aujourd'hui, ni parmi les anciens, sauf si on le moule sur ceux que je dis : sur aucun des hommes, mais bien sur les silènes et les satyres, *lui autant que ses discours* »⁷⁷. Il n'est pas superflu de répéter que les silènes et les satyres sont des démons, comme Éros et comme Socrate⁷⁸. La philosophie, essentiellement, est une activité démonique en tant qu'elle tend vers la divinité tout en ne l'obtenant jamais, sous peine de ne plus être *philosophie*, mais *sagesse*. Cela n'est donc pas un fruit du hasard que la *République* reprenne l'aspect démonique de la philosophie quand Socrate clame que les philosophes-rois ayant dirigé la Cité leur vie durant, si la Pythie y consent, se verront attribuer des monuments à *l'effigie démonique* et sinon, un moindre bien, des monuments à titre d'hommes *bienheureux et divins*⁷⁹. La spécificité de Socrate est telle qu'aucune exploration des annales historiques de la Grèce ne saurait lui trouver un homologue puisqu'il appartient à un niveau ontologique supérieur, c'est-à-dire qu'il est à mi-chemin entre les dieux et les hommes⁸⁰. Dès que l'on ouvre les discours « ridicules » de Socrate, on se rend d'ailleurs compte qu'ils sont les seuls à être établis sur la connaissance du monde intelligible, ce pourquoi ils sont les plus divins qui soient, universels et débordants d'images de vertu.

C'est cet aspect que l'on veut cerner en troisième lieu. Voici ce qu'en dit Alcibiade : **ἐπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας**. Cette troisième étape correspond à la contemplation de l'idée du Bien, à sa portée

⁷⁶ *Banquet*, 221 c.

⁷⁷ *Banquet*, 221 d.

⁷⁸ Socrate n'est pas *ontologiquement* un démon. Il est cependant le plus divin parmi les hommes, d'où la similitude entre Éros et lui, dans le *Banquet*. Voir L.-A. Dorion (2013, pp. 275-300).

⁷⁹ Voir *Rép.* VII, 540 c.

⁸⁰ Robin tire un intéressant parallèle : « Dans le *Gorgias*, il n'est pas question, à proprement parler, des démons ; mais Platon y attribue à l'homme sage et tempérant un rôle analogue à celui qu'il donne aux démons dans le *Banquet*, et presque dans les mêmes termes : seul il peut être ami des hommes et des dieux, parce que seul il participe des uns et des autres » (1964, p. 111). Il poursuit en expliquant que l'ordre (κοσμιότης) et la tempérance (σωφροσύνη) qui gouvernent les mœurs du philosophe sont analogues et participent de ceux qui régissent le cosmos. Le philosophe, au moyen de sa moralité, soutient donc son intellectualité. Naturellement, tous les hommes participent du divin, quoiqu'en divers degrés, ce que Robin n'ignorait pas. Socrate est cependant le seul à soumettre sa vie intégralement à la loi divine qui décrète l'ordre de l'univers. C'est en ce sens que nous soutenons que l'éthique (et la politique) est tributaire de la métaphysique, car elle doit s'accorder avec elle. Remarquons la proximité philosophique entre Robin et Krämer : « *Sie (die platonische Seinslehre) ist durchweg vom Begriff der Ordnung (κόσμος, τάξις) bestimmt und demnach nicht als ἀρετή-εἶδος-Lehre, sondern genauer als ἀρετή-εἶδος-τάξις-(κόσμος)-Ontologie zu erfassen* » (1959, p. 141).

universelle et aux diverses facettes de la vertu qui en découlent. Encore une fois, la *République* reproduit le même vocabulaire, donnant à comprendre que ce qu'Alcibiade dépeint est ce dont parle Socrate dans la *République*. Si les discours de Socrate, une fois ouverts, sont *θειότατοι*, c'est parce qu'ils indiquent l'idée du Bien. Les idées, que le mythe de la caverne représente comme les êtres vrais (non les figurines), sont qualifiées de *contemplations divines*⁸¹ (*θειῶν θεωριῶν*). Parmi celles-ci, la plus haute et la plus noble est sans aucun doute l'idée du Bien, d'où le *θειότατος* du *Banquet*. Quoiqu'on ne retrouve pas ce superlatif dans la *République* VI et VII⁸², on peut aisément comprendre ce qu'Alcibiade a à l'esprit, soit l'idée du Bien, parce que son fils, le soleil, est qualifié comme ce qui est « le plus lumineux de l'être »⁸³ (*τοῦ ὄντος τὸ φανότατον*) et, un peu plus bas, comme *le plus heureux des êtres* (*τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος*)⁸⁴. On peut inférer avec vraisemblance que le superlatif du divin, s'il avait été mention du Bien et non de son rejeton, le soleil, aurait été employé. Ce que l'on peut affirmer, c'est que le sens y est déjà et que d'inférer que le superlatif soit implicite ne fait aucunement violence au texte et, bien au contraire, y cadre parfaitement. De plus, dans le cas de l'*εὐδαιμονέστατον*, est-il besoin de rappeler que les dieux ont pour qualité d'être constamment heureux puisqu'ils sont autosuffisants? Le plus divin ne sera-t-il pas, alors, aussi le plus heureux?

Alcibiade souligne l'universalité des discours socratiques. Littéralement, il remarque qu'ils *s'étendent sur le plus grand nombre de choses* (*ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας*). Une expression fort similaire de la *République* fait allusion aux enseignements mathématiques du curriculum platonicien. Celui-ci (le curriculum), si l'on quitte pour un instant la métaphore de la sortie de la caverne, correspond à la totalité de ce qui permet à un non-philosophe doté de dispositions naturelles satisfaisantes de devenir un philosophe, d'actualiser sa puissance (en reprenant la terminologie aristotélicienne). De larges pans de la sortie de la caverne, c'est-à-dire du curriculum éducationnel que propose Platon, sont dévoués à l'apprentissage de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie. Ces sciences, universelles par nature (ou *formelles*), sont

⁸¹ Voir *Rép.* VII, 517 d.

⁸² On ne le retrouve qu'en *République* IX 589 e. Il en réfère alors à la partie « la plus divine » de l'âme.

⁸³ *Rép.*, VII, 518 c.

⁸⁴ *Rép.*, VII, 526 e.

définies comme des sciences *qui s'étendent sur tout*⁸⁵ (ἐπὶ πάντα τεινόντων). En plus de s'étendre sur tout, la géométrie *tend*⁸⁶ (τείνει) vers le Bien, qui est le principe de l'être en entier, soit l'universel par excellence, puisque la géométrie détourne de la sensualité et de la multiplicité en aimantant la vue vers les formes (géométriques) idéales, à la différence des formes physiques, soit le carré, le cercle, le triangle que l'on trace avec un bâton sur du sable. C'est ce qui distingue le discours philosophique du discours sophistique, soit que le premier s'intéresse aux essences, c'est-à-dire à l'être des choses, alors que le second ne s'étend que sur leur relativité, leur multiplicité, ce qui revient à dire qu'il s'intéresse aux choses non pas en tant que ce qu'elles sont, mais plutôt en tant que ce qu'elles ne sont pas, dans la pénombre de leur principe matériel : « nous disons qu'il y a une multiplicité de choses belles, une multiplicité de choses bonnes et ainsi de suite, que nous distinguons dans les discours (...) il y a aussi le beau en soi, le bien en soi, et ainsi à propos de toutes ces choses que nous posons comme multiples, nous les posons maintenant, au contraire, en une *idée une* et en une *essence une*, ce dont nous désignons que chaque chose "est" »⁸⁷. L'essence des choses se trouve dans l'unité métaphysique qui détermine⁸⁸ la multiplicité (en l'occurrence *sensible*), ce qui suffit à expliquer l'allusion d'Alcibiade à l'universalité des discours de Socrate, puisqu'il proviennent de la partie intelligente de son âme et ne visent le multiple qu'à la lumière de l'unité métaphysique lui correspondant.

Par rapport aux *images de vertu* dont les discours de Socrate *sont pleins* (221 a), les correspondances sont nombreuses et elles exposent la connexion entre la description d'Alcibiade et la *République*. Dans l'une des plus éloquentes concordances, Socrate soutient *que la tempérance, le courage et la magnanimité et toutes les parties de la vertu*⁸⁹ (πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη) sont essentielles pour le philosophe destiné à gouverner la cité. Ce philosophe, il le qualifie de *généreux* par opposition aux *bâtards* qui devraient être exclus des plus hautes sphères de la philosophie tout comme ils devraient l'être de la gouvernance. Cette distinction nous mène au quatrième moment de la réception des discours socratiques,

⁸⁵ *Rép.*, VII, 522 b.

⁸⁶ *Rép.*, VII, 526 e.

⁸⁷ *Rép.*, VI, 507 b.

⁸⁸ La multiplicité existe à la faveur du jeu de l'Un et de la Dyade. La Dyade est le principe de la multiplicité, mais elle se disperserait dans la non-existence si elle n'était pas *déterminée* par l'Un.

⁸⁹ *Rép.*, VII, 536 a.

puisqu'ils doivent fournir tout ce qui est nécessaire à celui qui compte devenir *un homme d'honneur*.

Le terme employé par Alcibiade est celui de *καλὸς κάγαθός*. En grec, ce terme connote la noblesse, il est donc un qualificatif que l'on appose spécifiquement aux hommes issus d'un certain type de famille. Ce terme est ainsi essentiellement relié au parti politique des *καλοὶ κάγαθοί*, soit le parti oligarchique. Tout autre qu'une simple marque de noblesse héréditaire, ce terme renvoie, chez Platon, à l'état d'âme le plus élevé parmi ceux des hommes⁹⁰. C'est du moins le sens que lui donne la *République*, alors que Socrate s'en rapporte aux âmes philosophiques en tant que ces dernières sont éprises de vérité et qu'elles sont fondamentalement vertueuses. Remarquons au passage la similitude de la construction de la phrase lorsque Platon traite de la « nature nécessaire pour produire celui qui sera *homme d'honneur* (τὴν φύσιν ἀνάγκη τὸν καλὸν τε κάγαθὸν ἐσόμενον) »⁹¹, se reporte par la suite explicitement au philosophe. Ce terme est ramené à la sphère politique, en tant qu'au philosophe - celui ayant suivi jusqu'au bout le curriculum platonicien - incombe le devoir de redescendre parmi ses congénères non-initiés en vue de les gouverner justement. La finalité de la philosophie est d'obtenir la béatitude de la contemplation du Bien. Certes, mais son devoir au sein de la cité idéale est de pourvoir *tous* ses citoyens - et pas uniquement les philosophes - de la plus grande part de bien, de justice, moyennant sa bonne gouvernance. Le philosophe sait ce que *sont* les choses justes, les choses belles, parce qu'il comprend leur relation au Bien métaphysique. Le terme *καλὸς κάγαθός* est aussi placé au cœur d'un long exposé énumérant les conditions que doit satisfaire celui que l'on désigne pour la vie philosophique. Deux critères président à la sélection : l'intelligence et la vertu. L'intelligence implique une mémoire indéfectible⁹², la facilité d'apprentissage⁹³, l'amour de la connaissance et de l'essence métaphysique⁹⁴, l'amour de la vérité⁹⁵, la vertu implique la tempérance⁹⁶, l'absence de vice⁹⁷,

⁹⁰ Ce qui n'implique pas que Platon n'emploie jamais, selon le contexte, ce mot selon son acception commune.

⁹¹ *Rép.*, VI, 489 e. Comparer à *Banquet*, 222 b : « ... sur tout ce qu'il convient d'examiner à celui devant devenir un homme d'honneur ». Une autre tournure presque identique se trouve dans les *Mémorables* de Xénophon (I, 2, 2) : « ἂν ἐαυτῶν ἐπιμελῶνται, καλοῦς κάγαθοῦς ἔσεσθαι ».

⁹² Voir *Rép.*, VI, 486 c-d.

⁹³ Voir *Rép.*, VI, 486 c.

⁹⁴ Voir *Rép.*, VI, 485 a-b.

⁹⁵ Voir *Rép.*, VI, 485 c.

⁹⁶ Voir *Rép.*, VI, 485 d-e; nous prenons ici la tempérance en un sens large pour ne pas alourdir le texte.

⁹⁷ Voir *Rép.*, VI, 486 b.

la résistance physique⁹⁸, le caractère docile⁹⁹, etc. Un passage résume fort bien ce qu'il en est au début du livre VI. Socrate y soutient qu'il serait absurde, certes, de tenir pour blâmable une profession que l'on ne saurait exercer convenablement sans être « par nature doué de mémoire, de facilité d'apprentissage, de magnanimité, de grâce, ami et parent de la vérité, de la justice, du courage et de la tempérance »¹⁰⁰. On peut aussi recenser, du reste, un autre passage qui emploie un synonyme du terme qu'emploie Alcibiade en parlant des discours de Socrate. Cette fois, la visée de Socrate est visiblement de spécifier lesquels d'entre les hommes sont aptes à la philosophie, de sorte à « séparer le bon grain de l'ivraie »¹⁰¹ : « il faut choisir les plus fermes, les plus courageux, et autant que possible les plus beaux; mais parmi ceux-ci, il ne faut pas chercher seulement les caractères nobles et virils, mais aussi ceux dont la nature est mise à profit par cette éducation »¹⁰². Il est impératif de ne choisir que ceux-là et pas les autres, car ce sont ces derniers qui valent à la philosophie et aux vrais philosophes d'être injustement qualifiés de « pervers »¹⁰³ : « nous devons, pour sûr, porter attention à toutes ces choses : si nous éduquons ceux qui sont adaptés quant corps et à l'esprit, nul ne nous reprochera cette justice et nous sauvegarderons la cité et la constitution. Tout autrement, en prescrivant le contraire sur toutes ces choses, nous couvrons la philosophie de ridicule »¹⁰⁴. C'est précisément ce pourquoi Socrate recommande, afin d'éviter que l'on écorche l'honneur de la philosophie, qu'« il ne faut pas que les bâtards < d'esprit > abordent la philosophie, que les nobles < d'esprit > »¹⁰⁵. Cette restriction est l'unique garante de l'intégrité de la science philosophique que mettent en péril « ceux qui l'abordent sans en être dignes »¹⁰⁶. L'enseignement de la dialectique requiert une « grande précaution »¹⁰⁷ (ce sur quoi Platon insiste¹⁰⁸), de surcroît, en tant qu'il peut, lorsque conféré à une âme « bâtarde », la dérégler - et, du coup, dérégler la dialectique¹⁰⁹ - plutôt que de l'aider¹¹⁰. La divulgation des enseignements

⁹⁸ Voir *Rép.*, VII, 535 c-d.

⁹⁹ Voir *Rép.*, VI, 486 b.

¹⁰⁰ *Rép.*, VI, 486 c.

¹⁰¹ En reprenant la parabole du Nouveau Testament (Mt 13, 24-30).

¹⁰² *Rép.*, VII, 535 a-b.

¹⁰³ C'est aussi l'objection d'Adimante en 487 b-d.

¹⁰⁴ *Rép.*, VII, 536 b.

¹⁰⁵ *Rép.*, VII, 535 c.

¹⁰⁶ *Rép.*, VII, 535 c.

¹⁰⁷ *Rép.*, VII, 537 d.

¹⁰⁸ Voir *Rép.*, VII, 539 a 9; 539 b 1; d 3.

¹⁰⁹ Voir *Rép.*, VII, 537 e.

philosophiques doit donc être réservée à celui dont l'excellence reluit à chaque étape de son éducation : « et il ne faut pas moins surveiller, dis-je, pour la tempérance, le courage, la magnanimité et toutes les parties de la vertu, le bâtard et le noble »¹¹¹. En somme, lorsqu'Alcibiade décrit les discours de Socrate comme spécifiant tout ce qui est nécessaire afin de devenir un homme d'honneur, c'est-à-dire un homme politique juste et accompli, nous reconnaissons que la *République*, justement, présente un descriptif détaillé de ce qui est nécessaire pour devenir un tel homme¹¹².

En conclusion, la description que fait Alcibiade des impressions successives qui habitent celui qui ouvre les discours de Socrate semble être en dialogue étroit avec les passages cités de la *République*, dont la parution est survenue plus ou moins en même temps, probablement juste après celle du *Banquet*. Ainsi, les λόγοι dont parle Alcibiade, que ce soit à la lumière de l'ignorance socratique, de leur description ou du fait que le texte lui-même parle des discours de Socrate *prononcés par quelqu'un d'autre*¹¹³, doivent manifestement être assimilés aux dialogues eux-mêmes.

1.2.5. La vertu de Socrate

Maintenant que ce point est tiré au clair, penchons-nous sur la distinction entre le caractère noble et le caractère bâtard, auxquels le témoignage d'Alcibiade accorde une importance toute particulière. Son discours, tel qu'il l'annonce dès le commencement et le réitère à la fin, est à la fois un discours d'éloge et de reproche. Tous deux, louange et blâme, prennent pour objet la vertu de Socrate, face à laquelle Alcibiade rage autant qu'il est admiratif. Mais à chaque fois qu'elle resplendit en Socrate, la carence qui sévit en Alcibiade scintille intermittemment, comme l'envers d'une médaille qui tournoie au soleil. C'est justement l'intempérance du démagogue qui le privera du troc des armes d'or pour les armes de cuivre,

¹¹⁰ Voir *Rép.*, 537 e-540 c.

¹¹¹ *Rép.*, 536 a.

¹¹² Soit dit en passant, l'acception commune n'est clairement pas ce à quoi fait allusion Alcibiade, puisqu'il est *déjà* noble au sens courant. Pourquoi voudrait-il apprendre ce qu'il faut pour devenir ce qu'il est par sa naissance?

¹¹³ Et les dialogues de Platon ne sont précisément que cela, des discours de Socrate prononcés par quelqu'un d'autre.

puis que Socrate éconduira catégoriquement toute transmission des « armes d'or »¹¹⁴. En déboutant les prétentions d'Alcibiade à faire mainmise sur sa connaissance, Socrate fournira un brillant exemple de ce que l'on appelle la *réretention du savoir*. Elle s'accorde parfaitement avec le tri que détaille la *République*.

Alcibiade présente certains souvenirs de moments passés auprès de Socrate. De forme anecdotique, la narration rapporte le lecteur dans des contextes foncièrement distincts, dont des campagnes militaires, l'entretien dans le monde et l'entretien privé. Ce faisant, il fait l'éloge de la vertu de Socrate, ce sur quoi nous porterons notre analyse à présent.

1.2.5.1. L'éloge

1.2.5.1.1. L'indifférence au vin

La facette de la vertu indiquant la plus éclatante disparité entre Socrate et Alcibiade dans le *Banquet*, la résistance au vin de Socrate¹¹⁵, est passée à la postérité. Le cas d'Alcibiade se passe ici de longs commentaires, le texte étant très explicite à ce sujet : il s'introduit, en retard et sans invitation, au sein d'une très atypique « beuverie » (σμπόσιον) sans beuverie, alors qu'il se trouve passablement ivre. Afin de ne pas nous étendre inutilement sur un sujet qui, à notre avis, se passe d'argumentation, nous pouvons passer rapidement au point suivant en mentionnant, tout bonnement, qu'Alcibiade ne fait l'éloge de la tolérance au vin de Socrate *que depuis son état d'ivrognerie avancée*, ce qui fait ressortir sa propre intolérance au vin.

1.2.5.1.2. L'indifférence à la fatigue

Alcibiade, en se remémorant l'expédition à Potidée à laquelle il a participé conjointement à Socrate, clame par deux fois la résistance à la fatigue de ce dernier. Non seulement Socrate lui est-il supérieur, il l'est à tous les autres¹¹⁶. Ce ne sont pas que ses discours qui sont uniques en leur genre, mais son âme. Ses discours, de même que sa résistance à la fatigue, ne sont qu'une manifestation parmi tant d'autres de la rareté de sa nature.

¹¹⁴ Les armes d'or brillent d'une beauté vraie alors que les armes de cuivre d'une contrefaçon de beauté. Les premières symbolisent la sagesse de Socrate, les secondes la beauté physique d'Alcibiade. Il s'agit de l'échange que compte faire ce dernier, selon le paradigme pédérastique athénien : éducation contre faveurs sexuelles.

¹¹⁵ Voir *Banquet* 220 a.

¹¹⁶ Voir *Banquet*, 219 e.

Encore une fois, alors que le futur renégat¹¹⁷ pointe l'infatigabilité de Socrate, il rend tangible sa propre défaillance à cet égard.

L'utilité de son haut seuil de tolérance à l'épuisement se fait jour dans le cadre d'une anecdote¹¹⁸. À l'occasion de la même campagne militaire, Socrate eut une idée. Celle-ci lui apparut à midi, au zénith. Quand il crut l'avoir échappée, il ne se résigna pas, mais persista plutôt jusqu'à l'avoir pleinement possédée. Les autres soldats, épatés, se proposèrent d'observer jusqu'à quand se poursuivrait ce déroutant manège... Socrate passa la nuit immobile et ne s'en alla qu'après le lever du soleil. Il lui adressa une prière puis partit. Le texte semble indiquer qu'il n'est parvenu à l'idée tant convoitée que durant la nuit, mais qu'il a patienté néanmoins jusqu'aux lueurs de l'aurore afin de pouvoir remercier le soleil moyennant une prière. Une telle interprétation rend justice au soin que met Platon à préciser que c'est au zénith que Socrate s'était immobilisé, en premier lieu. Socrate veut donc remercier le soleil puisque c'est celui-ci qui lui a fait grâce de l'idée. La force physique et morale de Socrate se présente ici comme une allégorie de la vie philosophique, un incontournable à partir duquel seulement il devient possible de mener la vie la plus noble qui soit, ce qui est en pleine cohérence avec les passages de la *République* cités plus haut. Encore une fois, Alcibiade, tout entiché qu'il se montrât de Socrate, se range - relativement à la résistance physique - au nombre des intempérants, ne se séparant d'eux que par ce qui est sans valeur aux yeux de Socrate, soit sa beauté physique, son argent et ses puissantes accointances. Autrement dit, Alcibiade ne remplit pas la *conditio sine qua non* que représente la tempérance : sans sa résistance à la fatigue, et assurément à la faim, à la soif, sans son indifférence face à tous les besoins corporels qui sont nécessairement relégués au second plan lorsque l'on décide de rester debout de midi jusqu'à l'aurore sans bouger, Socrate ne serait pas parvenu à atteindre l'idée qui lui faisait défaut. Pour bondir jusqu'au soleil, la tempérance (pour employer un mot plus général) est l'unique trampoline qui vaille.

¹¹⁷ Terme sévère, mais approprié : Alcibiade a plus ou moins fait tomber Athènes à lui tout seul, par sa trahison.

¹¹⁸ Voir *Banquet*, 220 c-d.

1.2.5.1.3. Indifférence au manque et à l'excès de nourriture

En situation de famine, à la guerre, Socrate était le seul à ne pas souffrir, il était aussi celui qui ingérait les quantités les plus impressionnantes à peine les repas redevenaient-ils abondants¹¹⁹. Socrate préférait éviter la boisson, mais le forçait-on, il n'était pas du genre à rechigner, mais à boire plus que quiconque sans jamais qu'on l'aperçût ivre. Ainsi, il se maintenait dans l'impassibilité la plus totale face à l'excès et au manque¹²⁰ de ce qui est de nature sensible (dans la mesure de ce qui est humainement possible). Encore une fois, Alcibiade spécifie la supériorité incontestée de Socrate en la matière. L'implication manifeste d'une telle déclaration est qu'Alcibiade, lui aussi, est incapable d'égaliser les prouesses du philosophe (cela est implicite eu égard à la nourriture, mais flagrant vis-à-vis du vin).

1.2.5.1.4. L'indifférence au froid

Le même principe s'applique au froid¹²¹. Tandis que par une glaciale journée d'hiver, tous s'enroulaient les pieds dans des peaux d'agneau ou des lanières de cuir, refluait dans leurs abris et s'emmitouflaient du mieux qu'ils le pouvaient, Socrate sortait, pieds nus, vêtu de son vieil *himation* habituel, totalement indifférent au froid comme à la glace, sur laquelle il marchait aisément. Le contraste entre Socrate et les autres (dont Alcibiade) atteignait un point tel que ceux-ci auraient juré qu'il s'agissait d'une bravade ou d'une provocation. Unique en son genre, le philosophe est incompris, marginalisé. Alcibiade, pour sa part, se situe dans une position intermédiaire. Bien que son admiration trahisse le fait qu'il n'était pas aussi résistant au froid que l'était Socrate, il comprend que son intention n'est guère de ridiculiser les autres, mais une simple manifestation de sa divinité. Autrement dit, alors que Socrate est un intermédiaire entre les hommes et les dieux, Alcibiade est un intermédiaire entre les hommes et Socrate¹²². Ainsi, quoiqu'il soit incapable de suivre les pas de Socrate, il saisit que les accusations des hommes à son endroit sont infondées.

¹¹⁹ Voir *Banquet*, 219 e-220 a.

¹²⁰ Ce juste milieu n'est pas sans écho métaphysique, puisque la monade est justement le principe qui détermine la Dyade indéterminée du grand-petit. Équanime devant l'excès et le manque, Socrate incorpore la détermination monadique dans ses mœurs et tend à l'autosuffisance divine qui est celle de l'Un. Ce passage peut dès lors s'entendre comme un renvoi aux doctrines non-écrites.

¹²¹ Voir *Banquet*, 220 a-b.

¹²² En ce sens, Rosen n'a pas tout à fait tort lorsqu'il défend l'idée que « Alcibiades sits halfway between sophistry and philosophy; like Eros, he is "in between" the human and the divine » (Rosen, 1968, p. 288). Dans l'absolu,

1.2.5.1.5. L'indifférence à la mort : courage et sagacité

À la bataille de Délion¹²³, la vertu de Socrate se diaprât des plus éclatants coloris. Il ne se montrait pas seulement courageux, il était de surcroît conscient des dangers que comporte son environnement. Il exposait une prudence, une présence d'esprit inégalables. Du haut de son cheval, Alcibiade a pu observer, sans encourir trop de danger, le comportement de l'homme. Ne tarissant pas d'éloges, il remarque la présence d'esprit (ἔμφορον) de Socrate et la compare avantageusement à celle du général Lachès. Un événement notoire reproduit la dynamique mentionnée plus haut. Alors qu'Alcibiade combattait à cheval et Socrate en uniforme hoplitique, celui-ci en est venu à sauver celui-là *avec ses armes* après qu'il ait contracté une blessure sur le champ de bataille. Les implications militaires doivent être explicitées, puisqu'en général, les chevaliers sont infiniment moins à la merci des offensives adverses que les fantassins (les hoplites). Pour qu'un hoplite sauve un cavalier, il faut donc que le premier soit d'une qualité démesurée et que le second, au contraire, n'ait pas excellé lors de la bataille en question. De surcroît, Socrate ne s'est pas contenté de sauver Alcibiade, mais aussi ses armes. La honte la plus grande (dans la chose martiale), pour les Grecs, étant de laisser leurs armes sur le champ de bataille, puisque cela signifiait qu'afin de fuir plus lestement, ils ont cédé leur équipement en guise de trophée à l'ennemi. Socrate a donc sauvé la vie et la dignité d'Alcibiade. Ce dernier, quand la mort s'est profilée, a perdu ses moyens, l'autre est demeuré aussi sagace qu'à l'habitude¹²⁴. Une métaphore puissante survient alors, puisqu'en dépit de la supériorité martiale de Socrate, ce fut Alcibiade qui récolta l'insigne d'honneur. La métaphore vise, encore une fois, le piètre fondement de la considération de la masse, la naissance et les accointances y comptant pour plus que la vertu : le soldat valeureux demeure anonyme tandis que le mauvais chevalier croule sous les distinctions qu'il n'a pas méritées. Au demeurant, ce qui nous intéresse prioritairement demeure la dynamique suivante : à la guerre aussi, l'excellence (la vertu) de Socrate est présentée comme l'inverse de l'inaptitude (le manque de vertu) d'Alcibiade.

Alcibiade, effectivement, doit être placé entre la masse des hommes et les dieux. En pratique, cependant, le *Banquet* indique qu'il se trouve *entre le reste des hommes et Socrate*, alors que Socrate est plus ou moins à mi-chemin entre mortels et immortels, en tant qu'il met en œuvre une profonde épuration de la partie humaine de son âme. Il va sans dire qu'Alcibiade n'en a pas fait autant...

¹²³ Voir *Banquet*, 220 d- 221 b.

¹²⁴ Son indifférence face à la mort permet sa sagacité à la guerre *et* son discours philosophique du *Phédon*.

1.2.5.2. Le blâme : l'indifférence à la chair

Quoique chacune des louanges recensées ci-dessus puisse préserver quelque ambiguïté quant à savoir si elle relève de l'éloge ou du blâme, l'unique vertu socratique indubitablement couverte de reproches est celle de la tempérance relative à l'amour charnel. Dans les faits, Alcibiade accuse Socrate d'ὑβρις puisque ce dernier s'est refusé à consommer une relation pédérastique avec lui, ce qui reflète le renversement total des mœurs de la démocratie athénienne que met en œuvre Platon, puisque celui qui est accusé d'ὑβρις l'est en raison de sa σωφροσύνη¹²⁵. L'ironie découle des multiples machinations qu'Alcibiade ficelle pour parvenir à ses fins, précisément sur l'aspect où, erronément, il le croyait vulnérable : en privé, il s'entraîne à la lutte avec lui (ce qui se faisait généralement nu), l'invite de nombreuses fois à dîner (invitations que Socrate refuse pour la majeure part), se jette sur lui sous les couvertes, mais rien n'y fait et Socrate demeure de marbre devant sa beauté physique. La tentative, cependant, visait plus que l'acte sexuel lui-même en cela qu'elle s'insérait dans le paradigme éducationnel pédérastique en vigueur dans l'Athènes de l'époque. Autrement dit, Alcibiade essayait de monnayer les enseignements de Socrate avec ses appas, sachant que ni ses connections, ni sa fortune n'entailleraient le moindrement son bouclier de tempérance.

En guise de récapitulation, on peut noter, d'une part, qu'à chaque fois que, dans sa chronique des divers épisodes vécus auprès du silène, Alcibiade a mis en lumière la vertu qui en émanait, il a laissé poindre à chaque occasion, à son insu, son propre manque de vertu; on observe, d'autre part, que tandis que l'ὑβρις d'Alcibiade se dissémine dans la multitude et l'indétermination, prenant plusieurs formes qui visent des objets différents, la vertu socratique prend toujours la même forme : la plus notoire indifférence au monde sensible qui l'entoure, la plus éclatante invulnérabilité à ses nombreux écueils. Dans le paragraphe suivant, nous interpréterons cette partie du dialogue comme un argument en faveur de l'interprétation

¹²⁵ Sheffield note à bon droit que « *it is an ironic twist to this scene that the hubris often associated with sexual assault, and attributed to the behaviour of the lusty satyr, is here the result of Socrates' sophrosune and sexual abstinence* » (Sheffield, 2006, p. 293). En parlant de l'opposition entre ὑβρις et σωφροσύνη, Reale ajoute que « *mentre la "temperanza" è una sola, la ὑβρις, come ogni forma di male, o, meglio, ciò che costituisce radice e principio di vari mali, implica una molteplicità disordinata* » (Reale, 1998, traduction et commentaire au *Phèdre*, 238 a-b). À mots à peine couverts, Reale retrace la généalogie du mal selon Platon et comprend qu'alors que l'excès d'Alcibiade est diffusé dans la multiplicité parce qu'il provient d'une tension vers la Dyade, principe de multiplicité, d'indétermination et de non-être, la tempérance de Socrate est toujours une en tant qu'elle provient d'une tension vers l'Un, principe d'unité, de détermination et d'être.

ésotériste des dialogues de Platon. Plus précisément, nous y lisons une métaphore de la rétention d'information devant celui qui n'est pas digne ou en état d'accéder à l'intériorité la plus profonde.

1.2.6. Socrate refuse de divulguer ses enseignements philosophiques

Alcibiade souhaite consommer une relation pédérastique avec Socrate. Cette relation est pourtant inversée, car en temps normal, l'homme mûr est celui qui fait la cour à l'éphèbe alors qu'ici, c'est plutôt celui-ci qui se surprend à débiller un inhabituel arsenal d'expédients en vue d'éprouver la chasteté du vieil homme. La volonté d'établir une relation pédérastique recèle deux désirs qui éclosent simultanément chez Alcibiade : celui d'avoir des rapports sexuels avec Socrate et celui de se voir révéler *tous* ses enseignements. Autrement dit, Alcibiade, intempérant, désire posséder Socrate à la fois psychiquement et physiquement. Ce désir sera intégralement éconduit : la relation pédérastique ne sera pas consommée et Socrate n'exposera pas la totalité de ses enseignements. En relisant le passage où se déroule le repoussement, nous exposerons les motifs du refus. Ceux-ci coïncident avec les recommandations de la *République* eu égard au tri de ceux à qui l'on devrait consentir, ou interdire, l'apprentissage de la dialectique, et avec la description que fait Platon du tyran Denys dans la *Lettre VII*.

Le vocabulaire d'Alcibiade rend manifeste la corrélation entre l'analogie silénique et sa tentative d'ouvrir Socrate afin d'en posséder les enseignements intérieurs au moyen de la séduction : « le croyant *sérieux* (ἐσπουδακέναι) au sujet de la fleur de ma beauté, je crus à une aubaine et à une étonnante bonne fortune m'étant échue, de telle sorte que j'entrepris, en accordant mes faveurs, *d'entendre tout* (πάντ' ἀκοῦσαι) ce que celui-ci savait »¹²⁶. Quelques lignes auparavant¹²⁷, Alcibiade avait explicitement parlé de l'ouverture (ἀνοιχθέντος) comme d'un « devenir sérieux » de Socrate (σπουδάσαντος). L'ironie est palpable, puisqu'alors que Socrate « devient sérieux » en révélant sa beauté intelligible intérieure, Alcibiade le croyait « sérieux » relativement à la fleur de sa jeunesse (sa beauté physique extérieure), ce qui revient à un parfait non-sens, en termes platoniciens, car le sérieux de Socrate est une tension de l'âme vers l'intelligible tandis que celui qu'Alcibiade avait cru déceler en Socrate est

¹²⁶ *Banquet*, 217 a.

¹²⁷ Voir *Banquet*, 216 e.

exactement l'inverse, c'est-à-dire une tension de l'âme vers le sensible, plus particulièrement vers son corps sensible; il s'agit d'amour *descendant* et non d'amour *ascendant*. Ce que signifie un tel passage est que même si Alcibiade a pu constater, par exemple, que Socrate, en marchant pieds nus sur la glace, ne tentait pas d'humilier les autres soldats, il n'a pas pu constater qu'il se désintéressait totalement de sa beauté physique. Il se situe, tel que nous l'avons dit plus haut (2.5.1.4.), entre Socrate et les hommes de la caverne : il voit que Socrate dit vrai, mais reste prisonnier de son amour pour ses propres chaînes corporelles (*descendant*). Le mandat de freiner l'amour descendant (ou « amour bestial », pour reprendre le mot du *Philèbe*¹²⁸, la *République* parle aussi d'« amour tyran »¹²⁹), *a priori*, appartient à la tempérance et la maîtrise de soi. Par son manque de maîtrise de soi et de tempérance, le soupirent ne saurait demeurer fidèle, une vie durant, aux enseignements philosophiques de Socrate, toute valide que soit sa compréhension formelle, tout sincère que semble son désir. Cette ambiguïté, ce déchirement, représentent à merveille le statut d'Alcibiade, qui aime Socrate autant qu'il le hait, le louange autant qu'il l'injurie. Tandis que Socrate est l'unique maître chez lui, Alcibiade est le siège d'une guerre interne mettant aux prises de multiples belligérants luttant pour des causes diverses et contradictoires, Alcibiade se diffuse dans l'indétermination. L'ambivalence de son statut, néanmoins, est univoque sur ceci : ce n'est pas la faculté intellectuelle qui lui fait défaut, mais la tempérance qui viendrait à bout de redresser ses mœurs dissolues. En effet, il comprend la valeur de Socrate comme il comprend qu'il s'agirait d'une aubaine de troquer richesse et beauté pour obtenir son savoir. L'endroit où le bât blesse est le suivant : contrairement aux sophistes, Socrate n'est pas à vendre au plus offrant, il ne cède les merveilles de son âme qu'à une âme tout aussi merveilleuse. Quoique le récit de l'ouverture ratée remontât à sa jeunesse, alors qu'il n'était peut-être pas irréversiblement corrompu, les lacunes caractérielles fondamentales que présentait Alcibiade (voir 1.2.5.) légitimaient néanmoins déjà les réticences de Socrate à divulguer la totalité de ses enseignements.

De surcroît, rapportons que Socrate était resté pour la nuit chez Alcibiade. Pour parvenir à ce résultat, ce dernier a dû faire valoir que l'heure était trop avancée pour qu'il ne le laissât rebrousser chemin et rentrer chez lui. Ils étaient donc là, couchés tous les deux, sur des

¹²⁸*Philèbe*, 67 b.

¹²⁹*Rép.*, IX, 573 d.

lits contigus, absolument seuls, puisqu'Alcibiade, habile aux manigances, avait fait congédier toute présence malvenue. Comme le philosophe ne dormait pas encore, Alcibiade a mis en marche ses derniers expédients. Il explique à Socrate qu'ayant pu accréditer sa valeur, il préférerait passer pour idiot devant les hommes de rien en lui cédant ses grâces (à un homme sans fortune et laid) que de passer pour idiot devant les hommes de bien pour ne pas les lui avoir cédées. Face à une proposition si directe, Socrate opposa une réponse sévère :

Cher Alcibiade, je redoute qu'en réalité tu ne sois pas sans valeur, s'il est vrai que l'on puisse trouver en moi les choses dont tu parles et qu'il soit en mon pouvoir, grâce à cela, de te rendre meilleur. Tu vois sans doute en moi une incroyable beauté tout à fait différente de celle de tes formes. Comme tu l'as vue, tu entreprends (ἐπιχειρεῖς) d'y prendre part et de troquer beauté pour beauté, et ce n'est pas de peu que tu comptes me flouer; au contraire, tu entreprends (ἐπιχειρεῖς) d'acquérir la vérité au prix d'une contrefaçon de beauté, et, en réalité, tu comptes échanger des armes de cuivre pour des armes d'or. Mais, bienheureux, observe plus attentivement, qu'il ne te passe pas inaperçu que je ne suis rien. Sache que la vue de la pensée ne commence (ἄρχεται) à s'aiguiser qu'au moment où celle des yeux commence (ἐπιχειρεῖ) à quitter son apogée. Pour ta part, tu en es encore loin¹³⁰.

Tout d'abord, crédit est rendu à Alcibiade. Celui-ci n'est pas un inepte s'il a bien compris que la beauté intérieure de Socrate valait bien la sienne¹³¹. Surtout alors qu'il se fait une idée fort avantageuse de sa beauté physique¹³². Cette idée est toutefois celle qui l'incite à croire que Socrate se montre sérieux quant à la fleur de sa beauté¹³³. Son insistance à croire que sa beauté physique arbore quelque valeur aux yeux de Socrate dénote le problème principal d'Alcibiade, celui qui est au fondement de son intempérance : il est amoureux du monde de la caverne, de sa gloire, de ses concupiscences, de son pouvoir... Comme nous l'avons montré en 1.2.5., Alcibiade n'est pas assez tempérant pour suivre (positivement) la philosophie et pour refuser (négativement) l'appel du vice. Il estime donc, erronément, que la vertu de Socrate, à l'instar de la sienne, puisse baisser pavillon. Inutile de préciser qu'il se trompe.

¹³⁰ *Banquet*, 218 d- 219 a.

¹³¹ Ce pourquoi il est un intermédiaire entre Socrate et le reste des hommes, ce qu'illustre sa position entre Socrate, condamné à mort par la masse, et Agathon, acclamé et couronné par elle.

¹³² « Je croyais en effet que la fleur de ma beauté fût si merveilleuse » (*Banquet*, 217 a).

¹³³ Voir *Banquet*, 217 a.

Le mandat de Socrate, en tant qu'éducateur, est d'aimer le désir sur sa personne au moyen de l'intrigue que comporte un jeu de la séduction qu'il parfait méticuleusement en vue, en un second temps, de rediriger ce désir et l'âme entière du jeune vers l'objet souhaité : le Bien. C'est en ce sens qu'il répond, face aux gigantesques avances d'Alcibiade, par la mise en garde suivante : « observe plus attentivement, qu'il ne te passe pas inaperçu que je ne suis rien (οὐδὲν ὄν) » (« de peur de te méprendre sur moi et sur mon néant réel », traduit Robin, rendant brillamment la nuance ontologique). Ce que Socrate recommande est qu'Alcibiade contemple la nullité ontologique du corps et du monde corporel, son non-être¹³⁴. Ce non-être est le propre de ce qui est dyadique, soit ce qui répond du principe matériel qu'est la Dyade indéterminée du grand-petit¹³⁵. Alors qu'il désire, certes, posséder le Socrate spirituel que sont ses enseignements, son amour s'épanche aussi sur son versant sensible, ce pourquoi Socrate insiste sur le néant réel de son propre corps, mais aussi de celui d'Alcibiade et, en dernier lieu, sur le néant vers lequel tend son amour charnel.

Socrate poursuit ensuite avec l'une des phrases les plus célèbres qu'ait rédigées Platon. Comme un oracle qu'Alcibiade n'aura pas su déchiffrer, le Marsyas lui lance : « Sache que la vue (ὄψις) de la pensée ne commence (ἄρχεται) à s'aiguiser qu'au moment où celle des yeux commence (ἐπιχειρῆ) à quitter son apogée. Pour ta part, tu en es encore loin »¹³⁶. L'explication la plus simple de cette énigme est la suivante : Alcibiade est trop jeune, il doit vieillir avant de recevoir les enseignements socratiques, puisqu'en vieillissant, ses fougues seront atténuées et il en sera plus disposé à la chose philosophique. La vieillesse serait comme un amortisseur, un calme qui refrénerait progressivement les passions tempétueuses de la jeunesse. On ne peut que difficilement soutenir que la vieillesse revête véritablement cette vertu chez Platon, si l'on prend la légèreté de Criton en exemple. Certes, elle peut servir les naturels qui sont déjà

¹³⁴ Le monde corporel n'est pas *que* néant, mais il y participe, car la multiplicité provient de la Dyade, qui laissée à elle-même, se disperse et se dissout dans l'indétermination pure, à savoir le néant. Dans un même corps sensible, on peut contempler ce qui, en lui, participe de l'être - son unité métaphysique - ou du néant - sa multiplicité matérielle. Socrate souhaite qu'Alcibiade réalise que c'est l'âme qui contient l'identité et non le corps, de sorte qu'il abandonne le désir de posséder Socrate physiquement à la faveur de l'unique possession spirituelle, nommément au moyen de l'enseignement philosophique.

¹³⁵ Il est important de ne pas confondre *le principe métaphysique qu'est la Dyade* et *ce qui découle de la Dyade*. La Dyade est un principe métaphysique alors que ce qui provient d'elle est le chaos et la multiplicité. Ce n'est qu'au moyen de l'action unifiante et déterminante de la monade que ce qu'elle produit ne bascule pas dans l'indétermination pure du non-être.

¹³⁶ *Banquet*, 219 a.

philosophiques, ce qu'attestent la *République* et la *Lettre VII*, entre autres, mais ce n'est pas le cas d'Alcibiade. Il faut souligner la présence du mot ὄψις¹³⁷, qui renvoie aussi à l'ultime révélation lors des initiations aux mystères¹³⁸ et en réfère du coup, non seulement à une certaine religiosité, mais surtout à la révélation d'un principe transcendant. La vision ultime, l'ὄψις, équivaut ici à la *totalité* des enseignements socratiques : il n'est ni innocent, ni purement stylistique qu'Alcibiade et Socrate aient tous deux enchâssé leurs discours dans la forme d'une révélation mystique¹³⁹ ou qu'avant de narrer l'infructueux dénouement de son tête-à-tête avec Socrate, Alcibiade prononce comme par hasard la formule orphique qui était un appel aux initiés à ne pas transmettre les mystères aux profanes¹⁴⁰; *l'ouverture silénique équivaut métaphoriquement à une initiation aux mystères où l'ὄψις consisterait en la totalité des enseignements de Socrate* et c'est parce que la révélation en question n'est accessible qu'à celui dont « la vue des yeux commence à quitter son apogée » qu'Alcibiade s'en voit restreindre l'accès. Le verbe employé pour « commence », cependant, est ἐπιχειρέω, qui signifie « mettre la main à » au sens d'« entreprendre » ou d'« essayer ». C'est par ailleurs en cette acception que Platon l'emploie à deux reprises dans le passage cité ci-dessus. Il faut qu'Alcibiade *entreprenne*, c'est-à-dire qu'il *essaye*, qu'il *veuille*¹⁴¹ quitter la connaissance sensible¹⁴², et par extension la considération qu'il voue à la fleur de sa beauté, à sa richesse, à son rang social. Il doit abandonner le système de valeurs qui le place au sommet de la pyramide et embrasser celui de Socrate, où son avoir (et par extension lui-même, car Alcibiade

¹³⁷ Lorsque Platon reprend la même métaphore, dans la *République*, il remplace ὄψις par τὸ ὄμμα, ce qui souligne peut-être la valeur mystique de cette récurrence.

¹³⁸ Entre autres, cet usage est mis à profit chez Euripide, *Hippolyte*, 25 : « ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων ».

¹³⁹ En critiquant Guthrie, qui estimait que l'orphisme avait exercé une « influence majeure » (1975, p. 339) sur la pensée de Platon, O'Brien prétend que la présence d'une dramaturgie clairement inspirée par les initiations aux mystères « prouve uniquement que les mystères étaient une influence sur Platon l'artiste » (1984, p. 203), récusant ainsi toute influence d'ordre doctrinal. Malgré lui peut-être, O'Brien en vient donc à séparer « Platon l'artiste » de « Platon le philosophe ». Puisque Platon accorde une importance de premier plan à l'adéquation entre le langage et ce qu'il désigne, il nous est fort difficile d'accepter une telle séparation. D'autant plus qu'à l'instar de Guthrie, nous estimons qu'il y a bel et bien une influence doctrinale de l'orphisme sur la pensée platonicienne et que, de surcroît, l'orphisme n'est pas sans relation à l'ésotérisme de Platon. Le parallèle dramaturgique entre l'ouverture silénique qu'entrepren (infructueusement) Alcibiade et l'initiation aux mystères n'est pas anodin, au contraire, il est une allégorie de l'ésotérisme de Platon.

¹⁴⁰ *Banquet*, 218 b : « s'il y a des domestiques ou quelque autre profane ou rustaud, qu'ils se barricadent les oreilles ».

¹⁴¹ Celui qui dit *entreprenne* dit *vouloir entreprendre* et dit aussi *entreprenne en vue de quelque chose*.

¹⁴² Dans la *République*, la vue représente la connaissance sensible dans son entier alors que la vue de la pensée ou de l'âme représente l'intelligence. Alors que celle-ci ne « regarde » que l'intelligible, celle-là se contente du sensible et ne mérite pas, au sens fort, le titre de « connaissance ».

s'identifie à sa noblesse héréditaire et à ses possessions) ne vaut plus rien. Que la fortune d'Alcibiade, incluant sa beauté, ne vaille rien, c'est ce que Socrate expose, en actions et en paroles, à travers son refus et sa déclaration : « sache que la vue de la pensée ne commence (ἀρχεται) à s'aiguiser qu'au moment où celle des yeux commence (ἐπιχειρῆ) à quitter son apogée. Pour ta part, tu en es encore loin ». En somme, Alcibiade n'était pas prêt à recevoir la totalité des enseignements et c'est ce pourquoi ils lui ont été refusés.

De surcroît, n'ayant à l'évidence pas saisi le refus qu'on lui a servi¹⁴³, Alcibiade s'imagine avoir ébranlé la tempérance de Socrate et bondit sur lui, sous les couvertes, espérant que la suite s'ensuive. Rien! Ou plus précisément, il ne se passa rien de plus que s'il avait dormi auprès de son père ou de son frère¹⁴⁴. La vexation qu'il en ressent ne fait aucune place aux enseignements platonico-socratiques lorsqu'il grince encore, bien des années plus tard : « il méprisait, il ridiculisait¹⁴⁵ (καταγέλασεν) et outrait (ὑβρίσεν) la fleur de ma beauté! »¹⁴⁶, en fulminant d'une humiliation aussi fraîche qu'au moment des faits. L'aigreur renouvelée qu'il relève n'est pas dénuée de signification philosophique : l'emprise de sa colère, autre facette de son intempérance, l'aura dévoyé définitivement, dès le moment du refus, du parcours philosophique sur lequel Socrate aurait souhaité le voir persévérer. Outré par un refus qu'il ne pouvait souffrir, il rage dorénavant au point d'éviter Socrate « en se faisant violence, les oreilles bouchées, comme s'il fuyait les sirènes »¹⁴⁷. La violence qu'il se fait est bien réelle, car en plus de renvoyer à l'écartèlement intestin que lui font subir les désirs contraires de vieillir auprès de Socrate et de répondre à l'appel de sa propre vanité, la violence se perçoit dans les mois et les années qui suivent la date dramatique du *Banquet*. C'est effectivement quelques mois plus tard à peine que survient le fameux scandale entourant la mutilation des Hermès¹⁴⁸.

¹⁴³ Voir *Banquet*, 219 b 2-4.

¹⁴⁴ Voir *Banquet*, 219 c-d.

¹⁴⁵ Ce qui, aux yeux de la foule, regorge de valeur est insipide pour Socrate. Autant qu'il est ridicule pour la foule, ce que la foule adule est ridicule à ses yeux. Là est l'expression du renversement des valeurs qu'opère Platon.

¹⁴⁶ *Banquet*, 219 c.

¹⁴⁷ *Banquet*, 216 a.

¹⁴⁸ À ce propos, ce n'est qu'au moyen de souplesse eu égard à la chronologie que M. Nussbaum (*The Fragility of Goodness*, 1986) parvient à situer le texte de Platon dans les dates qui conviennent à son hypothèse, empruntée à L. Strauss (cours de 1959) et déjà critiquée par S. Rosen en 1968. La souplesse se résume à soutenir que la profanation des Hermès, qui a eu lieu en été, et le *Banquet*, qui se déroule en hiver, puissent tomber sur une date commune! Le prélude au *Banquet* viserait donc à savoir ce qui s'est produit, la nuit où Alcibiade a mutilé les Hermès. Cela étant dit, est-ce véritablement nécessaire qu'il y ait un synchronisme si pointu (que le banquet et la mutilation surviennent la même journée) pour que l'allusion soit valable? Aucun Athénien n'a pu ignorer le destin

La violence que se fait Alcibiade est celle d'une vie sans vertu qui sous-tendra sa condamnation à mort aux mains du peuple athénien. Tant d'années après s'être vu interdire le passage à l'intériorité, Alcibiade ne peut toujours pas louer Socrate sans l'ensevelir de blâmes. Incapable de se départir de son désir de posséder le Socrate physique, il ne s'est pas, non plus, montré apte à reconnaître le néant réel de sa propre beauté, de sa richesse et de ses accointances. *Mais dans l'absolu, Socrate ne ferme pas la porte à divulguer la totalité de ses enseignements pour autant*, il ne fait qu'indiquer qu'il ne peut être davantage soudoyé par la beauté physique qu'il n'est susceptible de l'être par la fortune et les accointances, ce pourquoi sa réponse ne semblait aucunement être définitive : « dans le temps qui vient, nous délibérerons de la conduite qui semblera être la meilleure en cette matière comme pour toute autre »¹⁴⁹. La raison du délai salutaire imposé à Alcibiade est que la philosophie, pour Platon, n'est pas qu'un amas de concepts abstraits, mais aussi un mode de vie les incorporant. C'est à ce mode de vie, celui que Socrate illustre, que l'on doit se mouler pour faire de la philosophie. Le mode de vie vertueux est à la fois une condition, un moyen et une finalité de la philosophie. Mais Alcibiade, tel que nous l'avons vu plus haut, faillit sur tous ces points cruciaux. Tant et aussi longtemps qu'il n'affiche pas, de manière univoque, la ferme intention de se plier aux enseignements socratiques, une é-ducation philosophique est hors de question : non seulement serait-elle inutile pour lui, car il ne serait pas en mesure de contempler le Bien, elle vaudrait à la philosophie d'être qualifiée de « perverse ». Servant une fonction apologétique, Platon montre que Socrate n'a pas corrompu Alcibiade et qu'il ne lui a pas dévoilé la totalité de son

tragique qui attendait le jeune Alcibiade, ni omettre d'entrecroiser intimement son image dans le *Banquet* et le traitement que les mois et les années ultérieurs lui ont réservé. En ce sens, le commentaire de L. Robin fait preuve de plus de tact et d'une compréhension plus juste du développement psychologique du renégat : « tous ces faits [la mutilation des Hermès, les bannissements, la trahison], on le devine par plus d'une allusion voilée, Platon les a présents à l'esprit quand il écrit le *Banquet*. S'il reconnaît sans ambages la grande action que Socrate a exercée sur l'esprit d'Alcibiade, c'est pour déclarer en même temps que ce dernier n'a su voir, dans les leçons du philosophe, qu'un passe-temps, auquel un homme distingué peut se laisser aller, à la fois parce qu'il en espère un avantage pour réussir, et parce qu'il méprise le jugement de la foule. (...) Au surplus, l'état dans lequel, homme politique en goguette, apparaît Alcibiade, l'impudeur de sa confession, révèlent assez clairement que, si le langage et l'exemple de Socrate l'ont ému et déconcerté, ils ne l'ont pas conquis ni retenu » (L. Robin, *Banquet* (Notice), p. XCIX-C, 1929). Plus brièvement, le *Banquet* raconte ce qui s'est produit entre Alcibiade et Socrate. Les destins tragiques des deux hommes circonscrivent l'horizon de ce récit, sans que l'on dépende d'un souci d'historicité que Platon, de toute évidence, n'a lui-même pas prôné à cet égard.

¹⁴⁹*Banquet*, 219 a-b.

savoir¹⁵⁰. Suivant une visée philosophique, toutefois, il signale que, lui non plus, ne divulgue pas sa philosophie au premier venu.

Or, cela n'empêche pas Alcibiade de parler, à titre d'initié, *avec ceux qui, comme lui, ont été initiés aux discours socratiques*¹⁵¹, tels Euthydème, fils de Dioclès, ou Charmide, fils de Glaucon¹⁵². Il est patent, par ailleurs, que sa description des λόγοι de Socrate, dans le *Banquet*, correspond aux livres VI et VII de la *République* autant par le vocabulaire que par le contenu, et que, plus spécifiquement, son récit reproduit, en ordre, les étapes successives de la libération, dans le mythe de la caverne. Il est tout aussi pertinent de rappeler que les livres VI et VII de la *République* sont généralement considérés (par les chercheurs modernes) comme le sommet de la pensée métaphysique de Platon. Cependant, la nuit qu'Alcibiade se remémore s'avère, pour lui, un échec total : cette nuit-là, Socrate n'a pas divulgué *tout ce qu'il savait* au jeune démagogue. De plus, est manifeste dans son ébriété, dans sa rage et son humiliation, que l'état psychologique d'Alcibiade, depuis le moment du refus, n'a pas évolué pour le mieux. En admettant que, ni Socrate, ni Alcibiade n'aient fait volte-face depuis la nuit qui a scellé leur séparation et dont nous venons de rappeler le déroulement, l'« initié » *n'avait toujours pas entendu la totalité des enseignements de Socrate au moment du Banquet où il fait l'éloge de celui-ci*. Il en découle qu'à l'instar des autres « initiés » auxquels s'adresse Alcibiade¹⁵³, il n'est pas un philosophe accompli. Dès lors, comment se fait-il qu'un non-initié comme Alcibiade, qui s'est vu interdire l'accès à l'intériorité la plus profonde, c'est-à-dire qui n'a pas entendu *tous* les enseignements que Socrate possédait, puisse concorder parfaitement avec la *République* VI-VII, si cette dernière représente véritablement le sommet de la pensée platonicienne? Il s'agit d'un paradoxe, puisque le *Banquet* indique tangiblement *qu'il y a* quelque chose au-dessus du contenu métaphysique la *République*¹⁵⁴. Ici, le modèle herméneutique traditionnel se

¹⁵⁰ Il y a, sur ce point, une cohérence de fond entre Platon et Xénophon. Dans les *Mémoires* (I, 2, 17), Socrate subit le reproche d'avoir enseigné la politique à Alcibiade et à Critias avant de s'être assuré qu'ils ne soient suffisamment tempérants. En I, 2, 18, Xénophon soutient qu'à l'époque où ils côtoyaient Socrate, ils étaient plus modérés. Ce ne serait qu'après la séparation avec Socrate qu'ils auraient changé leur comportement. En IV, 3, 1, Xénophon remarque que Socrate ne cédait jamais ses connaissances à quiconque ne montrait pas, tout d'abord, une profonde nature tempérante. Sans celle-ci, il était convaincu qu'ils ne feraient jamais rien de bien.

¹⁵¹ Voir *Banquet*, 218 a-b.

¹⁵² Il y a peut-être une référence aux *Mémoires* de Xénophon (III, 7) ou l'inverse.

¹⁵³ Charmide a mérité la pire réputation parmi les Trente, qui ont exercé à Athènes une tyrannie très sanglante.

¹⁵⁴ La *République* aussi, par ailleurs, abonde en ce sens. Dans un ouvrage très utile, G. Reale a recueilli et publié les passages platoniciens qui, selon lui, renvoient aux doctrines non-écrites (Reale, G. *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Bompiani, 2008, Milano).

bute à un obstacle de taille, puisque Alcibiade semble connaître le contenu de la *République* sans avoir été initié par Socrate. Exposons, en un premier temps, les prémisses, puis en un second temps, leur conséquence. Voici les prémisses : 1) Socrate n'a jamais divulgué la *totalité* de sa connaissance à Alcibiade à cause de son intempérance et de sa φιλοτιμία; 2) il lui a néanmoins concédé un certain nombre d'enseignements qui s'accordent étroitement - sur le plan des idées et du vocabulaire - avec le contenu métaphysique de la *République*. La conséquence est la suivante : si Alcibiade, tout en connaissant le contenu de la *République*, désirait faire mainmise sur la *totalité* de ce que Socrate savait, *c'est forcément parce qu'il y avait des enseignements plus élevés que Socrate n'était pas disposé à divulguer*. Par conséquent, le contenu de la *République* est « exotérique » et les enseignements lui étant supérieurs sont « ésotériques ». De surcroît, si la *République*, malgré son contenu métaphysique, est « exotérique », cela équivaut à dire que tout le corpus platonicien l'est aussi. Si Alcibiade, fort de la connaissance de la *République*, est un « initié », Socrate est par voie de conséquence le mystagogue ultime en comparaison. Le degré d'« initiation » d'Alcibiade est dès lors intermédiaire et se situe entre celui du « mystagogue » que personnifie Socrate et celui des « non-initiés » que personnifient ceux qui croyaient que Socrate se moquait d'eux, lors de l'expédition militaire à Délion, c'est-à-dire la foule. Le contenu de la *République*, dans la foulée de notre raisonnement, correspond au niveau d'« initiation » d'Alcibiade. Autrement dit, alors que Socrate - le philosophe - possède la plus grande quantité possible de sagesse provenant du *lieu noétique* et que les non-initiés - la foule - en possèdent la quantité la plus petite possible, le contenu métaphysique de la *République* en contient une quantité intermédiaire.

En dernière instance, ces réflexions exigent que nous approfondissions le problème de la sélection de ceux qui doivent - ou ne doivent pas - recevoir l'enseignement de la dialectique, selon la *République*. Nous avons pu déceler l'équivalence des critères de sélection qui y sont mentionnés et des motifs à la faveur desquels Socrate refuse de divulguer tout son savoir à Alcibiade. Vous verrez à présent que ces motifs vont de pair avec ceux pour lesquels Platon lui-même a choisi de ne pas communiquer les plus importants principes philosophiques dont il disposait au tyran Denys II, lors de ses séjours en Sicile. Le récit de ses séjours et de sa relation avec le tyran est exposé dans la *Lettre VII*.

1.2.7. Excursus : analogie entre Alcibiade et Denys II

La date de rédaction du *Banquet* est généralement fixée aux alentours de 384, dès lors peu de temps après le premier des trois séjours en Sicile, que l'on situe de 388 à 387 av. J.-C., alors que la rédaction de la *Lettre VII* ne survient qu'après 354, subséquent à l'assassinat de Dion. Certaines considérations nous poussent à formuler un rapprochement entre la relation qu'a entretenue Socrate à l'égard d'Alcibiade et celle de Platon vis-à-vis de Denys II. Tout comme Alcibiade, ce dernier s'est montré, à un certain point, friand (au moins superficiellement) de philosophie et tout comme lui, il s'est révélé un échec retentissant pour celui qui s'était proposé de réorienter son âme vers le Bien. Nous voulons démontrer que, les raisons de leur échec philosophique étant *grosso modo* les mêmes, celles de la rétention d'information à laquelle ils se sont butés le sont vraisemblablement aussi. Ce faisant, nous aurons aussi démontré que dans sa vieillesse, Platon agit de la même façon qu'au vestibule de la quarantaine, âge auquel il a signé le *Banquet*.

Le fond philosophique de la *Lettre VII* est souligné dès les premières pages, où Platon fait état des illusions dont sa jeunesse a innocemment investi la tyrannie des Trente, avant d'être déçue par leurs injustices. On comprendra rapidement que les voyages de Platon en Sicile visaient le même objectif que la candeur de ses jeunes années : une cité juste administrée selon les principes de la philosophie. C'est dans l'espoir d'instaurer un tel système où, par une grâce divine, les philosophes seraient enfin à la tête d'une cité¹⁵⁵ qu'il aura mis les voiles pour Syracuse afin de convertir Denys II à l'appel de son ami Dion. Ce dernier, sous l'aile de Platon, s'est détourné du mode de vie décadent de la Sicile pour s'orienter vers la vertu et le Bien. Platon encense, par ailleurs, son aptitude à l'apprentissage en soutenant que Dion était le meilleur naturel qu'il ait jamais rencontré¹⁵⁶, ce pourquoi son retournement vers le mode de vie κάλλιστος et ἄριστος s'est produit avec la plus grande des facilités¹⁵⁷. C'est aussi Dion qui, voyant l'intérêt qui semblait animer Denys II pour la philosophie, se propose de l'y initier et d'attirer, stratégiquement, l'attention de Platon vers celui qui laissait paraître la possibilité d'un véritable philosophe-roi. Il s'avérera toutefois très tôt que Denys II n'était en

¹⁵⁵ Voir *Lettre VII*, 326 b.

¹⁵⁶ Voir *Lettre VII*, 327 a-b.

¹⁵⁷ Voir *Lettre VII*, 327 d.

rien aussi vertueux que Dion. Laissant de côté les détails, concentrons-nous sur les arguments qu'emploie Platon en vue de justifier son hésitation à révéler ses enseignements au tyran tout en attirant l'attention sur les ressemblances avec Alcibiade. Avant de débiter, permettons-nous de tirer le plus évident des parallèles : leur avidité de pouvoir. Tous deux ont fréquenté, durant un certain temps, des cercles philosophiques. Nonobstant cela, tous deux auront tout fait, jusqu'à leur mort, pour s'emparer du pouvoir et pour ne pas en partager la moindre parcelle. Là où Socrate n'a pu accomplir la conversion d'Alcibiade, Platon n'a pu accomplir celle de Denys. Déjà, les similitudes sont indéniables. Les textes en fournissent quelques autres, esquissant un portrait plus détaillé du tyran.

1.2.7.1. La jalousie de Denys II à l'endroit de Dion

Plus d'un passage du *Banquet* expose la jalousie d'Alcibiade à l'égard de Socrate. Pour n'en signaler qu'un seul, remarquons qu'à l'arrivée d'Alcibiade, Socrate s'exclame : « depuis le temps où je suis devenu l'amant de celui-là, il ne m'est plus possible de regarder ni de m'entretenir avec quelque beau < garçon > que ce soit, ou alors celui-là, jaloux et possessif, m'en empêche et m'agresse en me ruant de coups »¹⁵⁸. La *Lettre VII* évoque, elle aussi, la jalousie de Denys, qui voulait à tout prix se voir préféré à Dion tout en refusant de se mettre sous la tutelle de Platon en tant que disciple - ce qui eût été, selon Platon lui-même, le meilleur moyen d'y parvenir -, redoutant qu'il ne s'agisse d'une ruse pour attenter à sa tyrannie¹⁵⁹. Autrement dit, il veut que Platon l'aime *malgré son vice*, et, se faisant, qu'il y *participe* et qu'il devienne son complice¹⁶⁰. Il s'agit dès lors d'une épreuve de force où chacun tente de tirer l'autre de son côté et où, à la suite d'un match nul, le tyran perd faute de n'avoir pu reconnaître, à l'instar d'Alcibiade, le néant réel de son avoir.

1.2.7.2. Les reproches de Platon envers Denys II

Platon expose en termes généraux ce qui le pousse à ne pas prodiguer ses conseils à un tyran comme Denys : qu'il n'est pas déjà vertueux ou qu'il ne semble pas disposé à suivre la voie prescrite¹⁶¹. Il s'est permis, initialement, de conseiller Denys à mots couverts afin qu'il

¹⁵⁸ *Banquet*, 213 c-d.

¹⁵⁹ Voir *Lettre VII*, 330 a-b.

¹⁶⁰ Voir *Lettre VII*, 333 d.

¹⁶¹ Voir *Lettre VII*, 330 d-331 d.

fasse preuve de plus de maîtrise de soi (ἐγκράτεια), qu'il s'entoure d'alliés fidèles à lui et à la philosophie afin d'instaurer une communauté politique à la visée commune¹⁶². Il est sous-entendu que son tempérament léger et son insatiable φθονία rendaient une telle démarche improbable. On retrouve donc telles quelles l'intempérance et l'avidité d'Alcibiade. On croirait presque que Platon parle de lui lorsqu'il dit de Denys : « mais celui-ci, qui n'était pas par ailleurs d'une nature impropre à l'apprentissage, aimait incroyablement les honneurs (φιλότιμός τε θαυμαστῶς) »¹⁶³. Platon renchérit immédiatement et soutient que son désir d'éducation philosophique provenait sûrement de sa gloriole¹⁶⁴ (φιλοτιμία).

Après deux séjours infructueux, cédant à la menace de Denys et aux adjurations de ses camarades pythagoriciens de Tarente, Platon se décida néanmoins à entamer une troisième excursion à Syracuse. Il commença par mettre le tyran à l'épreuve. Il lui fit voir la quantité de labeur qu'impliquait l'entreprise philosophique. Il devint rapidement clair que le désir que nourrissait le tyran pour la philosophie n'était que superficiel¹⁶⁵. Platon qualifie de « gens de luxure, incapables de labeur »¹⁶⁶ ceux qui, comme Denys, renoncent si vite, trahissant qu'une poignée de formules toutes faites suffit à rassasier leur vanité. Cette brève description, si on la replaçait secrètement dans le *Banquet* et qu'on l'appliquait à Alcibiade, ne serait jamais soupçonnée d'être une interpolation.

1.2.7.3. Alcibiade, Denys II et l'écriture

Relativement à l'apprentissage de la philosophie, Platon condamne la majorité des hommes, dont il soutient que la connaissance est irrémédiablement aveugle¹⁶⁷. La présence de facultés intellectuelles avantageuses, cependant, ne supplante en aucun cas la « parentèle du beau et du juste »¹⁶⁸. Autrement dit, l'ésotérisme de Platon n'est pas basé uniquement sur des

¹⁶²Voir *Lettre VII*, 331 d.

¹⁶³*Lettre VII*, 339 d.

¹⁶⁴ Voir *Lettre VII*, 339 e.

¹⁶⁵ Voir *Lettre VII*, 340 c-341 a.

¹⁶⁶*Lettre VII*, 341 a.

¹⁶⁷*Lettre VII*, 343 e-344 a : « si la nature est mauvaise, telle que l'est naturellement la condition de la foule quant à la connaissance et quant à ce que l'on appelle les mœurs; si cela est corrompu, ni même Lyncée ne pourrait donner la vue à de telles gens ».

¹⁶⁸*Lettre VII*, 344 a.

considérations d'ordre intellectuel, mais aussi d'ordre moral. L'inverse est aussi vrai¹⁶⁹, prévient Platon, car une âme moralement douée ne peut parvenir à la connaissance de la vérité si elle est « inapte à la connaissance et dépourvue de mémoire »¹⁷⁰. Ni Alcibiade ni Denys ne pâtissaient, selon ces textes, d'une mémoire défaillante ou d'une faculté d'apprentissage médiocre. Cependant, tous deux présentaient un irréprouvable penchant pour la luxure, pour la gloire et pour le pouvoir. C'est parce que la foule, plus souvent qu'autrement, ne combine satisfait pas la totalité des conditions que requiert la philosophie que Platon, quelques lignes plus bas, conclut comme suit : « tout homme sérieux (ἀνὴρ σπουδαῖος) n'écrira pas de choses sérieuses (τῶν ὄντων σπουδαίων) pour la multitude quand cela équivaut à les jeter à l'avarice et à l'idiotie qu'il y a dans les hommes »¹⁷¹. On retrouve donc, dans la *Lettre VII*, une réitération des consignes de la *République* sur la base desquelles Socrate niait la totalité de ses enseignements à Alcibiade. On discerne aussi une reprise de la dualité entre γελοῖος et σπουδαῖος, superposable à la dualité sensible-intelligible, car on parle d'un philosophe, c'est-à-dire d'un homme divin (ici, ἀνὴρ σπουδαῖος) qui ne rédigera rien sur les êtres divins qui sont les objets de la philosophie (ὄντων σπουδαίων, aussi appelés les σπουδαιότατα) en cela que ces êtres doivent rester enfermés, à l'abri, dans la partie la plus belle (καλλίστη) qu'il y a en lui, c'est-à-dire son νοῦς, pour reprendre la terminologie platonicienne classique. Or, ce que contemple le νοῦς est ce qui est νοητικόν parce qu'il jouit d'un lien de parentèle avec lui. Il va donc de soi que ce que contient ce νοῦς sont les σπουδαιότατα, puisque ceux-ci résident dans la partie la plus belle de l'âme, soit le νοῦς. Ces σπουδαιότατα, assimilables aux plus hauts objets noétiques, ne seront jamais consignés à l'écrit par un homme sérieux, et ce, pour les raisons qui ont aussi disqualifié Alcibiade et Denys, soit la rareté du naturel philosophique parmi les hommes, ou plus précisément : « tout homme sérieux (ἀνὴρ σπουδαῖος) n'écrira pas

¹⁶⁹ *Lettre VII*, 344 a-b : « de telle sorte que ceux qui ne sont pas, par nature, en parentèle avec les choses justes et avec les autres choses belles, même s'ils sont doués pour la connaissance et pour la mémoire, et ceux qui, au contraire, sont en parentèle avec ces choses, mais qui ne sont pas doués pour la connaissance et qui sont dépourvus de mémoire, aucun de ceux-là ne connaîtra jamais, autant que ce soit possible < ici-bas >, la vérité de la vertu et du vice ». Ce passage, à notre avis, témoigne de l'ésotérisme de Platon.

¹⁷⁰ *Lettre VII*, 344 a.

¹⁷¹ *Lettre VII*, 344 c. À la page 154 de sa notice à la *Lettre VII*, Brisson admet que : « chez Platon, pour ce qui est de la philosophie, la sélection est de rigueur, aussi bien dans la *République*, où l'activité philosophique est réservée aux membres du premier groupe fonctionnel (*Rép.*, V, 471 c-VII, 541 b), que dans les *Lois*, où elle semble l'affaire des Gardiens-des-Lois qui sont membres du Conseil Nocturne (*Lois*, XII, 961 a). Les individus qui font partie de ces groupes se caractérisent par leurs qualités intellectuelles et morales » (Brisson, trad. des *Lettres*, notice à la *Lettre VII*, p.154). Nous peinons à comprendre comment Platon pourrait désirer une sélection des philosophes tout en consignait toutes ses thèses à l'écrit, qui ne permet aucun discernement des lecteurs.

de choses sérieuses (τῶν ὄντων σπουδαίων) pour la multitude quand cela équivaut à les jeter à l'avarice et à l'idiotie qu'il y a dans les hommes »¹⁷². Non seulement l'écrit est-il fondamentalement mésadapté à l'activité philosophique, la majorité des hommes l'est aussi.

1.2.8. Brève récapitulation des acquis

Nous avons pu constater que la relation entre le sérieux (ou le digne, σπουδαῖος) et le ridicule, dans le *Banquet*, correspondait à celle entre l'intériorité philosophique et l'extériorité vulgaire de Socrate. Cette intériorité n'est pas uniquement celle du Socrate silénique, mais aussi celle des dialogues platoniciens, que l'on doit ouvrir afin d'en soutirer la philosophie. Cette conclusion est soutenue par les renvois d'Alcibiade aux analogies basées sur les arts mineurs du Pirée, à sa feinte d'ignorance et aux impressions successives que produit la contemplation de l'intériorité des discours dans l'âme de celui qui les ouvre. Par rapport à ce dernier point, nous sommes parvenus à cerner la concordance philosophique et linguistique entre la tableau des λόγοι dressé par Alcibiade avec les livres VI et VII de la *République* et, de façon plus ciblée, avec l'allégorie de la caverne. Si, donc, Alcibiade était au courant du contenu de la *République*¹⁷³ tout en n'ayant pas reçu la totalité des enseignements de Socrate, il faut conclure que ceux-ci dépassent en dignité les doctrines que celle-ci contient, elle qui présente néanmoins le plus haut sommet métaphysique du corpus platonicien (ou l'un des plus hauts). L'intériorité des λόγοι que rapporte Alcibiade est donc celle des dialogues de Platon, mais une autre intériorité, plus profonde, demeure close à ceux ne cumulant pas les qualités nécessaires à la vie philosophique, celle-ci étant l'unique moyen d'aspirer aux σπουδαιότατα¹⁷⁴ qui doivent demeurer en retrait dans la partie la plus belle de l'âme du philosophe écrivain¹⁷⁵ (ἐν χώρᾳ τῆ καλλίστῃ τῶν τούτου), mais jamais dans ses livres, si ce n'est, précise Platon, que sous l'influence d'une folie inspirée par les mortels (βροτοί), et non par les dieux (θεοί), c'est-à-dire pressé par la φιλοτιμία. Un philosophe aurait alors perdu la raison (φρένας ὄλεσαν

¹⁷² Lettre VII, 344 c.

¹⁷³ Même si la *République* ne paraît qu'après le *Banquet*, jamais nous ne croirons que Platon a improvisé au fur et à mesure. C'est-à-dire que Platon, à notre avis, était déjà en possession, et de la majeure partie des métaphores qu'il allait employer, et du contenu proprement doctrinal qui sous-tend la rédaction d'une telle œuvre. Par ailleurs, rien n'exclut que Platon ait pu travailler sur plus d'un dialogue en même temps, et que l'ampleur de la *République* fait d'elle un candidat idéal dont la rédaction a pu s'étaler sur une période prolongée. Rappelons-nous, au demeurant, que nous avons affaire à un Platon dans la quarantaine, qui a déjà eu plusieurs maîtres, qui a déjà fondé l'Académie et qui donne déjà des leçons à des élèves, en bref, à un Platon philosophiquement mûr.

¹⁷⁴ Voir Lettre VII, 344 d.

¹⁷⁵ Voir Lettre VII, 344 c.

αὐτοῖ)¹⁷⁶, car l'écrit est incapable de se prémunir contre les lecteurs indignes de la philosophie. Ceux-ci, en plus de se causer du tort à eux-mêmes, provoquent le parjure dont souffre injustement la reine des sciences. Un philosophe, au contraire, doit être doué moralement et intellectuellement.

¹⁷⁶ *Lettre VII*, 344 d.

1.3. L'épilogue

Ce sont ces vertus de caractère qu'exhibe Socrate dans l'épilogue du *Banquet*, lors d'un épisode qui n'est pas sans faire penser à la fois où il était resté debout la nuit entière, à la recherche d'une idée. Non seulement la résistance à la fatigue, mais aussi celle au vin seront mises à profit alors que Socrate parviendra à vaincre, non seulement grâce à la justesse de ses discours, mais aussi grâce à la grandeur de sa vertu, les arguments d'Agathon et d'Aristophane. Comme le *Phédon*, le *Banquet* illustrera, au moyen de la dramaturgie, que la philosophie est tout sauf *détachée* du sensible, dans le sens où elle s'incarne dans l'action (ἔργον) et dans la vie juste, *dans la mesure où le monde sensible peut miroiter le discours divin*¹⁷⁷. Autrement dit, la philosophie n'est jamais *détachée* (voix passive) du sensible, elle est plutôt un *détachement* du sensible (voix moyenne)¹⁷⁸. En effet, si elle était parfaitement détachée, elle ne serait plus de la philosophie, mais de la sagesse! Nous verrons que l'épilogue, en plus que de constituer une illustration théâtrale de la dualité ἔργον-λόγος, présage les principales thématiques de la critique platonicienne de l'écriture dans le *Phèdre* et la *Lettre VII*. L'action, c'est-à-dire la plus grande dévotion à la tempérance et à la vertu qu'il soit possible d'espérer, est indispensable à qui désire comprendre les discours philosophiques, parce qu'ils sont des sentiers pénibles à parcourir et jamais *uniquement* des assortiments, plus ou moins complexes, de théorèmes décrivant le réel. Aristodème, malgré un désir excessif de calquer Socrate et d'en suivre la trace, donnera en spectacle son manque de tempérance et privera les lecteurs, par ce fait même, du dernier chapitre du *Banquet*, soit la discussion entre Socrate, Agathon et Aristophane sur l'essence de la poésie. Ainsi, l'épilogue se démarque du reste du dialogue en cela qu'il est l'unique section ne se résumant pas à l'éloge de l'amour ou, dans la cas d'Alcibiade seulement, de l'homme érotique. En revanche, bien que l'épilogue et le reste du *Banquet* dépeignent des objets divers, leurs coloris proviennent d'une palette commune en tant que la conclusion met en scène, par l'entremise de Socrate, une manifestation de l'Éros philosophique.

¹⁷⁷ Les immortels sont savants et détachés du sensible. Les mortels, au mieux, sont philosophes et tentent, tant bien que mal, de détacher la meilleure partie de leur âme du reste de l'âme et, *a fortiori*, du corps.

¹⁷⁸ Les verbes grecs disposent de trois voix : active, moyenne et passive. Le français compte aussi sur les voix active et passive : respectivement, *je détache* (quelqu'un) et *je suis détaché* (par quelqu'un). La voix moyenne dénote l'action qui est actuellement en cours et qui perdure dans le temps : *je suis en train de (me) détacher*. Le substantif, employé ci-dessus, *détachement*, aide à circonscrire la nuance que nous tentons de mettre en valeur. L'être humain n'est jamais *détaché* du sensible, sous peine de ne plus être humain. La philosophie, cependant, est un *processus continuuel de détachement vis-à-vis du sensible* dont l'accomplissement n'est rendu possible qu'avec la mort.

L'épilogue, proprement dit, ne recoupe que les événements suivant l'irruption inopinée du cortège dionysiaque constitué des amis fêtards d'Alcibiade. Nous discuterons ici de la réplique de Socrate, à la fin du discours d'Alcibiade, et soutenons que l'épilogue, conjointement à cette réplique, contient des renvois au silence ésotérique de Platon de même qu'à la supériorité de l'oralité sur l'écrit.

1.3.1. Le discours sur le Bien avorté

Alcibiade débute en prévenant Agathon du danger qu'encourent les jeunes hommes qui côtoient Socrate, afin qu'il ne devienne pas la prochaine victime de ses morsures philosophiques. Une sorte de lutte prenant pour objet Agathon éclate alors entre les deux hommes. Naturellement, le prénom d'Agathon (nonobstant son historicité) couve une valeur sémantique ajoutée, puisqu'il correspond phonétiquement au premier principe de l'édifice métaphysique du corpus littéraire de Platon : le Bien (ἀγαθόν). Alcibiade, soupirant possessif de l'un¹⁷⁹ et bien-aimé jaloux de l'autre, est accusé de vouloir séparer Agathon et Socrate. L'ironie est tangible, puisque le jeune démagogue, dans son discours de reproche et d'éloges, accuse précisément Socrate d'avoir offensé la fleur de sa jeunesse *en ne l'ayant pas corrompue* alors qu'il tentait lui-même de corrompre Socrate en le séduisant¹⁸⁰! Comme nous l'avons vu plus haut, pendant que Socrate tentait de redresser Alcibiade, celui-ci représentait une tentation néfaste pour celui-là. Cette tentation, quoiqu'elle n'ait aucune emprise sur une âme véritablement philosophique, représente une tendance vers le sensible et vers la corruption à laquelle Socrate doit résister. Tout porte à croire que la rencontre imprévue entre les deux hommes que narre le *Banquet* sert de prétexte pour qu'Alcibiade tente à nouveau, infructueusement il va sans dire, de dévoyer l'âme de Socrate vers le sensible. Effectivement, tous se sont aperçus de la passion érotique qui habitait encore Alcibiade¹⁸¹, cette même passion qui avait, à l'origine, produit la tentative de séduire et de corrompre Socrate. Comment réagit le philosophe? Il somme le Bien (Agathon) de ne jamais permettre qu'on l'en sépare¹⁸².

¹⁷⁹ C'est ce que laisse entendre l'accusation, en 222 d, où Socrate parle de la jalousie et de la possessivité d'Alcibiade. C'est ici sa φθονία qui demande que l'on s'y penche et non des questions d'ordre historique. L'idée est simple, Alcibiade convoite la possession exclusive de l'âme de Socrate (prêt pour ce faire à concéder ses faveurs) et du joli corps d'Agathon.

¹⁸⁰ Voir *Banquet*, 219 c.

¹⁸¹ Voir *Banquet* 222 c.

¹⁸² Voir *Banquet* 222 d.

En un premier temps, Socrate refuse les avances d'Alcibiade, il demande ensuite au Bien de ne pas fuir sous sa menace, l'invitant plutôt à se coucher sous lui. Agathon acquiesce et annonce qu'il se déplacera, en guise d'assentiment, à la droite de Socrate. Il était initialement assis à la gauche d'Alcibiade, qui était lui-même à la gauche de Socrate (Agathon-Alcibiade-Socrate), ce qui donnera la nouvelle disposition suivante : Alcibiade-Socrate-Agathon.

Ce déplacement, à notre avis, n'est pas dénué de signification philosophique. En admettant que le nom d'Agathon soit employé sciemment par Platon afin de permettre un jeu de mots, ledit changement de place illustre à merveille les dispositions « existentielles » de Socrate et d'Alcibiade. Alcibiade, en premier lieu, a beau aimer Socrate - à sa droite -, il est néanmoins incapable de le suivre parce que le Bien, selon lui, se trouve dans ce qui est corruptible et sensible : la gloire, la luxure, la richesse, le pouvoir - ce qui est illustré par le poète Agathon, acclamé par tous, qui est à sa gauche¹⁸³. Socrate, au contraire, comprend la tentation que représente Alcibiade - à sa gauche. Il prie donc Agathon - le Bien - afin que rien ne les sépare¹⁸⁴ jamais. Agathon se lève et se pose à *sa droite*. Ainsi se voit redressée la situation : le philosophe choisit ce qui est à sa droite, le Bien, au détriment de ce qui est à sa gauche, la gloriole, l'ivresse, etc. Le nom d'Agathon donne donc lieu à une sorte de syllepse ou il signifie successivement *le bien aux yeux de tous* pour Alcibiade et *le Bien métaphysique* pour Socrate, ce pourquoi les sièges se devaient d'être intervertis. Alcibiade, pour sa part, devrait comprendre que l'unique manière pour se rendre au Bien - ce qu'il ne sait pas faire¹⁸⁵ - est d'emprunter la trajectoire désignée par les enseignements de Socrate - à sa droite. Il en est toutefois incapable, dû à son manque de vertu, et persiste à choisir la contrefaçon de bien qui se trouve à sa gauche, qui se révèle dorénavant en tant que ce qu'il est véritablement, un siège vide : du néant¹⁸⁶.

¹⁸³ En *République* X 608 b, Socrate associe les honneurs, les richesses, l'avidité du pouvoir et l'activité poétique.

¹⁸⁴ En 213 d, Socrate va jusqu'à implorer Agathon de le défendre physiquement d'Alcibiade. Digne de mention qu'Agathon soit décrit, physiquement, comme un homme particulièrement féminin. Socrate, au contraire, est un vaillant guerrier. Par ailleurs, plusieurs gens étaient présents dans la salle et si, par hasard, une bataille eût éclaté, nul doute que tous seraient intervenus pour séparer les pugilistes improvisés. Agathon, par ailleurs, n'est certainement pas celui dont on voudrait le soutien en cas de rixe. La requête de Socrate n'est donc pas explicable si elle n'est pas métaphorique. C'est peut-être en ce sens que Platon fait en sorte qu'elle ressemble presque à une prière... Socrate prierait alors le Bien pour qu'il le préserve du mal.

¹⁸⁵ Voir *Banquet*, 212 d.

¹⁸⁶ Autrement dit, ce qui reste de la poésie et de la gloire que symbolise Agathon lorsque ses atours lui sont ôtés. Voir à ce propos *République* X, 601 b.

Quelle est la différence principale, dans le *Banquet*, entre l'Agathon compositeur et le sommet métaphysique de Platon? Si l'on ne s'attarde qu'au *Banquet*, une distinction nette saute aux yeux. Alors que Socrate refuse d'exposer exhaustivement « son » Bien à Alcibiade, il reproche justement à Agathon d'avoir diffusé sa sagesse devant plus de trente mille Grecs¹⁸⁷. C'est en réponse à cela que s'amorce la joute entre Socrate et Agathon pour laquelle Dionysos est désigné juge¹⁸⁸. L'Agathon-poète est une contrefaçon du bien propagée dans la foule¹⁸⁹, l'Agathon qui se lève et s'assied à la droite de Socrate, en réponse à sa prière, est celui qui ne se divulgue qu'au méritant¹⁹⁰.

De surcroît, ce déplacement mène à une seconde métaphore, puisqu'au moment où Alcibiade insiste pour qu'à tout le moins, Agathon se place entre les deux, Socrate répond : « mais c'est impossible, dit Socrate. Tu m'as certes déjà loué, il faut maintenant que je loue à ma droite (ἐπὶ δεξι' ἐπαινεῖν); si c'était sous toi qu'était couché Agathon, ne devrait-il pas me louer à nouveau, plutôt que d'être loué par moi? Mais, homme démonique, concède et ne sois pas jaloux que ce jeune homme soit loué par moi; puis je désire ardemment lui vouer un chant d'éloges »¹⁹¹. Notons déjà le vocabulaire. Socrate, lui, *désire*¹⁹² chanter l'éloge à sa droite (ἐπὶ δεξι' ἐπαινεῖν, celui d'Agathon). Autrement dit, l'âme de Socrate est *entièrement tournée* vers l'objet désiré, celui qui doit dorénavant faire l'objet d'un chant de louanges : le Bien. Et tout comme dans la *République*, le discours n'aura jamais lieu. Alors que le livre VI nous offre l'analogie du soleil en guise de compensation, le *Banquet* se contente de jeter une marée dionysiaque sur Socrate et sur notre espoir de lire son éloge du Bien, car alors qu'il s'apprêtait à amorcer son discours : « voici donc Agathon qui se lève, comme pour se poser auprès de Socrate. *Soudainement*, voilà qu'arrive une foule de fêtards à la porte... »¹⁹³. À moins que l'on ne se figure que Socrate aurait vraiment pu composer un éloge pour le poète Agathon, ce qui

¹⁸⁷ Répétons-le, il s'agit aussi d'un des blâmes que Socrate adresse aux poètes dans la *République* X (602 b). Ils présentent aux yeux de tous ce que tous considèrent être le bien, mais ils n'en possèdent pas la science.

¹⁸⁸ Voir *Banquet*, 175 e.

¹⁸⁹ Ce qui se conjugue aisément avec son style, où l'influence de Gorgias est tangible.

¹⁹⁰ Cette joute aboutira dans l'épilogue, où Socrate et Agathon se verront confrontés à nouveau. Une telle lecture rend justice à la critique platonicienne de la poésie, qui est sur le point de prendre un rôle de premier plan, au seuil de l'épilogue.

¹⁹¹ *Banquet*, 222 e-223 a.

¹⁹² Alors que l'ἐπιθυμία d'Alcibiade tend vers la gauche. Le renversement de l'âme que représente la philosophie, cependant, est total et même l'ἐπιθυμία de Socrate est tendue vers le Bien.

¹⁹³ *Banquet*, 223 b

nous semble improbable¹⁹⁴, force est de reconnaître que l'éloge qui n'a pas eu lieu aurait été celui du premier principe métaphysique. En fait foi un jeu de mots qui, naturellement, jouit d'une plus longue portée en langue originale, fournie en bas de page : « et maintenant, comme il a l'expédient facile (ὡς εὐπόρως) et comme il a trouvé le discours persuasif (πιθανὸν λόγον), afin que celui-ci s'asseye auprès de lui! »¹⁹⁵, se moque Alcibiade. Le terme grec πόρος signifie *passage, ressource* ou *expédient*. Le préfixe εὐ, pour sa part, dénote une nuance positive, plus ou moins assimilable à celle de *bien* dans *bienveillant* - par opposition à *malveillant* - ou à *bon* dans *bonheur* - par opposition à *malheur*. Dans le contexte du *Banquet*, il faut cependant noter que le sens de πόρος est nettement plus grand, puisque le père d'Amour (Ἔρωσ), dans le discours de Socrate-Diotime, porte précisément le nom de Πόρος. Ce dernier représente l'une des deux facettes fondamentales de l'ἔρωσ. Celui-ci est à la fois constamment dépouillé de ce à quoi il aspire et capable, au moyen d'expédients, de l'obtenir. Autrement dit, ἔρωσ est constitué à la fois de l'absence (Πενία) et du désir de la présence (Πόρος) du bien - de même que du moyen d'en obtenir la présence. Le bien porte ici (sur la ligne au-dessus) une minuscule, puisqu'il est précisé que l'Amour est un médiateur qui porte autant les messages des hommes aux dieux que ceux de dieux aux hommes, il est potentiellement messager du Bien, mais aussi celui de l'une de ses multiples contrefaçons. C'est pourquoi le préfixe εὐ prend ici tout son sens. Socrate, grâce à la persuasion de ses discours, convainc Agathon de se placer à sa droite. C'est donc avec l'expédient juste que Socrate est parvenu à ses fins, et le vocabulaire fait penser au discours de Socrate sur Ἔρος, dont l'objet convoité est le Bien.

1.3.2. Les invasions bachiques

L'éloge du Bien n'est pas le seul à se passer de paroles, puisqu'un second exposé philosophique échappera à la rédaction du *Banquet* : celui de la critique de la poésie telle que comprise par Agathon et Aristophane, c'est-à-dire telle que comprise par l'Athènes de l'époque de Platon. L'épilogue, dans son ensemble, offre un exemple supplémentaire de la vertu de Socrate. Ce n'est que devant Dionysos, prévoyait le poète Agathon, que se dénouerait le duel entre Socrate, le philosophe, et lui, le poète. C'est ce qui se produit effectivement, alors qu'un

¹⁹⁴ En effet, l'éloge d'Éros qu'il prononce dans le *Banquet* est une pure catastrophe du point de vue philosophique.

¹⁹⁵ *Banquet*, 223 a : καὶ νῦν ὡς εὐπόρως καὶ πιθανὸν λόγον ἤρην, ὥστε παρ' ἑαυτῷ τουτονὶ κατακεῖσθαι.

banquet, sobre et intellectuel jusqu'alors, dégénère en beuverie à l'arrivée d'un groupe de κωμαστάς qui impose, pour toutes nouvelles règles, le désordre le plus total : « tout s'emplit alors de vacarme et, plus rien ne respectant quelque ordre que ce soit, tous furent contraints (ἀναγκάζεσθαι) à boire de grandes quantités de vin »¹⁹⁶. Ce passage rappelle celui qui décrit les conditions dans lesquelles Socrate buvait en garnison : « et il en allait comme pour ces autres choses aussi pour la boisson, lorsque, ne voulant pas boire, il y était contraint (ἀναγκασθείη), il surpassait tout le monde, lui, le plus étonnant d'entre tous, nul parmi les hommes n'a jamais vu Socrate ivre »¹⁹⁷. Nul homme n'est fait dans le même moule que Socrate eu égard à l'envoûtement que procure l'ouverture de ses λόγοι, confiait Alcibiade un peu plus tôt. Il est dès lors très clair que la spécificité de Socrate est aussi marquée dans son apport théorique que dans sa vertu exemplaire. C'est effectivement ce qui sera mis en valeur, tandis que Socrate sera mis à l'épreuve par le torrent « dyadique » des κωμασταί. C'est sur ce champ de bataille que se déroulera le duel entre Agathon et Socrate, alors que ce dernier exposera l'essence même du philosophe, celui qui, au plus haut degré qu'il soit possible d'envisager ici-bas, déleste son âme intellectuelle du fardeau des tensions corporelles. Invulnérable aux dictats du sensible, Socrate est capable d'établir ses garnisons aux plus profonds retranchements du territoire dionysiaque, lui qui est immunisé contre l'intoxication. Cette habileté n'est pas le fruit du hasard, tel que nous l'avons démontré plus haut, mais une qualité essentielle de l'âme philosophique. Sur le terrain glissant de la beuverie, Socrate gardera pied ferme alors que tomberont tour à tour Aristodème, Aristophane et Agathon. La critique de la poésie mimétique, dans la *République*, ne peut être levée que si l'on dispose du φάρμακον de la philosophie au préalable¹⁹⁸.

1.3.3. Le manque de tempérance d'Agathon et d'Aristophane

En effet, dans le contexte de la beuverie qui clôt le *Banquet*, la persuasion ne table plus exclusivement sur la discursivité, mais recoupe aussi la tempérance¹⁹⁹. Puisque, lors de

¹⁹⁶ *Banquet*, 223 b.

¹⁹⁷ *Banquet*, 220 a.

¹⁹⁸ Voir *Rép.* X, 595 b.

¹⁹⁹ Autrement dit, la tempérance est, en soi, porteuse de vérité, puisqu'elle incorpore l'assimilation du principe monadique au détriment du principe dyadique : Socrate demeure *le même* malgré la fatigue, la boisson, la faim, la

l'entretien dialectique joignant Socrate, Agathon et Aristophane, l'ivresse et la fatigue constituaient un obstacle majeur à l'ascension philosophique, le vainqueur sera désigné par son équanimité vis-à-vis d'elles autant que par la rationalité discursive²⁰⁰. Cela dit, nous retrouvons ici, à nouveau, la duplicité des conditions d'admission à la philosophie : les vertus d'ordre moral et intellectuel. De plus, nous reconnaissons là une adaptation du scénario qui a vu Socrate, en garnison, rester debout toute la nuit afin de saisir une idée qu'il avait entrevue durant la journée²⁰¹. Aussi bien dans le récit d'Alcibiade que dans l'épilogue, il est manifeste que la philosophie, en tant qu'assemblage de doctrines expliquant le réel, est rendue possible par la tempérance. Dans le contexte de l'épilogue, l'ordre et la mesure doivent fondamentalement transcender le chaos et la démesure relatifs à la débauche collective qui sévit, ce à quoi fait allusion le fait qu'au beau milieu de ce désordre dionysiaque, les trois convives aient repris la structure d'un boire-ensemble *ordonné* en se passant un cratère « vers la droite »²⁰² (ἐπὶ δεξιᾶ) : la tempérance doit d'abord brider l'intempérance afin qu'éploie ses ailes la philosophie. L'ἐπὶ δεξιᾶ, par ailleurs, corollaire à la phrase « Socrate dialoguait (διαλέγεσθαι) avec eux »²⁰³, sous-entend que la victoire de l'ordre sur le désordre passe aussi par la dialectique, qui en prenant toujours « à droite », vise le Bien²⁰⁴. L'entretien entre Socrate et les deux poètes culmine avec la victoire - morale par la tempérance et intellectuelle par le discours - de Socrate alors qu'il impose sa thèse sur l'essence de la poésie. En guise d'illustration, Aristodème nous rapporte, au sujet des deux poètes, qu'« ils étaient contraints à accepter ces thèses, et ne suivaient plus trop, car ils somnolaient; Aristophane s'endormit le premier, puis Agathon le suivit alors que déjà, le jour s'était levé »²⁰⁵. Le lien de causalité est clair : la raison pour laquelle les poètes ont cédé se trouve dans l'infinitif νοστάζειν, qui dénote

soif, la chaleur, le froid, etc. - en ce sens, la tempérance doit être comprise comme la capacité de tempérer, avec l'âme, les intempéries sensibles. Au contraire, les autres changent et deviennent *autres* continuellement. La tempérance est donc porteuse de vérité en tant qu'elle délimite une tendance de l'âme vers le premier principe. Elle est aussi, *a fortiori*, une *conditio sine qua non* à la recherche philosophique proprement dite.

²⁰⁰ Ce n'est sans doute pas un fruit du hasard que Platon s'en prenne expressément au fait que la poésie avive la partie multiple de l'âme et non celle qui est stable et toujours égal à lui-même. Voir *Rép.* X 604 c-d.

²⁰¹ Cf. 2.5.1.2.

²⁰² *Banquet*, 223 c.

²⁰³ *Banquet*, 223 c.

²⁰⁴ En tant que le choix de *prendre la droite* ne se limite pas à l'aspect logique de la dialectique, mais recoupe aussi l'aspect strictement moral : choisir le bien au détriment du mal. Puisque le bien participe de l'εὖ πράττειν universel, soit la mesure, la cohésion et la conservation qui sont l'efficace de l'Un, choisir « le bien » ou choisir (logiquement) « la droite » sont deux manières de se diriger vers le même point final.

²⁰⁵ *Banquet*, 223 d.

la chute progressive dans le sommeil. C'est cet infinitif qui explique qu'ils « ne suivaient plus trop » et qu'ils étaient « contraints à accepter les thèses » de Socrate, alors qu'ils étaient les derniers invités éveillés²⁰⁶, et donc à ne pas avoir chaviré dans le sommeil de l'ivresse. Remarquons au passage que tout de suite après avoir vaincu Agathon avec Dionysos pour juge, tel qu'anticipé, Socrate se débarbouille et passe le restant de la journée, comme si de rien n'était, au sanctuaire d'Apollon. Tel qu'y ont insisté un grand nombre de passages du *Banquet*, seul celui qui sait naviguer au travers des écueils de la multiplicité dyadique parvient à l'Un²⁰⁷.

Un philosophe, donc, réfute deux des plus grands poètes de son temps par rapport à l'essence de la poésie à la faveur de sa supériorité intellectuelle et morale, celle-ci étant par ailleurs le critère de sélection des philosophes... il s'agit, sans l'ombre d'un doute, de la victoire de la philosophie sur la poésie, celle-ci étant dorénavant subordonnée à la philosophie.

1.3.4. Le manque de tempérance d'Aristodème

Les deux poètes ne sont pas les seuls personnages importants de l'épilogue à s'être endormis. La thèse de Platon sur la poésie, dont l'exposé aurait facilement pu s'étaler sur un dialogue complet, est réduite à trois lignes ne contenant que deux propositions énigmatiques parce qu'Aristodème, lui non plus, n'a pu résister ni à la fatigue, ni à l'ivresse²⁰⁸. En plus d'impliquer que la tempérance est nécessaire à la philosophie, ce sur quoi il est inutile de revenir, cela signifie que le discours sur l'essence de la poésie n'a pas été mis par écrit, car le personnage qui le rapporte ne s'en rappelle plus parce qu'il n'a pas été assez vertueux pour garder les yeux ouverts durant l'entretien; c'est en conséquence de ces deux prémisses qu'il ne peut fournir qu'un maigre résumé²⁰⁹ de ce que Socrate avait à dire sur la poésie. Ce résumé, à

²⁰⁶ Voir *Banquet*, 223 c.

²⁰⁷ Selon l'étymologie pythagoricienne, que suit Platon, Dionysos symbolise la Dyade et A-pollon symbolise l'Un. Voir Plotin, *Ennéades*, V, 5, 6.

²⁰⁸ Rosen estime que « *Aristodemus falls asleep, so that the irrational disorder need not be described* » (Rosen, 1968, p. 325). Cette explication, fautive selon nous, est peut-être fondée sur le peu de relief qu'il accorde à la tempérance, dans le *Banquet*.

²⁰⁹ A l'occasion d'un ouvrage critique relativement à l'interprétation de Tübingen-Milan, Giovanni Cerri propose que la fonction *hypomnématique* des dialogues doive être entendue comme : « *un résumé (en français dans le texte), che sarebbe di per se stesso inadeguato a chiarire le idee sul tema in oggetto, ma che è invece sufficiente a ricordare la spiegazione particolareggiata a chi l'ha già ascoltata e compresa* » (Cerri, 2007, p. 105). Nous ne pouvons nous empêcher de douter que la notion de *résumé* soit apte à *parachever* le mandat hypomnématique des dialogues, d'autant plus que l'on ne recense généralement pas de ces résumés (tel celui que Cerri mentionne, en

notre avis, fait précisément office de *support à la mémoire* au sens du mythe de Theuth du *Phèdre*²¹⁰. Tel que nous l'avons vu, la *République* et la *Lettre VII* (mais aussi les *Lois*, le *Phèdre*, le *Ménon* et le *Banquet*, auquel nous revenons de ce pas) font état du caractère essentiel de la mémoire pour les philosophes; il s'agit littéralement d'un critère de sélection pouvant saboter l'admission d'un candidat à la vie philosophique. Dans le mythe d'Éros raconté par Diotime dans le *Banquet*, que nous ne pouvons examiner que brièvement, la mémoire est considérée, par opposition à l'oubli, comme un principe de sauvegarde de la connaissance²¹¹. Dans le mythe de Theuth, l'écriture n'appuie la mémoire que dans l'optique où l'oubli qu'elle fomente elle-même dans les âmes peut, ultimement, jouir par son entremise d'un certain retour du balancier ne produisant, toutefois, que de la contrefaçon de connaissance. Son utilité est donc pour le moins mitigée, ce qui conduit Platon, sur la base de la mémoire, à reléguer l'écriture au rang de jeu. Le *Banquet* produit l'affirmation suivante : « Aristodème ne se rappelait pas du reste des discours; en effet, il n'était pas présent dès le commencement et puis il s'endormait »²¹². L'implication de cette citation est double : en premier lieu, Aristodème se vautrait, bras dessus bras dessous avec les autres ivrognes, dans l'excès et le désordre plutôt que d'assister à l'entretien philosophique; l'ivresse l'avait détourné de la philosophie. En deuxième lieu, sa mémoire insuffisante, ne lui a pas permis de retenir *ce qu'il a pourtant entendu* avec clarté, tronquant au contraire la conversation au point de n'en conserver que deux conclusions dénuées de tout développement adjacent²¹³. Dit simplement, son manque de vertu

Phèdre, 277 b-c) dans le corpus platonicien. Nous n'en estimons pas moins que l'hypomnématique s'y réalise *partiellement*, dans l'optique où l'on ne rafraîchit sa mémoire qu'au moyen d'un exposé de longueur moindre que l'original, ce sans quoi on ne parlerait pas d'*aide-mémoire*, mais bien d'une *répétition* en cas de longueur égale ou d'un *développement* en cas de longueur supérieure - ce qui est, en somme, très peu dire. Quoiqu'il faille, à notre avis, le plus souvent comprendre l'hypomnématique comme maïeutique, au sens où c'est le parcours intérieur qui *ravive* la mémoire du lecteur, la proposition de Cerri éclaircit la signification du résumé d'Aristodème, qui semble se destiner à ceux ayant déjà entendu Platon s'épandre davantage sur les mêmes sujets. C'est ce que soutient aussi G. Krüger : « *Ein R̄tsel hat man mit Recht darin gesehen, denn es soll ausdrücklich nur das Fragment einer Unterhaltung gegeben werden* » (1948, p. 293)

²¹⁰ Voir *Phèdre*, 274 e-275 b.

²¹¹ Voir *Banquet*, 207 d-208 b. La mémoire sauvegarde la connaissance en tant qu'elle permet à la science nouvellement acquise *de demeurer la même*, à l'intérieur de l'âme, plutôt que de laisser cette dernière se vanter dans l'oubli le plus total. En effet, il est insuffisant d'apprendre quelque chose si l'on doit l'oublier par la suite, de même que l'on ne convoite pas la possession éphémère, mais bien la possession *perpétuelle* du Bien.

²¹² *Banquet*, 223 c-d.

²¹³ Que nous soit permise l'analogie : lorsqu'il recherchait l'idée qu'il a entrevue au zénith et qui ne lui est finalement venue qu'au cours de la nuit, Socrate a sûrement ressenti, en mainte occasion, la fatigue lui tendre les bras, l'envie d'abandonner, de se reposer; sans parler des autres besoins corporels... C'est précisément puisque sa volonté et sa tempérance lui ont permis d'en faire fi, qu'il est parvenu à mettre la main sur l'idée convoitée.

l'a rendu vulnérable sur plusieurs fronts : il a cédé à la tentation de la beuverie, il a manqué d'endurance, sa mémoire s'est avérée défaillante et son intérêt pour la philosophie lacunaire.

La discussion sur l'essence de la poésie se perd donc dans l'oralité, car celui qui aurait pu la rapporter ne disposait pas de la mémoire et de la tempérance²¹⁴ nécessaires... La référence à la critique de l'écriture est ici implicite, certes, mais sa présence se fait positivement éloquente par l'absence du discours annoncé sur l'essence de la poésie.

1.3.5. Les thèses de l'épilogue

Ce qu'il reste de la discussion philosophique sur l'essence de la poésie, tel que nous l'avons déjà remarqué, se résume à deux thèses. Voici le dernier pan de l'épilogue :

À ce point, Éryximaque, Phèdre et quelques autres étaient rentrés chez eux, indiqua Aristodème. Quant à lui, il fut pris de sommeil et s'assoupit fort longtemps, car les nuits étaient longues. Lorsqu'il s'éveilla, il faisait jour, déjà les coqs chantaient; en se réveillant, il vit que les autres étaient soit endormis, soit rentrés chez eux, alors que seuls Agathon, Aristophane et Socrate demeuraient encore éveillés et buvaient d'une grande coupe < qu'ils se passaient > vers la droite (ἐπὶ δεξιῶν). Socrate s'entretenait (διαλέγεσθαι) avec eux. Aristodème affirma cependant ne pas se souvenir du reste des discours, en effet, il n'était pas présent depuis le commencement et il somnolait. *Le résumé en est toutefois, soutient-il, que Socrate les contraignait à assentir que le même homme pouvait être savant relativement à la comédie et à la tragédie et que celui qui est poète tragique au moyen de l'art (τέχνη) est aussi poète comique*²¹⁵. Eux, étaient contraints d'accepter ces thèses et ne suivaient plus trop, puisqu'ils somnolaient. Aristophane s'assoupit le premier, Agathon le suivit alors qu'il faisait déjà jour. Puis Socrate, les ayant tous deux portés au sommeil, se leva et s'en alla, tandis qu'Aristodème, comme à son habitude, le suivit. Une fois lavé, il se rendit au Lycée. C'est ainsi qu'il passa le reste de la journée, tout comme il eût fait pour n'importe quelle autre. Vers le soir, il rentra se reposer.²¹⁶

²¹⁴ Relevons au passage que l'épilogue souligne à traits foncés la dualité sommeil-éveil, avec un total de sept mots représentant le sommeil et de trois mots représentant l'éveil. Aucun des termes reliés au sommeil ne s'applique à Socrate. Le dernier mot du *Banquet*, ἀναπαύεσθαι, signifie « cesser » ou « arrêter », et ne signifie « se reposer » que dans un sens dérivé : Socrate ne tombe pas endormi, il choisit de mettre un terme à sa journée.

²¹⁵ Dans une étude vouée à la critique platonicienne de la poésie, beaucoup plus pourrait être tiré de ces deux propositions. Ce serait là un projet qui excède le cadre de cet ouvrage.

²¹⁶ *Banquet*, 223 b-d.

Nous avons eu l'occasion de remarquer (1.2.4.) que l'analogie silénique attribuait le σπουδαῖον à l'intériorité tragique des dialogues et le γελοῖον à leur extériorité comique²¹⁷. Dans ce contexte - et dans la conception grecque la plus répandue - la tragédie est jugée supérieure à la comédie, ce qui est illustré par le fait qu'Agathon ne cède au sommeil qu'après qu'Aristophane y soit d'abord tombé; ce qui revient à dire que le poète tragique se montre *plus vertueux* que le poète comique en tant qu'il résiste mieux à la fatigue et à l'ivresse²¹⁸. Naturellement, Socrate ne se couche que le soir suivant, comme si de rien n'était : sa tempérance n'est pas *que* légèrement supérieure, elle lui vaut de jouir du plus haut degré de liberté possible par rapport à l'ergastule sensible où sont incarcérés ses deux compagnons. En symbiose, sa tempérance et sa connaissance contraignent les convives à accepter les deux thèses citées. C'est donc en piétinant leur orgueil que les deux poètes ont dû admettre qu'un même homme, s'il était philosophe, pouvait maîtriser les arts tragique et comique²¹⁹.

Tel que signalé plus haut (1.2.7.), le philosophe, par définition, refuse de soumettre ses σπουδαιότατα à l'écrit; il les conserve au contraire dans la plus belle partie de son âme et ne les divulgue - oralement toujours - qu'à ceux qui démontrent qu'ils sont moralement et intellectuellement aptes à suivre le long et pénible parcours philosophique. Tant et aussi longtemps que l'on accepte que l'intériorité des dialogues ne contient pas les σπουδαιότατα, il ne découle aucune contradiction du fait qu'Alcibiade ait résumé étroitement les discours métaphysiques de la *République* sans avoir préalablement reçu la *totalité* des enseignements

²¹⁷ Les concepts de « comique » et de « tragique », tel que l'affirme Gaiser, perdent ici leur sens strictement poétologique. « *Die Logoi Sokrates sind, wenn man die Alkibiades-Rede und die Schlußthese zusammennimmt, nach außen hin lächerlich und komisch, im Inneren ernst und tragisch. Freilich verlieren dabei die Begriffe >komisch< und >tragisch< ihren poetologischen Sinn. Durch die gemeinsame philosophische Begründung erhält beides eine weitere Bedeutung. Auch die Zuordnung des Komischen zum Äußeren und des Tragischen zum Inneren der philosophischen Logoi ist wohl zu grob und zu schematisch* » (Gaiser, 1984, p. 22). Nous croyons cependant que le *Banquet*, tel que nous l'avons défendu, fournit des éléments clairs quant à ce que représentent les concepts d'« extériorité » et d'« intériorité ». *Grosso modo*, l'extériorité est constituée des éléments dramaturgiques, rhétoriques, stylistiques mettant en scène des gens du commun traitant de sujets dignes. L'intériorité est le contenu proprement philosophique dont traitent les dialogues, tel que le précise Alcibiade.

²¹⁸ Il est cependant exagéré de supposer, comme le fait L. Strauss (1992, p. 285), que le fait que le poète tragique puisse composer des comédies, mais que l'inverse ne soit pas mentionné, puisse dénoter la supériorité de la tragédie sur la comédie. En effet, c'est la même technique qui permet de composer les deux et la même science qui permet de les connaître, donc quiconque les possède, qu'il compose des comédies ou des tragédies, doit préalablement être philosophe.

²¹⁹ En faisant allusion à la *République*, S. Rosen remarque à bon droit que « *the possession of the pharmakon thus negates the principle of "one person, one occupation"* » (Rosen, 1988, p. 9). Cet antidote n'est nul autre que la philosophie, représentée ici par Socrate.

de Socrate. En revanche, si l'on conçoit que les dialogues renferment la totalité de la pensée platonicienne, on s'explique mal qu'Alcibiade ait pu connaître le sommet métaphysique des dialogues sans avoir entendu la totalité des enseignements de Socrate. Dans cette optique, on ne comprend pas mieux son désir d'entendre la totalité des enseignements philosophiques, puisque tout semblerait indiquer qu'il les ait déjà en sa possession. Il en découle logiquement que l'« intériorité », révélée lorsque Socrate « devient sérieux », demeure en deçà des *σπουδαιότατα* réservés à l'oralité; ce qui rend justice au doute que formule Szlezak²²⁰ : pourquoi Platon aurait-il élu un personnage aussi discutable qu'Alcibiade comme son porte-parole légitime?

Parmi les doctrines consignées à l'oralité, nous rangeons l'argumentaire de Socrate (c'est-à-dire de Platon) sur l'essence de la poésie. C'est effectivement un jeu dramaturgique de premier ordre qui met en scène un Socrate persuadant de la subordination de leurs muses au *λόγος* philosophique les plus prestigieux ambassadeurs des genres tragique et comique, et ce, dans le cadre d'un entretien qui échappe à l'écriture. Il est clair que ce ne sont, d'un point de vue historique, ni les comédies d'Aristophane, ni les tragédies d'Agathon qui sont subordonnées à la philosophie platonicienne, mais que ce sont au contraire les dialogues de Platon qui mettent à profit les différents genres poétiques. Le discours qui fonde, dans le *Banquet*, la supériorité des dialogues demeure non-écrit parce qu'Aristodème a manqué de mémoire et de tempérance. Autrement dit, la modalité selon laquelle les dialogues incorporent les genres poétique ne peut être révélée ici à cause de la nature non-philosophique de l'auditeur et c'est pour cette même raison, soit parce que les poètes ne comptaient pas sur une nature philosophique, qu'ils doivent être subordonnés à la philosophie. Donc, le fait que la philosophie soit supérieure à la poésie est associé au fait qu'elle soit non-écrite, puisque ce sont les mêmes éléments qui expliquent sa supériorité et sa « non-écriture ». Plus simplement, on peut parler du manque de vertu des interlocuteurs (les poètes) et de l'auditeur (Aristodème). C'est précisément le risque à l'enjeu avec l'écriture, celui de confier à une âme « bâtarde » des enseignements dont elle n'est pas digne, encourageant par là deux périls, celui de valoir à la

²²⁰ Note 8.

philosophie la réputation d'être colportée par des hommes pervers et celui de nuire à ceux qui viendraient à posséder trop tôt la dialectique et les plus nobles philosophèmes.

Sur le podium des genres poétiques, où la philosophie trônera désormais²²¹, Socrate sera le représentant d'une philosophie transmissible oralement, tandis que les deux poètes symboliseront l'intériorité digne (ce que représente la tragédie) et l'extériorité vulgaire (ce que représente la comédie) des dialogues. L'ouverture de l'apparence vulgaire n'est toutefois pas parachevée avec l'accession à l'intériorité tragique, car Agathon - le symbole de l'intériorité tragique - est réfuté par le philosophe en raison de son mode de vie tempérant et de son discours rationnel, prononcé à l'oral, dont l'essentiel n'est pas rapporté à l'écrit, ce qui est imputable à l'incompétence d'Aristodème. Tout comme nous ne comprenons ce passage que parce que nous sommes au courant de l'existence de l'« ésotérisme » platonicien, l'intériorité des dialogues ne devient proprement philosophique qu'en vertu des *σπουδαιότατα* non-écrits qui expriment l'essence et les fondements de la philosophie, c'est-à-dire qui contiennent le plus haut niveau de la connaissance possible et qui tablent sur la vie vertueuse. C'est donc uniquement à travers le prisme de la vertu morale et des enseignements oraux que l'on peut reconstruire la modalité précise selon laquelle les dialogues (leur dramaturgie, leurs personnages, leurs discours, etc.) sont philosophiques. La visée des dialogues, en ce sens, est toujours le contenu de la philosophie orale. Ce qui n'appauvrit pas les dialogues, mais nous permet plutôt de saisir leur richesse philosophique et poétique. En effet, c'est la dramaturgie du *Banquet* qui laisse entendre encore et encore que la tempérance et la vertu morale pavent la voie de la philosophie, dont la destination ultime est la contemplation de l'Un.

²²¹ Pensons au livre X de la *République*, alors que Socrate soutient qu'il est encore plus manifeste, une fois que l'âme a été divisée en trois parties, qu'il faut réduire au silence la poésie mimétique (595 a-b). On devine facilement que le rapport entre la division de l'âme et la poésie mimétique est due à l'influence de celle-ci sur les parties irrationnelles de l'âme. L'antidote (*φάρμακον*) au tort que causent la comédie et la tragédie dans les âmes est de « les connaître telles qu'elles sont » (595 b), soit d'en avoir la science. Cette science, assurément, est comprise comme la propriété du philosophe. C'est ce que laissent entendre les thèses de l'épilogue. Autant que la philosophie doit mettre à son service la tragédie et la comédie, le *voûς* doit en faire de même pour le *θυμός* et l'*ἐπιθυμία*, qui tomberaient autrement à la merci de la poésie mimétique. Le fait de « les connaître telles qu'elles sont » peut aussi faire référence à la nature « sincère » (pour reprendre Nancy, 1992), narrative ou antimimétique du dialogue platonicien, dont la narration est bien en vue. Le mythe d'Er qui suivra semble appuyer ses dires. Mais il ne faut pas oublier que Platon dit bien qu'il faut « connaître » (*εἰδέναι*) les poésies mimétiques et non simplement les « exposer » en tant que telles, et c'est la connaissance universelle du philosophe - la philosophie - qui révoque la partition des genres poétiques au profit d'une nouvelle poésie fondée sur la connaissance universelle : celle des premiers principes du monde. Rappelons d'ailleurs, avec Rosen, que « *from an "ontological" standpoint, narration is as "mimetic" as mimesis* » (1988, p. 10).

Autre fait important, l'extériorité qui est subordonnée à la philosophie n'est pas désignée par un quelconque poète comique, mais par le meilleur d'entre eux. L'intériorité est désignée par Agathon, qui vient d'être couronné pour ses tragédies. Le message de Platon, dès lors, semble aussi soutenir que la poésie qui est rédigée sous la tutelle de la philosophie soit la plus belle de toutes, puisque les dialogues sont vainqueurs à la fois du meilleur poète comique et du meilleur poète tragique. Le jeu poétique des dialogues regorge donc d'une grande beauté, lui qui incarne le fleuron doré de la poésie grecque²²². Mais en marge de ce jeu, nonobstant ses éclats, il sied de garder bien en vue que, si les dialogues sont symbolisés par l'intériorité (Agathon) et l'extériorité (Aristophane), alors ils sont contraints, eux aussi, à accepter les thèses de Socrate, soit celles l'oralité philosophique²²³.

²²² Sur ce point, nous sommes heureux de nous entendre avec Gaiser (1982), qui suit Clay (1975) et qui inspire Reale (1997), Rowe (1998), Büttner (2011) et Migliori (2013), entre autres.

²²³ D'où l'importance du fait que les causes expliquant l'absence du discours sur l'essence de la poésie et celles qu'évoque la critique de l'écriture du *Phèdre* sont les mêmes.

2. LA PORTÉE PARÉNÉTIQUE DU *PHÉDON*

Alors que, sous la plume de Platon, la cigüe glace lentement les membres de Socrate retentissent des paroles qui trouvent encore écho dans les œuvres érudites modernes : « Criton, dit-il, nous devons un coq à Asclépios, acquittez cette dette et ne soyez pas insouciant »²²⁴. À une question très simple : « pourquoi un coq pour Asclépios? », deux voies de réponse sont envisageables. En premier lieu, on peut y voir une métaphore ou une énigme²²⁵. La recherche devrait alors viser son sens précis tout en présupposant une « solution ». Bien que cette voie soit toujours intéressante, celui qui y chemine s'aperçoit sans tarder que l'érosion des siècles compromet dangereusement ses efforts, en tant que les clins d'œil littéraires misent souvent sur l'horizon sémantique commun d'un écrivain et de son lecteur. Prendre part à la culture et à l'époque de l'auteur, encore que cela ne garantisse pas la compréhension, représente un atout indéniable duquel nous ne disposons plus. À titre d'illustration, F. Cumont, dans un excellent article, se résigne à constater le manque d'information quant à la signification du coq à l'époque de Platon²²⁶. Une seconde voie de réponse s'intéresse plutôt au rôle dramaturgique dont Platon investit les dernières paroles de Socrate dans le contexte du *Phédon*. C'est sur ce point que nous nous attarderons plus volontiers, avant de nous aventurer à l'étude de certains éléments de solution de l'énigme en tenant compte du cadre dramaturgique du dialogue.

²²⁴ *Phédon*, 118 a. Nous reviendrons plus bas sur la traduction de ce passage.

²²⁵ C'est ce que décrète d'emblée R. Leimbach: « *Seit der Antike sind die Worte immer wieder gedeutet worden. Der Grund dafür ist einfach. Sie sind in der Tat etwas rätselhaft(...)* Wenn sie nicht authentisch sind, erwarten wir von dem Künstler und Denker Platon zunächst einen Sinn, der sich zwanglos in den Zusammenhang einfügt » (2008, p. 275). Alors que, par la suite, Leimbach croit néanmoins nécessaire de déterminer l'authenticité ou l'inauthenticité des dernières paroles de Socrate et qu'il en arrive, moyennant la paraphrase d'une encyclopédie spécialisée énumérant les effets de la cigüe, à une réponse négative, Hackforth, pour sa part, assure avoir « *little doubt that these were in fact the last words of Socrates, and that they meant just what they say* » (1972, p. 190). À notre avis, il faut surtout garder en vue que la visée du reste du *Phédon* n'est manifestement pas historique (la philosophie exposée semble toute platonicienne, le jeu des personnages sert clairement une visée littéraire et philosophique...). Il est dès lors douteux de vouloir d'expliquer le passage le plus énigmatique en en restant au seul plan de l'historicité.

²²⁶ « Ainsi, lorsque nous essayons de définir avec précision la portée des paroles dont Platon a, non sans intention, laissé le sens indéfini, nous souffrons surtout d'un embarras de richesse, et diverses considérations permettent d'en fournir des interprétations différentes. Pour choisir entre elles et pénétrer la pensée de Socrate, il faudrait savoir, mieux que nous ne le pouvons, quelles étaient les croyances que, vers l'an 400, les Athéniens attachaient à l'« oiseau perse », quelle relation ils établissaient entre lui et Asclépios et quelle puissance sur les morts ils reconnaissaient au dieu de la santé » (Cumont, 1943, p. 126).

2.1. L'interprétation traditionnelle

Au préalable, il convient donc de résumer l'interprétation dite traditionnelle, moins désuète que ne semblent le croire certains des plus récents exégètes. Issue d'une source néo-platonicienne, elle représente l'exégèse la plus naturelle et « platonicienne » émise à ce jour. Damascius²²⁷ défend l'idée que le philosophe devait un coq au dieu guérisseur parce qu'il était finalement guéri du fléau de la vie, ce pourquoi il conviendrait naturellement de verser un tribut au dieu responsable de sa guérison. Citons brièvement, lors des dernières pages du *Phédon*, deux passages qui soutiennent une telle lecture : la scène du dernier bain de Socrate et celle où il propose d'offrir une libation de cigüe à un dieu.

Socrate conclut un long mythe eschatologique en soulignant la confiance qu'il sied d'avoir au seuil de la mort. C'est alors qu'il notifie à ses compagnons que l'heure est venue pour lui de prendre un bain²²⁸. Cet inattendu souci d'hygiène corporelle peut être compris comme un renvoi aux rites expiatoires²²⁹ orphiques et pythagoriciens : seule une âme purifiée²³⁰ durant sa vie terrestre peut aspirer au rapatriement céleste²³¹. Une autre déclaration

²²⁷ On attribue aujourd'hui cette interprétation à Damascius. Quelques décennies plus tôt, c'est à Olympiodore que l'on croyait en devoir la paternité. Nous ne prendrons pas position sur cette question ici.

²²⁸ Voir *Phédon*, 115 a.

²²⁹ Ce sujet est abordé par D.J. Stewart, 1972.

²³⁰ Contre l'interprétation traditionnelle, voici la thèse de G. Most : « *Unsurprisingly, Socrates often has occasion to speak about life and death in the course of the dialogue : but nowhere does he ever adopt the view that life is an illness or that death is its cure. Commentators and translators sometimes mistake Socrates' use of the terms ἀναμίπλημι and ἀνάπλεως on two occasions to describe the effect upon the soul of its association with the body to be a medical metaphor, and speak of 'contagion' or 'infection'; but the fact that in both passages Socrates contrasts the term in question with καθαρεύω or καθαρῶς indicates that the register involved is in fact not medical but religious, and that a more accurate rendering would be 'pollution' or 'contamination'* » (1993, p. 101). Most étaye sa position en affirmant que la distinction entre le domaine religieux et le domaine médical est attestée dans l'Antiquité, que les mots du *Phédon* appartiennent strictement au champ religieux. Lorsque l'on prend la peine de vérifier la source qu'il fournit, on ne trouve que la définition d'un lexique de l'Antiquité qui se contente de dire que ce terme (ἀνάπλεως) « est dit de ce qui est souillé » (μεμολυσμένου) (Timaeus, Soph. 975 b 11). En vérité, le sens premier d'ἀναμίπλημι et d'ἀνάπλεως est simplement « remplir ». Le sens second des deux termes est surtout moral et synonyme des verbes français « entacher » ou « souiller ». Ils ne sont donc religieux que s'ils sont pris métaphoriquement. Les usages les plus récurrents de ces termes les associent à des vices moraux. Ceux-ci, lorsqu'on les prend métaphoriquement, sont en effet des maladies pour l'âme dans le sens où ils la détournent de la voie qui lui est la plus saine. Par ailleurs, il est plus sage d'éviter de trancher si nettement le champ médicinal et le champ religieux lorsque l'on parle d'un dieu de la médecine qui est le fils d'Apollon, qui plus est dans un cadre métaphorique. N'est-ce pas le propre d'une métaphore que de porter au-delà du sens habituel des mots? La question n'est donc pas de savoir si les termes étaient plus souvent employés en ce sens ou non, mais bien de savoir s'il est possible que Platon ait imaginé cette métaphore. La réponse, sans l'ombre d'un doute, est positive. Surtout compte tenu du nombre d'analogies entre le philosophe qui guérit l'âme et le médecin qui guérit le corps que Platon évoque dans d'autres dialogues!

de Socrate autorise l'herméneutique traditionnelle. Alors qu'il ne reste qu'à boire le contenu de la coupe qu'on lui présente, le principal intéressé y va d'une requête pour le moins inattendue : serait-il permis, s'enquiert-il, d'offrir une libation de cette boisson? Bien entendu, la cinglante impiété que sous-tendrait une offrande empoisonnée est réfutée à l'avance par la profonde piété que Socrate a manifestée sa vie durant. Elle est réfutée encore par sa conformité d'ordre général aux usages athéniens, puis elle est réfutée à nouveau par la prière qu'il récite au dieu en pis-aller, lorsque la libation lui est interdite. Puisque, d'entrée de jeu, nous savons que Socrate est forcément pieux, il convient de s'interroger sur la modalité selon laquelle il deviendrait licite d'associer une libation de poison et la piété. Quoique les deux choses puissent sembler irréconciliables à première vue, la solution de ce paradoxe superficiel se trouve dans l'ambivalence du mot grec φάρμακον, qui signifie aussi bien *poison* qu'*antidote*²³². Bien que la cigüe soit un poison pour le corps, elle représente avant tout un antidote pour l'âme, qui ne se voit plus clouée au corps par les émotions et les désirs. Autrement dit, il n'est pas impie d'offrir aux dieux une libation du plus grand des remèdes, celui qui met un terme à la vie corporelle et qui rapproche l'être humain de la divinité. Pour celui qui craint la mort, une libation de cigüe est impie alors que pour celui qui la chérit, elle est tout à fait acceptable.

Relevons en dernier lieu que si Socrate exprime sa dette envers Asclépios avec son dernier souffle, il se réclame également de son père, Apollon, duquel il tient le don de clairvoyance. Le passage que nous nous apprêtons à citer dévoile ce que présuppose

²³¹ En commentant le corpus aristotélicien, Simplicius, constatant les abondantes analogies que tire Aristote entre Platon et ses homologues du sud de l'Italie, en vient à décrire Platon comme un « suivant des Pythagoriciens » (Simplicius, *In Arist. Phys.* 151, 13-14). À la lumière du commentaire de Simplicius et de la *Métaphysique* d'Aristote, nous nous trouvons, bien malgré nous, abasourdi devant la thèse que partagent J. Mitscherling (1985) et J. Crooks (1998), alors que ce dernier semble croire que l'épilogue du *Phédon* chercherait à ridiculiser les doctrines « new-age » des Pythagoriciens (Crooks, p.120). Outrepassons, coûte que coûte, la piètre fréquentation de la tradition pythagoricienne et de la tradition platonicienne que présuppose un tel qualificatif, il n'en demeure pas moins qu'il faudrait commencer par déterminer les thèses pythagoriciennes auxquelles Platon n'adhère pas lui-même! N'était-ce pas, au demeurant, Timon de Phlionte qui alléguait que c'est en acquérant à fort prix le manuscrit du défunt Philolaos que Platon avait appris à τιμαιογραφείν? Dans sa conclusion, Crooks présume que des raisons politiques seraient au cœur de la critique platonicienne des Pythagoriciens. Cette thèse nous semble pour le moins bizarre, puisque le *Phédon* fait complète abstraction de la politique. Mitscherling, pour sa part, parle du « tribunal pythagoricien » face auquel Socrate devrait se défendre. Il en fait le point central du *Phédon*. Le texte parle bien d'un tribunal, certes, mais il est insensé d'en faire un tribunal pythagoricien (avec Antisthènes et Criton dedans!), puisqu'il s'agit, en 63 b, de défendre qu'il n'est pas impie de mourir heureux, ce qu'admettraient très volontiers les Pythagoriciens.

²³² Lors du mythe de Theuth (*Phédre*, 274 d- ff), l'écriture était présentée comme un « remède » à l'oubli, mais s'avère un « poison » pour la mémoire. Platon affectionne la syllepse.

erronément Simmias lorsqu'il hésite à exiger des explications philosophiques de l'immortalité de l'âme à Socrate, ayant peur de le troubler si près de sa dernière heure :

En entendant cela, Socrate se mit à rire doucement : Oh! oh! Simmias, dit-il, sans doute aurais-je bien de la peine à convaincre le reste des hommes que je ne tiens pas pour triste circonstance mon sort actuel, alors que je ne puis même pas vous convaincre, vous; mais qu'au contraire vous avez peur que je ne sois à présent dans une disposition d'esprit plus morose que dans le cours antérieur de ma vie! *C'est, à ce qu'il me semble, que selon vous je ne vaudrais pas les cygnes pour la divination*; les cygnes qui, lorsqu'ils sentent qu'il leur faut mourir, au lieu de chanter comme auparavant, chantent à ce moment davantage et avec plus de force, dans leur joie de s'en aller auprès du dieu dont justement ils sont les serviteurs. Or les hommes, à cause de la crainte qu'ils ont de la mort, calomnient les cygnes, prétendent qu'ils se lamentent sur leur mort et que leur chant suprême a le chagrin pour cause; (...). Pour moi cependant, la chose est claire, ce n'est pas la douleur qui fait chanter, ni ces oiseaux ni les cygnes. Mais ceux-ci, en leur qualité je pense, d'oiseaux d'Apollon, ont le don de la divination et c'est la prescience des biens qu'ils trouveront chez Hadès qui, ce jour-là, les fait chanter et se réjouir plus qu'ils ne l'ont jamais fait dans le temps qui a précédé. *Et moi aussi, je me considère comme partageant la servitude des cygnes et comme consacré au même dieu; comme ne leur étant pas inférieur non plus pour le don de divination que nous devons à notre maître; comme n'étant pas enfin plus attristé qu'eux de quitter la vie!* Voilà, bien plutôt, les raisons pour lesquelles vous devez tenir les propos, poser les questions qu'il vous plaira, tant que le permettront le délégués du Peuple d'Athènes, les Onze²³³.

Chez Platon, on peut penser que la référence à Apollon renvoie au premier principe, l'Un, à cause de l'homophonie due au *a* privatif entre Apollon (Ἀπόλλων) et le non-multiple (ἀπολλόν)²³⁴. Libérer l'âme du corps correspond en ce sens à libérer le νοῦς du principe de multiplicité que son incarnation lui impose. Nous lisons, dans ce passage, que la peur de la mort pousse les hommes à calomnier les cygnes et la philosophie. Or, la peur et la tristesse de quitter la vie sont des états d'âmes découlant d'une erreur fondamentale à propos de la mort. Donc, c'est ce malentendu qui pousse les hommes à calomnier les cygnes, qui représentent ici la philosophie, dévote d'Apollon. Ce pourquoi on conclut aussi que la peur et la tristesse sont des tensions corporelles dont il sied de se libérer durant la vie en préparation de la mort.

Plus loin nous établirons un parallèle entre deux séries d'éléments. Nous verrons qu'à côté de ceux qui ne croient pas que Socrate vaille les cygnes en matière de divination se

²³³ *Phédon*, 84 d - 85 b (trad. Robin).

²³⁴ Il s'agit en fait d'une terminologie pythagoricienne reprise par Platon. Voir Plotin, *Ennéades* V, 5, 6.

rangent aussi, à leur insu, la peur et la conception tragique de la mort. La philosophie, selon eux n'est qu'une vaine consolation. De l'autre côté, il y a Socrate, qui est heureux de mourir. Comme nous l'avons vu lors de l'essai précédent, la foule se méprend très facilement sur le compte du philosophe, elle qui le croit idiot ou mésadapté. Sa méprise est due à l'apparence silénique du philosophe, qui se traduit aussi dans son approche à la mort. Aussi insolite qu'elle puisse paraître, sa mort fait miroiter des statuettes en or à l'effigie des dieux qui témoignent de sa vertu, autant sur le plan moral que sur le plan intellectuel.

En revanche, ce qui est communément adulé par la foule (la mort héroïque des tragédies) inspire de la peur aux hommes. Ce faisant, ce que mettent en scène les tragédies détourne la foule de la voie philosophique, nommément parce que cela incite la plupart des hommes à « calomnier les cygnes ». L'allure désinvolte de Socrate est donc salvatrice là où l'héroïsme tragique est nocif, car elle représente l'attitude saine d'un homme qui se réjouit de retrouver son maître, Apollon. En d'autres mots, *la comédie redresse la conception tragique de la mort*. Ceux qui suivent Socrate perçoivent aussi que le discours socratique (le chant du cygne) n'est pas une vaine consolation, mais une utile exhortation à la philosophie. Celle-ci est, en dernier lieu, constitue l'unique moyen efficace de purifier son âme en préparation à la mort. Encore une fois, la tempérance, qui expie l'âme de ses impuretés corporelles, prend une part essentielle à la philosophie.

Nous aurons l'occasion d'approfondir et d'étayer notre analyse au chapitre suivant, où nous montrerons comment la littérature épique et tragique nourrit la frayeur et l'affliction devant la mort et comment Platon, afin d'éviter d'alimenter une culture poétique fautive et de faire du tort aux âmes des lecteurs, transvase des éléments comiques ou impromptus dans le drame de la mort de son maître. Sans ambages, il soustrait le *Phédon* au champ sémiotique appartenant à la tragédie.

2.2. Le *Phédon* n'est pas une tragédie

En premier lieu, il convient de signaler plus clairement l'écueil qui menace le lecteur du *Phédon*. Nul n'est sans connaître, dans ses grandes lignes, la critique de Platon à l'encontre des poètes. Le fléau qu'ils incarnent ne se limite pas aux contrefaçons de vertu et de bien qu'ils font défiler sur les planches. Ce n'est pas le simple fait de s'exprimer incorrectement sur ces choses qui soit nocif au point de mériter le bannissement. À ce compte là, tous les non-philosophes devraient être escortés aux portes de la Cité et le philosophe restant (la poignée de philosophes, au mieux) s'autogouvernerait tout seul! Le danger que le poète recèle est dans l'envoûtement qu'il exerce sur les âmes. Les poètes impriment des contrefaçons de vérité dans l'âme de la foule par l'entremise des émotions qu'ils lui font sentir. Platon qualifie les émotions - dont la peur -, dans le *Phédon*, de *clous qui rivent l'âme au corps*. Quand les poètes insinuent que la mort est une terrible fatalité, ils clouent conséquemment l'âme au corps, puisqu'ils avivent la crainte. Entrelacée à la crainte est la notion que l'âme puisse se corrompre avec le corps. L'identité d'un homme, pour Platon, a pour siège son âme et non son corps, celui-ci étant le seul à se corrompre. Ce qui explique pourquoi, lorsque Criton, vers la fin du *Phédon*, insiste pour dire que c'est Socrate - et non son corps - qui sera enseveli, son vieil ami lui reproche, une dernière fois, son parler impropre :

Je ne persuade pas Criton que je suis ce Socrate qui discute et ordonne chacun de ses arguments. Il estime au contraire que je suis celui qu'il verra mort un peu plus tard, et il demande donc ce qu'il doit faire pour mes funérailles... (...) Sache bien, très cher Criton, que le fait de ne pas parler bellement n'est pas seulement discordant (πλημμελές) par rapport à la chose en question, mais cela introduit (ἐμποιεῖ) aussi quelque chose de mauvais (κακόντι) dans les âmes²³⁵

Dans un passage qui souligne l'importance de l'exactitude du langage²³⁶ relativement à l'âme, à la mort, et à l'identité d'un homme à son âme plutôt qu'à son corps, Socrate soutient qu'en plus d'être « discordant » - un mot qui connote l'impiété et le bris de l'harmonie rituelle qu'il convient de préserver -, le langage inexact *introduit un mal dans les âmes*. On peut déduire de ce passage qu'un locuteur qui prononce un énoncé inexact à propos de la mort et de l'âme

²³⁵ *Phédon*, 115c-e.

²³⁶ À ce propos, Socrate fait l'éloge de l'ὀρθοεπειά, en *Phèdre*, 267 c.

introduit un mal *dans l'âme de son auditeur et aussi dans la sienne*. L'inverse est aussi vrai, car le *Phédon* évoque la possibilité d'une incantation quotidienne qui aurait pour effet d'exorciser la peur de la mort qui est en chacun de nous - nous y reviendrons. On pourrait, à fort prix, recevoir cette incantation quotidienne d'un maître, encore que le meilleur maître soit incontestablement soi-même. À la faveur d'un envoûtement mimétique, l'âme d'un auditeur donné est donc nécessairement influencée par le langage qu'il côtoie, que ce langage véhicule du bien ou du mal, qu'il soit prononcé par un autre ou par soi-même. Dans le cas du *Phédon*, Criton personnifie, en partie, l'écueil que se doit d'éviter Platon : si le langage du dialogue est impropre, il introduira un mal dans l'âme du lecteur, qui « calomnier les cygnes » à son tour en pensant que la philosophie est une consolation relative au chagrin que cause la mort plutôt qu'une exhortation au soin de son âme.

L'écueil, toutefois, est double. Cela transparait quand on se penche sur la critique platonicienne de la poésie, dans la *République*. Celle-ci est intrinsèquement reliée à la tripartition de l'âme²³⁷, car la tragédie ne s'adresse pas à la partie intelligente de l'âme, mais à sa partie émotive. Ce que Platon reproche aux poètes tragiques est justement l'effet causé dans les âmes des spectateurs au moyen de la mimétique. Il cite en exemple, fort à propos, le rôle type du héros accablé quant à sa mort²³⁸, qui diffuse des idées fausses, mais séduisantes. Ceux qui calomnient les cygnes sont motivés par l'émotion que représente *la peur de la mort*, précise Platon. Un dialogue comme le *Phédon*, à cause du sujet fertile en émotions qu'il renferme, peut donc d'influencer doublement les âmes : par son discours rationnel et par son contenu poétique; autrement dit, par *ce qu'il dit* et par *sa manière de le dire*.

Cette influence peut cependant être bonne comme elle peut être mauvaise. S'il parcourait la gamme émotive propre aux tragédies, générant la commisération vis-à-vis du sort regrettable de Socrate, le *Phédon* basculerait dans une dichotomie : ce qu'il argumenterait rationnellement, visant la partie intelligente de l'âme, risquerait d'être annulé par l'émotivité qu'il attiserait dans sa partie irrationnelle. D'une part, le *Phédon* défendrait que l'âme est immortelle et qu'il est juste qu'un philosophe meure heureux, d'autre part, il inviterait à pleurer

²³⁷ Voir *Rép.* X, 595 b.

²³⁸ Voir *Rép.* X, 605 c-d.

la mort de Socrate, *ce qui présuppose que sa mort soit une chose triste et qui renforce la peur de la mort*. Dans ce cas, la contradiction entre l'émotif et le rationnel serait flagrante et nuisible.

S'il parvenait ne pas causer de chagrin à son lecteur, l'effet positif du *Phédon* serait double : en plus de soumettre un argument rationnel dont la force *ne* serait *pas* atténuée par son cadre dramaturgique, le cadre dramaturgique lui-même pourrait servir une visée philosophique. Pour ce faire, nous verrons que le *Phédon* s'éloigne du champ sémantique de la tragédie, qui induit le lecteur à craindre la mort, en faisant confluer l'insolite et le comique dans le récit de l'exécution de Socrate. Le dialogue parvient ainsi à décontenancer le lecteur et à le rendre conscient de sa propre compréhension *émotive* de la mort, celle-ci entrant en conflit avec sa compréhension *rationnelle*. L'effet qu'il causera dans l'âme du lecteur mettra à profit le processus de l'anamnèse afin, ultimement, d'orienter le lecteur vers la vie philosophique. Le rapport entre l'anamnèse et la protreptique est dûment mis en valeur par Maurizio Migliori :

Ora se, come vedremo, la visione di un corpo bello può dar inizio ad un processo che porta all'Idea del bello, se con una conduzione sapiente ma eterodiretta uno schiavo può risolvere, sulla base della reminiscenza, un problema di geometria, non è assurdo che scritti svolti con un'ottica particolare si propongano di risvegliare nel lettore analoghi processi. Se non fosse così, perché un autore convinto della debolezza degli scritti dovrebbe dedicare a questo gioco l'intera vita (276D)?²³⁹

2.2.1. Le congédiement de Xanthippe

Le congédiement de Xanthippe illustre, dès les premières pages, la tendance à éconduire le tragique au profit du comique²⁴⁰. Ce procédé littéraire mise sur les attentes du lecteur relativement à un adieu entre époux et sur ce qui est proprement « drôle ». Afin de circonscrire les attentes du public athénien, évoquons la scène de *Illiade* qui interrompt momentanément le carnage se déroulant aux pieds des murs d'Ilion, alors qu'Andromaque et Hector s'échangent des adieux feutrés par l'amour et rancis par l'ostensible fatalité qui ourdit d'un même fil leur séparation et la chute de Troie²⁴¹. Astyanax, dans les bras d'une suivante, assiste silencieusement à la scène dont s'exhale un air si familial et satiné qu'il en semble

²³⁹ Migliori, 2013, p.69.

²⁴⁰ Ici, les termes « tragique » et « comique » revêtent leur sens poétologique.

²⁴¹ Voir *Illiade*, VI, 392-502. Platon considère Homère comme le chef de file de tous les poètes tragiques (*République* X, 595 b-c; 607 a). La distinction entre épique et tragique est donc sans pertinence.

presque prémuni contre les horreurs de la guerre qui l'entourent. L'adieu du *Phédon*, lui, ne laisse pas transparaître la moindre teinte de pathétisme. Le ton décalé, rieur, est tout autrement donné par un Phédon moqueur et complice qui fait précéder d'un « tu la connais... »²⁴² les débordements de Xanthippe, à qui un furieux tempérament a su prodiguer une postérité aussi vive et durable que la philosophie à son mari :

En entrant nous tombâmes tout de suite sur Socrate, que l'on venait à peine de délier, mais aussi sur Xanthippe - tu la connais - portant son enfant et l'asseyant sur ses genoux. Dès qu'elle nous vit, elle se répandit en imprécations et disait, comme les femmes ont habitude de le faire : « Socrate, c'est maintenant la toute dernière fois que te parlent tes compagnons et toi à eux ». Et Socrate regarda vers Criton, "Criton, dit-il, que quelqu'un l'emène à la maison ». Et tandis que quelques-uns des hommes de Criton l'emmenaient, celle-ci continuait de crier et se frappait à la poitrine²⁴³

Imaginons Socrate face au spectacle de sa jeune épouse en pleurs, ne pas lui dire un mot de réconfort, mais d'un seul regard à son ami, la faire escorter hors du bâtiment par ses esclaves... avec son fils dans les bras! La théâtralité, mêlant le cocasse à l'inhabituel, tient de la comédie en faisant fi de la distance sémantique séparant une scène de ménage et la mise à mort injuste de Socrate, et réunissant les deux sur la même scène. En associant de tels éléments, Platon affole les attentes sensées de son lecteur. Un parallèle avec l'adieu d'Hector et Andromaque permet de mettre en relief combien et comment celui de Socrate et Xanthippe diverge. Il permet aussi de voir que de deux contextes très similaires peuvent surgir des descriptions immensément différentes, ce qui dénote évidemment les visées divergentes des auteurs. La description d'Homère suscite la tristesse, l'émoi et, par ricochet, la peur de la mort, tandis que Platon tente précisément de briser le moule littéraire qu'a forgé son prédécesseur, dès lors *d'en renverser les valeurs*. Alors qu'Homère dépeint tendrement Astyanax, « bien-aimé hectoride, semblable à une belle étoile »²⁴⁴, pas un seul mot ne dépeint le garçon assis sur Xanthippe. Alors qu'une suivante tient l'hectoride, marquant la noblesse de la scène, c'est la mère elle-même qui porte le fils de Socrate, soulignant l'origine roturière des parents²⁴⁵. Non seulement l'absence de vœu de consolation ou d'amour, mais surtout le refus de Socrate, plus

²⁴² *Phédon*, 60 a.

²⁴³ *Phédon*, 59 e-60 a.

²⁴⁴ *Iliade*, VI, 401.

²⁴⁵ « Die scharfe Scheidung der Gattungen ist hier unvermeidlich, weil das tragische Dasein der Heroen von vornherein ein anderes Leben - eine andere 'Welt' - ist als die komische Borniertheit des Alltags. Wer die eine Welt gut nachzuahmen vermag, wird der anderen fremd sein » (G. Krüger, 1948, p. 295).

tard dans le dialogue, de simplement acquiescer à l'offre implicite de Criton de prendre à charge l'éducation de ses fils dénote une perspective fondamentalement différente à celle où Hector, inversement, invoque les dieux pour assurer à son fils le futur royal²⁴⁶ qui ne lui sera pas concédé. Platon ne parodie pas la scène de l'*Illiade*, il remplace Hector par un philosophe. L'attente du lecteur, en revanche, est déçue alors que le comique s'empare de la scène.

Outre le détachement qu'affecte Socrate pour son propre sort et pour les lamentations de son épouse, la figure de Xanthippe est le symbole de l'impiété dont le philosophe doit se libérer. Associée sémiotiquement à l'ἀν-εὐφημία²⁴⁷, elle porte avec elle la profanation de l'εὐφημία que Socrate entendait préserver au moment de partir²⁴⁸. Elle propage la crainte de l'Hadès et foment l'impiété au moyen d'un cortège d'erreurs sur la vertu et la divinité. C'est pour prémunir son dernier entretien philosophique - et sa mort - de ces deux maux que Socrate expulse sa femme du bâtiment, cependant que Platon la congédie du dialogue. Ces deux fautes de l'ἀνευφημία, la crainte de la mort et l'impiété, s'emboîtent l'une dans l'autre et s'opposent toutes deux au culte d'Apollon, d'une part en constituant une faute philosophique et religieuse, d'autre part parce qu'en engendrant l'angoisse et l'accablement (ce qui sera finalement le forfait d'Apollodore²⁴⁹), elles détournent les âmes de l'activité philosophique. Pour le philosophe, congédier Xanthippe équivaut à préserver son dernier chant apollinien de ce double écueil.

Par ailleurs, c'est en tant qu'elle symbolise le genre tragique²⁵⁰ que Xanthippe s'avère impie. Le vocabulaire²⁵¹ qui lui est attribué correspond visiblement au répertoire tragique. Elle

²⁴⁶ Voir Homère, *Illiade*, VI, 476-478.

²⁴⁷ Le verbe qui relate ses cris est ἀνηφιμήσε, où l'on reconnaît la négation de l'εὐφημία qu'exige la piété. Il sollicite leur silence et leur maîtrise de soi précisément lorsqu'ils fondent en larmes. Il déclare alors que c'est justement afin d'éviter de tels comportements qu'il avait pourtant fait sortir les femmes.

²⁴⁸ *Phédon*, 115 e. Après qu'il eut bu le poison, Socrate rabroue ses camarades une dernière fois, en réponse aux pleurs que l'εὐφημία exigeait qu'ils contiennent et qu'ils ont indûment laisser couler : « καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρῆ τελευτᾶν ». Socrate dit que c'est « surtout à cause de cela, que j'ai fait sortir les femmes, afin que l'on ne détonne pas de la sorte » (*Phédon*, 117 d-e), réitérant en fin de dialogue qu'il a précisément congédié « les femmes » afin d'éviter les « fausses notes » qui sont l'opposé de l'εὐφημία qu'il entend préserver. Autrement dit, il fait allusion, en fin de dialogue, à Xanthippe, à son congédiement et à ce qu'il représente.

²⁴⁹ « Je pense que tu sais comment est l'homme, de même que sa façon » (*Phédon*, 59 a-b), lance Phédon à Échécrate dès qu'il est nommé à l'occasion de l'énumération des présents. Le parallèle avec l'annonce du tempérament de Xanthippe est sans appel. Le tort que finit par causer Apollodore (en 117 d) est précisément celui que Socrate essaie d'éviter en faisant escorter Xanthippe à la maison. Comme cette dernière, Apollodore fait étalage de sa douleur avec extravagance. Par là, il attise le deuil, puis le groupe fond en sanglots et se mérite les remontrances de Socrate, qui les accuse de briser l'εὐφημία qu'il escomptait.

²⁵⁰ Les tragédies, en Grèce, étaient dédiées avant tout à Dionysos. Chez les Platoniciens, Apollon signifiait l'Un et Dionysos la Dyade, autant à cause de sa sonorité qu'à cause de sa sémantique tout à fait appropriée à traduire la

se répand en lamentations, pousse des cris et se frappe même à la tête comme le faisaient les chœurs de femmes qui entonnaient le κομμός (du verbe κόπτω²⁵², *se frapper à la poitrine*) lors des tragédies des Grandes Dionysies. En parlant des comportements coutumiers aux femmes, Platon ne pense fort probablement pas qu'aux habitudes des femmes en général, mais surtout aux thrènes tragiques, le plus souvent constitués de chœurs féminins²⁵³. De par sa désolation qui explose dès l'arrivée des compagnons, sans une salutation ni un semblant de retenue, Xanthippe incarne parfaitement l'excès collectif qui entoure la tragédie en tant que phénomène social athénien. En chassant l'épouse de Socrate, Platon dénonce l'impiété de la tragédie²⁵⁴ qui est à la fois en aval et en amont de la terreur qu'éveillent les eaux glacées du Styx. En aval et en amont à la fois en cela que le genre noble est tributaire d'une faute philosophique qu'il renouvelle au moyen de l'envoûtement qu'il exerce sur la population. Notons de surcroît que le congédiement en question est immédiatement suivi par l'amorce du discours philosophique de Socrate, comme si le *Phédon* ne pouvait se mettre en branle qu'une fois délivré des gémissements et des plaintes qui présupposent la terreur de l'Hadès. En remplaçant le tragique escompté par un comique inattendu, Platon redresse un tort propre au tragique. En ce contexte, le comique, tout en perdant son sens poétologique habituel, revêt donc une valeur foncièrement positive, car il est philosophique et purificateur. Le tragique, en revanche, est banni de la cité idéale comme de la mort de Socrate afin de préserver l'εὐφροσύνη. En renvoyant Xanthippe, Socrate chasse la tragédie de sa mort de même que son cortège d'impies.

2.2.2. La scène du bain

Une scène qui comporte plusieurs éléments similaires suit le long mythe eschatologique et cosmologique²⁵⁵ que Socrate conclut en assurant qu'il faut être confiant une

Dyade indéterminée du grand-petit. Derrière le mode de vie d'apparence burlesque de Socrate se cache sa dévotion à l'Un tandis que derrière l'apparence pompeuse de ce que les Athéniens admirent se terre leur complaisance dans ce qui découle de la Dyade, soit l'excès, l'intempérance, l'ambition, le cumul des richesses et, aussi, la peur de la mort. Derrière le discours philosophique se cache donc la tension vers l'Un et la détermination, derrière la tragédie une tension vers la Dyade et l'indétermination.

²⁵¹ Par exemple, ἀνηυφίμησέ, βοῶσαν, κοπτομένην.

²⁵² Le verbe κόπτω reparait en *Rép.* X 605 d2, lorsque Platon semonce réprimande l'influence négative que produisent les plaintes exagérées des héros tragiques qui gémissent longuement et se frappent à la poitrine.

²⁵³ Platon tire un parallèle entre l'attitude féminine face aux aspérités de la vie et la tragédie. Voir *Rép.* X, 605 d-e.

²⁵⁴ Relativement à notre lecture du *Banquet*, la tragédie ne revêtait pas son sens poétologique, ce qui est le cas dans le *Phédon*. Toutefois, lorsqu'Alcibiade couronne Agathon, celui-ci représente bel et bien les acclamations de la foule. Il n'y a donc aucune contradiction.

²⁵⁵ Voir, *Phédon*, 107 d-115 a.

fois l'appel des Moires venu. Prenant un ton solennel, Socrate explique à Simmias et à Cébès comment elles conviennent les hommes tour à tour. À présent, ce tour est le sien. Tel un héros de tragédie, il est à présent intimé à braver son destin, ce pourquoi il lui paraît tout d'abord indiqué... de prendre un bain, parce qu'après tout, il ne faudrait tout de même pas accabler les servantes de l'hygiène d'un cadavre, raisonne-t-il! Voici le texte :

Mais sur la base des choses dites plus haut, un homme qui dans la vie renonça à jouir des plaisirs et des ornements corporels comme à des choses lui étant étrangères, jugeant qu'elles exercent un effet délétère²⁵⁶, n'a pas de quoi craindre pour son âme, lui qui dignifia, au contraire, les plaisirs relatifs à la connaissance et qui orna son âme avec ce qui ne lui est pas étranger, mais bien avec ses propres ornements, sagesse, justice, courage, liberté et vérité; ainsi attend-il le passage à l'Hadès, où il sera conduit lorsque son destin l'y conviera. Et chacun de vous, l'un après l'autre, dit-il, Simmias, Cébès et les autres, sera conduit là-bas le temps venu, cependant que moi, déjà, le destin m'y convie sur-le-champ, *tel que le dirait un héros tragique; et il est à peu près temps pour moi de grimper dans le bain : il me semble en effet préférable de boire le poison une fois baigné et de ne pas déléguer aux femmes la tâche de laver un cadavre*²⁵⁷.

Tout comme les pleurs de Xanthippe, la gravité des héros tragiques est basée sur une mécompréhension fondamentale de l'au-delà²⁵⁸ qui pose axiomatiquement que de voguer sur le Léthé soit une terrible affaire que l'on n'affronte pas volontairement, à moins d'être un héros téméraire écrivant sa légende²⁵⁹. Plutôt que de braver emphatiquement son destin, plein de gravité, Socrate est léger et rieur, pense aux esclaves et au bain : il a passé sa vie à orner son âme des biens qui lui sont propres et il se trouve aussi confiant qu'allègre, maintenant qu'il s'apprête à payer l'obole à Charon. Alors que la tragédie, comme l'épopée, dépeint des événements nobles auxquels participent les héritiers des lignages les mieux châtiés, à

²⁵⁶ Remarquons le jeu de mots de Platon, qui parle de l'effet « autre » (θάτερον) des plaisirs corporels. Déjà en grec archaïque, « autre » signifie « mauvais », dans le sens d'« autrement que ce qui conviendrait » (voir LSJ). Pour Platon, le mot revêt un sens philosophique. Θάτερον traduit ici un renvoi à la destructivité de la Dyade indéterminée du grand-petit : la dualité entre le Même et l'Autre reproduit une facette de la dualité entre l'Un et la Dyade (voir Reale, 2010, pp. 598-633). La Dyade est ici représentée par le principe corporel, ses passions et ses ornements qui sont étrangers à l'âme et en corrompent la nature, d'où la traduction de « délétère ».

²⁵⁷ *Phédon*, 114 d-115 a.

²⁵⁸ C'est cette mécompréhension qui conduit aussi les œuvres, autrement magnifiques, d'Antonio Canova ou de Jacques-Louis David, qui imposent un ton unilatéralement tragique qui correspond bien mieux au *Mourir, tremenda cosa... urna fatale del mio destino* dans le grandiose mais peu platonicien *La forza del destino* de Verdi qu'au *Phédon* de Platon.

²⁵⁹ Voir Homère, *Illiade*, XVIII, 94-99, où acceptant que s'ensuive la sienne, Achille fait vœu de causer la mort du priamide, afin de venger Patrocle et de réaliser sa gloire. Dans l'*Odyssée*, après avoir goûté aux affres de l'onde noire, Achille regrette amèrement sa bellicosité passée.

l'apparence majestueuse et séduisante, Socrate, petit, laid, avec ses yeux de taureau et son extraction anonyme insiste sur l'importance de se baigner afin d'épargner d'ingrates corvées aux servantes au moment même où il tisse un lien sémantique entre sa personne et l'ἀνήρ τραγικός... L'ironie s'adresse directement à la compréhension tragique de la mort en général et, plus particulièrement, à la compréhension de la mort de Socrate. Autant que la purification orphique, son bain représente l'expiation des fautes philosophiques que recycle la tragédie, important moteur de la culture athénienne à laquelle s'attaque Platon. C'est la vélocité de la transition d'un discours grandiloquent vers des considérations sciemment burlesques, de même que la distance entre les tonalités et les champs sémantiques impliqués, qui cernent l'intention de l'écrivain de dissocier le *Phédon* et la tragédie en déclarant que Socrate ne meurt pas en « héros tragique ». Que ce soit par le ton du passage ou par les correspondances sémantiques, dès que Socrate s'associe d'une quelconque manière au registre tragique, il se retourne immédiatement vers le burlesque et vers la comédie²⁶⁰, redressant ainsi les torts que manifeste le genre tragique en imprimant des idées (au sens contemporain) à la fois fausses et impies dans l'âme du public. Le parallèle avec le héros tragique traduit ainsi la dérision du grand cas que font les tragédies de la mort, et du peu de cas qu'elles font de son expression correcte.

Tout comme celles-ci exercent un effet répréhensible sur la population grecque, le *Phédon* se propose d'avoir sur elle une influence positive. Nous verrons plus bas que la répercussion désirée prend la forme d'un éveil à la philosophie rendu possible par un renversement des repères sémantiques habituels, ledit renversement provoquant une impasse (une aporie) se dénouant par un aveu d'ignorance auquel est porté le lecteur²⁶¹. Cet aveu de son ignorance par le biais de l'écriture, voie infiniment plus passive que celle, brutale, de la réfutation sur la place publique adoptée par Socrate, se traduit ultimement par un éveil du jeune lecteur à la philosophie. Cette dernière n'est ni plus ni moins que la purification de l'âme : philosopher, c'est apprendre à mourir.

2.2.3. La libation empoisonnée

Une fois Socrate bien propre, la conversation s'assoupit dans l'attente du représentant des Onze. À partir de là, une forte dissymétrie caractérise ce que ressentent d'une part Socrate

²⁶⁰ D. Gallop (2003) a aussi cerné comment Platon dissociait Socrate du héros tragique lors de ce passage.

²⁶¹ Cet aveu se fera au moyen de la narration des dernières pages. Il sera l'objet des prochains paragraphes.

et d'autre part ses amis. De l'un émane une sérénité enjouée tandis que les autres dégagent une torpeur mélancolique qui ne va qu'en s'accroissant. Enfin arrivé, le messager se lave les mains du forfait des Onze puis, les larmes aux yeux, encense son prisonnier pour sa vertu et sa complaisance. En revanche, Socrate, aussi décontracté qu'à son habitude, lui parle comme à un ami qu'il aurait croisé au Pirée, puis s'émeut candidement des pleurs que le messager verse pour lui. Encore une fois, l'*impression* que cause la scène ne correspond pas aux attentes du lecteur moyen. Combinant le tragique à travers tous les autres personnages et le comique à travers Socrate, Platon unit les genres littéraires et des palettes émotives qui d'ordinaire n'interagissaient pas. Il ne présente à son lectorat qu'une tristesse filtrée, presque dissoute par le ton décalé, désinvolte de Socrate, dont l'étrangeté, toujours comparativement à l'homme moyen, est aussi palpable à l'occasion de son procès qu'à celle de sa mort. Ici, le comique est philosophique et le tragique appartient à la foule. Ce que l'on dénote à nouveau lorsqu'arrive finalement le poison : non satisfait de le boire en silence, notre philosophe ressent la nécessité d'en demander la notice, comme s'il ne pouvait pas deviner qu'il suffisait de le boire, puis de mourir... De telles actions, quoique subtiles, sont autant d'amortisseurs qui minent l'atmosphère tragique - qui pourrait très facilement s'emparer du *Phédon* - en dérobant continuellement un sourire en coin au lecteur sensible au détail, celui que ciblait Platon. Notons le souci dramatique de la narration : « et prenant la coupe en parfaite bonne grâce²⁶², Échécrate, sans la moindre crainte et sans que ne s'altèrent ni sa couleur ni ses traits, mais comme à son habitude, avec cet air de taureau, il regarde l'homme par en-dessous : "que dis-tu, dit-il, à propos d'offrir une libation à un dieu avec cette boisson?" »²⁶³. Après avoir essuyé un

²⁶²Ce passage renferme aussi une prolepse des dernières paroles de Socrate. En français, le *καὶ μάλ᾽ ἴλεως* est facilement spolié du sens fort qu'il pouvait contenir en grec. Dans le *Banquet*, en 216 d, ce terme fait allusion à l'état causé par la vue d'un beau corps, soit un état de gaieté expectative d'une forme d'union, par l'intermédiaire de la beauté, à la divinité. En 95 a, dans le *Phédon*, l'adjectif qualifie la déesse Harmonie comme « propice », sens premier du terme grec (et, devrait-on ajouter, « propice » au sens religieux, aujourd'hui presque oublié : est *propice* le dieu qui est mis dans de bonnes dispositions par un bon sacrifice, par une conduite pieuse. Le dieu qui est *propice* est donc celui qui est le plus passible de tendre à main à un mortel et lui dispenser quelque grâce, réduisant du coup l'écart entre humanité et divinité). Dans le vocabulaire philosophique de Platon, le mot en question signifie donc les deux pôles d'une relation d'allégresse réciproque où l'homme anticipe avec joie un don divin et, d'autre part, le sentiment de grâce qu'éprouve quelque divinité lorsqu'elle est émue par une offrande et disposée à consentir à quelque largesse. Dans le contexte nous intéressant, ce terme renvoie à la joie de Socrate de se savoir si bientôt choyé par la divinité, lui qui par la mort accèdera à un commerce plus étroit avec elle. Ce qui pour d'autres est un instrument de mort est une promotion ontologique pour Socrate.

²⁶³*Phédon*, 117 b. Krüger (1948, p. 298) perçoit très bien l'aspect comique du passage.

refus, Socrate fait une très brève prière *aux dieux*²⁶⁴ puis, « parfaitement placide et content »²⁶⁵, relate Criton, il boit le poison. Le souci avec lequel Criton attire directement l'attention d'Échécrate sur la bonne humeur de Socrate laisse entendre que c'est ce sur quoi Platon insiste. Mourir heureux est *le* point culminant de la geste de son propre « héros philosophique ». Non seulement n'éprouve-t-il aucune peur, aucun chagrin, il est littéralement heureux de mourir. La raison en est qu'il *sait*²⁶⁶ ce qui l'attend, lui qui tient la divination d'Apollon, soit la béatitude qui est la récompense de ceux qui ont fait de leur vie terrestre une expiation de leur faute originelle²⁶⁷ à travers la vertu et la philosophie qui séparent l'âme du corps. Alors que le jeune lecteur athénien s'émeut devant le récit du bras du Styx qui se déroule pour tendre la main au condamné, plusieurs éléments sont foncièrement discordants : le ridicule d'une libation de cigüe²⁶⁸, les échanges de courtoisie avec le geôlier, le besoin d'instructions pour boire du poison, le bonheur de Socrate (!)... tout rappelle ce philosophe maladroit qui, à force de

²⁶⁴ Le ἄποσπεῖσαι τινι laisse supposer que Socrate avait déjà un dieu en tête, bien qu'il ne le nomme pas encore. Dans la brève prière prononcée quelques lignes plus bas, c'est plutôt *aux dieux* (τοῖς θεοῖς) qu'il s'adresse, comme si la simple prière pouvait s'adresser à eux tous indifféremment et qu'en revanche la cigüe eût été pour l'un d'entre eux spécifiquement. Cette cigüe est reçue avec « parfaite bonne grâce » (καὶ μαλὰ ἴλεως) par Socrate. Tel que nous le documentons dans la note de bas de page 262, ce sentiment est un état de bonne grâce devant un don imminent de la divinité, un état *propice*. Rappelons à ce propos l'ambivalence du φαρμακόν, parfaitement analogue à l'ambivalence de la mort chez Platon. Pour la majorité des hommes, la mort et le φαρμακόν sont une terrible fatalité, alors que pour le Socrate du *Phédon*, poison et trépas sont plutôt l'antidote pour une terrible fatalité. Les dernières paroles de Socrate ne sont pas isolées du reste du dialogue, puisque Socrate tente déjà, bien plus tôt, de payer un tribut à un dieu avec l'antidote le soignant de son corps. En recevant cet antidote, il est en « parfaite bonne grâce » parce qu'il s'apprête à recevoir une faveur de la part d'un dieu. À notre avis, ce passage allude clairement aux dernières paroles de Socrate, mais si et seulement si l'on accepte l'interprétation dite traditionnelle. Most (1993, p. 104) tente de nous faire croire qu'il serait impensable que Socrate veuille remercier Asclépios à l'avance pour une guérison qui n'est pas encore advenue. Cela serait, à son avis, « *impertinent, if not impious* » de la part de Socrate. Si nous suivions sa logique, il nous faut alors concéder que tout au long du dialogue, Socrate tente de persuader ses compagnons qu'il faut se montrer confiant de la survie de son âme après la mort, mais qu'il n'est pas lui-même confiant 1) de mourir alors qu'il vient de boire du poison; 2) de la survie de son âme détachée de son corps alors qu'il vient de passer un dialogue entier à le défendre. À l'instar de saint Thomas, Socrate (et, par ricochet, Platon) exigerait de voir avant de croire! Le postulat 2) ne relève de l'espoir que pour ceux, dont Simmias et Cébès, qui ne sont pas philosophes. Si l'on concède que Platon n'était pas convaincu de l'immortalité de l'âme, il en découle qu'il ne peut pas non plus être persuadé de l'existence des idées, des principes et de l'anamnèse. Il en résulte qu'il n'y a plus de connaissance possible (fondée sur l'anamnèse et les idées), que la justice est arbitraire (sur les idées), la dialectique n'est plus fondée métaphysiquement et, soudainement, la *philosophie platonicienne* semble très incertaine.

²⁶⁵ *Phédon*, 117 b.

²⁶⁶ Voir note 264.

²⁶⁷ Dans le *Phédon*, l'âme, qui fait *cortège* à un dieu et *contemple* les idées, tombe dans le monde sensible à cause de l'intempérance du cheval noir. Sur ce point, Platon avoisine l'orphisme, qui postule une faute originelle qu'il faut expier durant son séjour sur Terre. Pour Platon, la « faute » provient des tensions corporelles qui font basculer l'âme vers la multiplicité des choses sensibles qui lui sont « autres » (étrangères).

²⁶⁸ G. Most, 1993, parle de la dernière blague de Socrate. Sans nous attarder au propos général, disons néanmoins qu'il a bien dû y trouver quelque chose de drôle ou d'insolite. Encore qu'il ne s'agisse pas *que* d'une blague, il y a bel et bien une facette comique à ce passage.

contempler le ciel, ne remarque pas le puits droit devant lui et tombe dedans. Le philosophe est idiot pour ceux qui ne voient que son extériorité. À l'intérieur toutefois, il est véritablement divin.

2.2.4. Synthèse et prélude

Nous voyons que trois passages qui étaient pourtant très propices à la tristesse, soit le dernier adieu entre le philosophe condamné injustement et sa femme, la fin du dernier discours philosophique de Socrate (l'épisode du bain) et enfin, la remise et l'ingestion du poison, sont systématiquement présentés d'une manière où le tragique et le comique coexistent jusqu'à ce que le tragique impie soit évacué à la faveur d'un comique philosophique. Comme dans le *Banquet*, ce qui aux yeux des autres est comique, est en vérité la vie philosophique que ceux-ci peinent à comprendre. D'une part, nous faisons face à un personnage, Socrate, qui meurt en faisant concorder *λόγος* et *ἔργον* : il défend la conviction que la mort soit une bonne chose pour celui qui s'est préparé grâce à une vie de vertu, il ne ressent donc aucune frayeur à l'heure de trépasser. D'autre part, parler de façon erronée des sujets de grande valeur (en l'occurrence, l'âme et ce qui en advient dans l'au-delà) *serait non seulement impie, mais ferait surtout du tort aux âmes*²⁶⁹. Nous interprétons ces deux éléments comme suit. Le jeu entre comédie et tragédie relève d'une fonction parénétiq. En effet, l'opinion fautive n'appartient pas à l'intelligence (*νοῦς*), elle est tributaire de la perception des choses sensibles et des parties inférieures de l'âme. Or, le deuil qu'éprouve le lecteur à la lecture des dernières pages est, en ce sens, une opinion fautive, puisqu'en voyant Socrate mourir, son chagrin trahit sa propre peur de la mort. Donc, Platon se propose de lui révéler qu'il se trouve dans l'erreur. Imaginons ce lecteur, dont la nature serait bien disposée pour la philosophie, mais qui n'aurait pas encore bénéficié d'éducation philosophique. En lisant le *Phédon*, il perçoit que Socrate semble émotivement plus détaché de sa propre mort qu'il ne l'est lui-même, qui s'attriste en lisant son récit. Ce faisant, il tombe dans une impasse : les repères sur la base desquels il a toujours compris la mort (dès lors la vie) se seraient-ils avérés inadéquats? En plus de voir ses croyances déboutées par les discours rationnel occupant la partie centrale du dialogue, ses

²⁶⁹ Voir *Phédon*, 84 d-85 b et 115 c-e.

émotions le sont aussi par le jeu dramaturgique des scènes citées²⁷⁰. Le jeu qui voit le comique supplanter le tragique est celui qui voit la philosophie divine, sous un vieil himation déchiré, l'emporter sur la conception fautive de la masse, quoique cette dernière soit décorée par les applaudissements, les honneurs et l'or. Les dernières paroles de Socrate, auxquelles nous arriverons sous peu, s'insèrent dans le même jeu entre comique et tragique. Avant d'aborder le fameux « coq pour Asclépios », soulignons toutefois deux passages importants pour comprendre ledit jeu entre les deux principaux genres poétiques. Ces deux passages étudient tous deux la difficulté que comporte la persuasion. C'est cette difficulté qui justifie l'approche dramatique, en tant que la poésie et la dramaturgie touchent des cordes auxquelles n'accède pas la philosophie, des cordes qui sont généralement laissées à la merci des poètes et des rhéteurs ignorant tout du Bien, ce à quoi Platon tente de remédier.

²⁷⁰ Rappelons le propos que nous tenions à la page 76 : « s'il parvenait ne pas causer de chagrin à son lecteur, l'effet positif du *Phédon* serait double : en plus de soumettre un argument rationnel dont la force *ne* serait *pas* atténuée par son cadre dramaturgique, le cadre dramaturgique lui-même pourrait servir une visée philosophique. Pour ce faire, nous verrons que le *Phédon* s'éloigne du champ sémantique de la tragédie, qui induit le lecteur à craindre la mort, en faisant confluer l'insolite et le comique dans le récit de l'exécution de Socrate ».

2.3. La parénèse dans le *Phédon*

2.3.1. Les pleurs et la consolation

Devant un Socrate léger et impassible qui boit la cigüe, Phédon cache ses pleurs du mieux qu'il le peut. Criton et Apollodore, qui comptent parmi les moins philosophes du lot des personnages, sanglotent depuis le commencement de la scène de l'ingestion du φάρμακον. À la vue de Socrate buvant sa coupe, Apollodore explose en rugissements frénétiques qui ne laissent personne indifférent. Tous flanchent, tous pleurent, sauf Socrate, qui exige par ailleurs le silence en mugissant : « ainsi faites-vous donc, hommes surprenants! C'est pourtant surtout à cause de cela que j'ai renvoyé les femmes, moi, afin d'éviter qu'il ne se détonne de la sorte (πλημμελοῖεν) : j'ai ouï dire, en effet, qu'il faut mourir en silence (εὐφημία). Maîtrisez-vous donc et soyez tempérants en silence »²⁷¹. Les gémissements désaccordent (πλημμελοῖεν) l'harmonie et la sobriété rituelle que prône Socrate. Au moyen de la sobriété rituelle, on rejoint l'harmonie. Si la mort est un événement heureux et sacré, il convient de le pâtir en conséquence, c'est-à-dire en ressentant de la joie et en gardant un silence respectueux. L'accomplissement de cette harmonie n'est ni plus ni moins que le but premier du *Phédon*, qui se propose de convaincre les juges d'un second tribunal²⁷² que l'on peut légitimement être heureux de mourir. Confiant, Socrate est le seul personnage (sauf l'esclave) à ne pas pleurer. Cependant, le manque de retenue de ses interlocuteurs principaux, Cébès et Simmias, peut surprendre. Ayant donné leur assentiment à de nombreuses démonstrations de l'immortalité de l'âme²⁷³, de l'impossibilité de sa corruption et du bienfait que représente la mort pour les

²⁷¹ *Phédon*, 117 d-e.

²⁷² Le premier étant celui de l'*Apologie*.

²⁷³ Nous suivons Gadamer lorsqu'il voit en Socrate le nouveau *Heldenideal* qui remplacerait l'ancien, personnifié par Achilles. Il poursuit comme suit : « *in diesem Sinne ist die poetische Überzeugungskraft des >Phaidon< stärker als die logische Beweiskraft seiner Argumente. Das ist kein Einwand gegen Plato. Wir folgen damit im Grunde nur Plato selber. Er läßt seinen Sokrates und dessen Freunde über die Rätselhaftigkeit der Todesangst nachdenken und sich eingestehen, daß trotz aller noch so überzeugenden Beweise das Kind in uns nicht aufhört, weiterhin Angst zu haben* »(1985, p. 188). Nous concordons encore sur ce point avec Gadamer. Il faut toutefois mettre en relief un fait important. Ceux qui sont incapables de se libérer de la peur, en dépit des preuves rationnelles, ne sont pas des philosophes. Socrate, lui, n'est aucunement effrayé. Cela manifeste à quel point il est *persuadé* de n'avoir rien à craindre. Il est persuadé, car il est en plus étroite parentèle avec la divinité et son âme, dit simplement, est supérieure à celle de Simmias et de Cébès. Platon n'en est pas moins conscient des lacunes du discours rationnel, mais ces lacunes ne se limitent pas au *Phédon*. Dans le *Gorgias* (523 a-ff), l'entretien avec Calliclès est infructueux. Socrate a donc recours à un mythe eschatologique afin de contenir ses ambitions

vertueux, ceux-ci n'ont aucune raison *a priori* de sangloter. Ils le font malgré tout. En plus d'être un outrage à la mort pieuse que projetait Socrate ces pleurs trahissent la superficialité des assentiments donnés. Comme le pathétisme des scènes commentées plus haut, les larmes sont causées par l'effroi de l'invisible et dénotent l'emprise du principe dyadique (irrationnel) de l'âme sur sa partie raisonnable. Trois passages démontrent que Platon est tout à fait conscient de la difficulté de persuader quelqu'un - et ce, en dépit du bagage philosophique de ses compagnons - de la survie de l'âme après la mort.

(1) *En 84 d-85 b*, la crainte que suscite la mort pousse les hommes à calomnier le chant divin des cygnes. Bien que cet hymne exprime le bonheur de rejoindre Apollon, la masse des hommes n'y voit qu'un thrène. On en déduit qu'il n'est pas aisé de persuader la foule des hommes, puisque son premier réflexe est de mésinterpréter ce qui, aux yeux de Socrate, est manifeste. De surcroît, le discours sur le chant du cygne est rendu nécessaire par la réticence de Simmias et Cébès à importuner Socrate dans les circonstances soi-disant accablantes où il se trouve. Malgré les assentiments qu'ils ont donnés, leur mécompréhension de la situation, au demeurant quasi béate, dans laquelle se trouve Socrate, est tout de même frappante. (2) *En 77 d-e* déjà, Socrate se moque de Cébès et de Simmias lorsque ceux-ci expriment leur embarras quant à l'immortalité de l'âme en dépit de l'accord donné tout récemment. La cause de cette oscillation est illustrée par une « crainte enfantine » entravant leur raison. Cébès acquiesce et renchérit : ce n'est pas la raison qui doit être persuadée, mais un petit garçon apeuré qui se trouve en chacun de nous. Ce garçon représente le principe irrationnel de l'âme. Socrate indique que ce n'est pas une réfutation rationnelle que nécessite ce principe irrationnel, mais une incantation quotidienne pour laquelle il ne se trouve aucun exorciste meilleur que soi²⁷⁴, quoique plusieurs exigent fort prix pour la prise en charge de cet exorcisme. Clairement, ces

bestiales de domination politique. Une tactique similaire est employée en *République* I-II. Lors du livre I, Socrate s'avère incapable de persuader le virulent Thrasymaque du fait que la justice est préférable à l'injustice. Dès le début du livre II, il illustre donc, au moyen du mythe de l'anneau de Gygès (359 c), qu'il est préférable de subir l'injustice que de la perpétrer. La raison, dans ces deux cas, est la même que dans le *Phédon* : Platon est très conscient que la partie rationnelle de l'âme de ses auditeurs est sous le contrôle de la partie émotive. Cela ne signifie toutefois pas que Platon doutait, de quelque façon que ce soit, de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*, tout comme il ne doutait pas du bien-fondé de la justice dans la *République* et dans le *Gorgias*. Cela signifie uniquement qu'il parle à l'âme raisonnable au moyen d'arguments et à l'âme émotive avec des mythes.

²⁷⁴ Voir *Phédon*, 78 a. Leimbach (2008, p. 285) suppose que la nécessité de s'exorciser au moyen d'une incantation quotidienne dont Socrate fait mention à Cébès et Simmias soit, en vérité, une preuve de l'irréductibilité du doute par rapport à l'au-delà. Il néglige cependant de revisiter la différence existentielle fondamentale entre Socrate et ses deux interlocuteurs. Voir ci-dessus, note 273.

derniers sont des sophistes alors que l'incantation n'est nulle autre que la philosophie appliquée au mode de vie. L'enchâssement de la connaissance discursive (λόγος) dans le mode de vie (ἔργον) est donc nécessaire, et lui seul laisse entrevoir la guérison du mal qu'est la peur de la mort. Ce n'est qu'une fois purifié par la philosophie qu'il devient possible de saisir les thèses du *Phédon*, c'est-à-dire de ne ressentir ni peur ni tristesse face à sa propre mort où face à celle d'un proche dont la vertu a guidé l'existence²⁷⁵. Au risque de nous répéter, les deux personnages en question expriment un fait très simple : qu'il est plus facile de comprendre « véniellement » ou superficiellement ce que dit Socrate que de l'appliquer, comme lui, jusqu'à la toute fin de sa vie. (3) *En 115 c-e*, Socrate constate qu'après tout l'entretien, Criton n'est toujours pas persuadé²⁷⁶. Son incapacité à accepter pleinement les arguments dispensés implique, selon Socrate, que Criton croit qu'ils n'ont été que des paroles en l'air masquant le désir de Socrate de le réconforter (donc de le duper) quant aux affres du Styx : plus on a peur, plus on se ferme au remède de la peur qu'est la philosophie. Platon cible implicitement le lecteur qui croit assister à une tragédie : il est Criton ! Tout comme lui, il pourra penser que le *Phédon* n'est qu'une vaine consolation. Ce n'est toutefois pas ce à quoi convie la pénultième volonté de Socrate. Ce n'est pas par hasard que le sens premier du verbe παραμυθέω, qu'emploie Socrate pour parler de la « consolation » de Criton, est « exhorter à »²⁷⁷. Tapi sous l'opinion de la foule qui donne à la philosophie une vocation consolative, Platon transmet un second sens, plus profond, aux âmes propices. Pour celles-ci, le *Phédon* et la mort de Socrate ne sont pas consolatifs, mais exhortatifs. Plutôt que de dire : « le philosophe ne meurt pas si malheureux, après tout », ils disent : « toi aussi, tu peux mourir comme lui ».

2.3.2. La vocation parénétiq ue du *Phédon* : prolepse à la dernière volonté

En guise de preuve, notons que Socrate refuse l'offre de son vieux camarade de prendre à charge l'éducation de ses enfants²⁷⁸. Il l'apostrophe plutôt afin de le convaincre de mener une

²⁷⁵ Selon Platon, il ne faut pas lutter vainement pour que la vie de nos proches soit éternelle, mais s'assurer qu'elle soit le plus vertueuse possible afin de faciliter le passage du monde physique au monde métaphysique.

²⁷⁶ Il est sous-entendu que le petit garçon effrayé peut aussi bien se tapir dans le for intérieur d'un vrai petit garçon que derrière l'apparence vénérable d'un homme de l'âge de Criton.

²⁷⁷ Avec datif, le sens est exhortatif, avec l'accusatif, ce qui est le cas dans le *Phédon*, le sens est plutôt consolatif.

²⁷⁸ Voir *Phédon*, 115 b.

vie philosophique²⁷⁹. Celle-ci permet de surmonter la peur qui, précisément, est une entrave à la philosophie. Ce cercle vicieux ne peut être déjoué qu'au moyen d'une vie philosophique symbolisée par une incantation quotidienne. Tel que le vieux silène le commande à ses compagnons, il faut répéter *ad nauseam* à Criton que ce n'est pas Socrate, mais son corps qui sera refroidi puis brûlé, profané puis enterré. Que dois-je faire? lui demande Criton :

Mais ce que je dis toujours, dit-il, Criton, rien de nouveau : que vous, *en prenant soin de vous-mêmes* (ὁμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι ὑμεῖς) pour moi, pour les miens et pour vous-mêmes, fassiez dans la grâce quoi que vous fassiez, nonobstant vos engagements présents. *Si, en revanche, vous êtes insouciants de vous-même* (ἐὰν δὲ ὑμῶν [μὲν] αὐτῶν ἀμελήτε) et n'êtes pas disposés à vivre en suivant à la trace les choses que j'ai dites en cette occasion de même qu'auparavant, même si vous vous engagiez à un tas de choses en cette circonstance, et avec conviction, *vous ne ferez rien qui vaille* (οὐδὲν πλέον ποιήσετε)²⁸⁰

Parce que Criton peine à comprendre l'invective du philosophe, la distinction de la consolation et de l'exhortation est nécessaire : lorsque l'on est pétri par l'idée du trépas, les paroles de Socrate ne sont que des balbutiements éventés afin de consoler : « il me semble qu'à ses yeux, je ne dis ces choses que pour le consoler, et pour me consoler moi-même »²⁸¹. En revanche, celui qui reconnaît sa propre peur est invité à s'en dépêtrer pour de bon. Cette deuxième option représente la fonction protreptique du dialogue. Il faut *prendre soin de son âme*, les discours ne valent rien si l'on faillit à les appliquer dans une vie vertueuse, de même que Criton, même s'il a assisté à de nombreuses preuves de l'immortalité de l'âme, ne peut s'empêcher de pleurer son ami pour autant : faire de la philosophie, pour Platon, signifie vivre philosophiquement. Les choses que Socrate affirme avoir dites en cette occasion et auparavant, celles qu'il faut suivre à la trace, peuvent aisément être identifiées au contenu philosophique (didactique) du *Phédon*, à celui des dialogues antérieurs et plus largement aux enseignements platoniciens en général. En somme, plutôt que de s'intéresser à l'éducation des enfants de Socrate, le *Phédon* nous convie à suivre les enseignements que Socrate prêche autant par la parole que par l'exemple. On ne peut donc pas comprendre le *Phédon* et mourir avec couardise, ni le comprendre et s'attrister en le lisant, car la philosophie associe organiquement la parole et

²⁷⁹ Ce qu'a très bien vu K. Gaiser : « Die auch im >Phaidon< am Schluß stehende Mahnung, man müsse dem λόγος mit aller Kraft "nachfolgen", ist theoretisch und praktisch zugleich zu verstehen » (1959, p. 193).

²⁸⁰ *Phédon*, 115 b-c (nos italiques).

²⁸¹ *Phédon*, 115 d.

l'action à la vertu²⁸². Penchons-nous à nouveau sur l'expression en 115 c, il faudrait « suivre à la trace » les enseignements du philosophe. Non seulement faut-il se soumettre entièrement à son maître, il faut savoir le choisir. Ici, le maître est Socrate, mais dans le *Banquet*, Socrate lui-même reconnaît son ignorance quant aux choses de l'amour, ce pourquoi il s'enquiert de celles-ci auprès de Diotime. Dans le *Phèdre*, en 266 b, il confesse que s'il avait trouvé un homme capable de conduire à l'unité à partir de la nature multiple, *il l'aurait suivi à la trace* (κατόπισθε μετ' ἴχνιον) comme un dieu (ὥστε θεοῖο). La coïncidence est tout sauf innocente, car la mort d'un philosophe, elle aussi, permet « de partager l'essence de ce qui est divin, pur et uniforme »²⁸³, ce qu'évacuent complètement plusieurs lectures modernes²⁸⁴ du « coq pour Asclépios ». La tournure du *Phèdre* est anticipée en *Phédon*, 115 b-c : au jour de sa mort, Socrate invite une dernière fois ses amis à suivre à la trace la vie philosophique dont il fournit le plus brillant exemple. Cette philosophie est un passage de la nature multiple vers l'unité, ce que représentent et la vie (multiplicité), et la mort (unité) du philosophe.

Le passage cité permet aussi que l'on décèle une prolepse de l'énigme finale. Alors que Socrate s'adresse directement à Criton pour répondre à la question que celui-ci lui a posée, il passe étrangement à la deuxième personne du pluriel. Les dernières paroles de Socrate procéderont de la même manière. On peut en déduire que chacun des messages sollicite non seulement Criton, mais aussi les autres compagnons. Cette sollicitation, qui est en fait une mise en garde, prélude l'ultime requête de Socrate avec son vocabulaire et son contenu. *Si vous ne vous souciez pas de vos âmes* (ἐὰν δὲ ὑμῶν [μὲν] αὐτῶν ἀμελήητε), dit le philosophe en premier lieu, *vous ne ferez rien qui vaille*. Les dernières paroles de Socrate, avant de mourir, sont précisément μὴ ἀμελήσητε²⁸⁵. « Mais si vous ne vous souciez pas de vous-mêmes... » deviendra « ne soyez pas insouciantes ». Tâchons brièvement, avant de décider s'il convient de lire l'ἀμελήσητε comme un renvoi au ἀμελήητε cité ci-haut, de cerner le double sens de ce dernier. En premier lieu, il s'applique simplement à l'engagement pour lequel Criton se porte volontaire. Socrate lui signifie qu'il a beau promettre, s'il n'est pas vertueux (ἐὰν δὲ ἀμελήητε), il ne tiendra pas sa parole et ne fera pas « grand chose » de ce qu'il a promis relativement à

²⁸² En ce sens, nous sommes sympathiques à la position de M. Nussbaum (1986, p. 131), selon laquelle le tragique doit céder la place à la raison.

²⁸³ *Phédon*, 84 d.

²⁸⁴ Surtout à partir de la parution de l'article de G. Most.

²⁸⁵ *Phédon*, 118 a.

l'éducation de ses fils. Un second sens, plus philosophique, permet de voir que Socrate avertit son camarade qu'à défaut de se soucier de son âme, il ne fera rien qui vaille, que sa vie sera sans importance. On entend ici un écho au *Banquet*²⁸⁶, où Diotime soutient que seul lors de la contemplation du Beau la vie vaut la peine d'être vécue. Le second sens exhorte à la philosophie. Rien ne nous contraint à choisir l'un des sens au détriment de l'autre, puisque la lecture plus superficielle et la lecture plus profonde cohabitent harmonieusement chez Platon.

²⁸⁶ Voir *Banquet*, 211 d.

2.4. Pourquoi un coq pour Asclépios?

2.4.1. L'aporie parénétiq ue des dernières paroles

À la suite du court dialogue avec Criton, un crescendo pathétique reproduit le patron que nous avons observé lors des trois scènes analysées plus haut. Pour l'occasion, Platon écrit quelques-unes des pages les plus touchantes de l'histoire de la littérature et, pour reprendre une expression du monde du théâtre, renverse le quatrième mur²⁸⁷, quand il soustrait Phédon à la narration indirecte et le met en dialogue direct avec Echécrate. Ce faisant, le lecteur athénien récite à la première personne²⁸⁸ une série d'émotions dictées par l'auteur : « La plupart d'entre nous était jusqu'alors demeurée dans la convenance, soit en se contenant et en ne pleurant pas, mais quand nous le vîmes buvant, puis ayant bu, plus moyen! *au contraire je laissai courir le flot de mes larmes, de telle sorte que j'en eus honte de moi-même* »²⁸⁹. Le je n'est pas uniquement celui du narrateur, mais aussi *celui du lecteur qui récite*. L'écrivain poursuit en insistant méticuleusement sur la montée de la roideur produite par le poison, des pieds aux genoux puis des genoux à l'abdomen, expliquant qu'une fois le poison parvenu au cœur, Socrate s'en serait allé²⁹⁰. Tous pleurent alors la mort de Socrate, le lecteur et les personnages. Ils sont donc, ceux-ci comme celui-là, vilipendés par les dernières foudres de Socrate : « ainsi faites-vous, hommes surprénants! Pour ma part, c'est pourtant surtout à cause de cela que j'ai

²⁸⁷ Ce qui était chose courante dans les comédies grecques.

²⁸⁸ En Grèce ancienne, on lisait toujours à voix haute. C'est un détail de première importance, puisqu'il altère l'approche qu'adopte l'auteur en vue de produire l'effet souhaité dans l'âme du lecteur.

²⁸⁹ *Phédon*, 117 c.

²⁹⁰ R. Leimbach explique qu'afin de ralentir ou d'allonger la scène, Platon emploie des pluriels pour décrire les pieds, les genoux, etc. Nous ne savons pas en quoi l'usage du pluriel ralentirait la scène, mais l'idée que Platon ait pu être aussi mauvais écrivain est rebutante. Il aurait voulu ralentir la scène et, pour ce faire, n'aurait pas trouvé meilleur moyen que de nommer « les pieds » plutôt que « le pied »? Voici le texte : « *Die Zeit, bis er zum letzten Mal spricht, verstreicht jetzt eher langsam. Platon erreicht ihre Dehnung mit verschiedenen Mitteln. Zunächst durch das einfache direkte Aussprechen, daß es eine gewisse Zeit dauerte. (...) Ferner werden die einzelnen zu inspizierenden Körperteile detailliert genannt und zwar dreimal im Plural mit Artikel* » (2008, p. 278).

renvoyé les femmes, afin d'éviter que l'on perpète de telles notes injurieuses²⁹¹ : j'ai ouï-dire, en effet, qu'il faut mourir en silence. Observez donc le silence²⁹² et maîtrisez-vous »²⁹³.

Le besoin de maîtrise de soi renvoie à nouveau à la philosophie, nécessaire afin d'aborder la mort « parfaitement placide et content »²⁹⁴, donc à l'image de Socrate. Pourquoi Platon s'entête-t-il à soulever les pleurs pour les admonester ensuite? Pourquoi ne pas dépeindre plus sobrement la mort de son maître afin d'éviter de provoquer l'impiété du lecteur? Pourquoi ne pas faire une comédie du *Phédon*? Il ne s'agit pas de faire une moquerie de l'assassinat d'un homme juste. Bien assez d'hommes s'en sont certainement moqué, dans l'Athènes de l'époque, pour que Platon ne s'y mette à son tour! Il s'agit bien, en revanche, d'amener le lecteur à prendre conscience des lacunes dont il souffre, un peu comme Socrate a su le faire avec Alcibiade, bien qu'infructueusement. Celui qui est doué intellectuellement, qui comprend et se remémore habilement les philosophèmes n'est pas nécessairement immunisé contre les sanglots dont même un homme de la trempe d'Antisthène fut la victime. La réussite de ce procédé littéraire dépend tout autant de la fine élaboration du tragique que de l'élément qui le contrebalance. Les derniers mots de Socrate sont assez inattendus, voire farfelus (à première vue) pour avoir suscité les lectures les plus diverses. On a pu penser que l'énigmatique dernière volonté était attribuable à des hallucinations dues au poison²⁹⁵ ou encore qu'elle était une dernière blague aux dépens des Pythagoriciens²⁹⁶.

²⁹¹ Le verbe *πλημμελέω* dénote l'injure que l'on fait au texte écrit, en *Phèdre* 275 e3. Il peut aussi revêtir le sens du bris de l'harmonie, rituelle dans le *Phédon*. Bien qu'elle soit un peu longue, notre traduction relève les deux sens du mot, nommément l'outrage (à savoir l'impiété) que l'on perpète et le bris de l'harmonie (rituelle).

²⁹² Leimbach soutient encore que « *Sokrates' Reden wird stärker wirken, wenn es mit Schweigen kontrastiert ist. Und seine Einsicht wird wichtiger scheinen, wenn ihr schweigendes Nachdenken vorausgeht. Und hier hatte Platon in der Darstellung ein Problem. Eigentlich müsste Sokrates immer wieder die Frage des Experten beantworten, ob er noch etwas spüre. Dann waren Konzentration und Schweigen dahin. Konnte Platon die wiederholte Frage des Experten einfach übergehen? Dann war der Schein des Authentischen dahin. Er findet einen eleganten Ausweg. Sokrates wird ausdrücklich befragt, aber nur ein einziges Mal und gleich am Anfang, den einen Fuß betreffend, und er antwortet nur mit einem kurzen Nein* » (2008, p. 279). Une telle interprétation du silence qui caractérise les derniers instants de Socrate évacue toute notion de piété, ignore la valeur sémantique des lamentations et réduit, au fond, toute la scène à un battement de tambour conduisant aux dernières volontés de Socrate. Que les mots finaux soient importants, nul n'en doute, mais il est peu souhaitable d'évacuer le reste du décor pour en rehausser un seul élément. Mais surtout, Leimbach subordonne le texte à une hypothèse que celui-ci ne suggère pas!

²⁹³ *Phédon*, 117 d-e.

²⁹⁴ *Phédon*, 117 c.

²⁹⁵ Voir R. Gautier. « Les dernières paroles de Socrate », 1955.

²⁹⁶ Voir J. Mitscherling, 1985; J. Crooks, 1998. Une brève critique leur a déjà été adressée plus haut. Selon Mitscherling, Socrate, prolétaire, emploierait ses dernières paroles pour se moquer des Pythagoriciens sous

Selon nous, Platon cherche, en un premier temps, à faire entrer le lecteur dans le chœur tragique composé par les compagnons de Socrate pour ensuite, en un second temps, transvaser son chagrin dans une aporie. Pour ce faire, il enfonce systématiquement les passages les plus émouvants du dialogue dans un commentaire impromptu qui détonne par rapport à la dense atmosphère qui alourdit le dialogue. Devant les extravagances habituelles à Socrate et, finalement, devant ses admonestations, le lecteur arrive perturbé aux dernières paroles. Emporté une dernière fois par la mélancolie que suscite une description minutieuse de la montée du poison, il se trouve à nouveau transi par la mort, puis perplexe face à l'apparence insolite du dernier cri, de même que par son contenu profondément énigmatique. En parcourant les dernières lignes, trois sentiments habitent l'esprit de ce lecteur. Premièrement, que Socrate était le plus vertueux des hommes²⁹⁷, deuxièmement, il s'interroge sur la signification du fameux « coq pour Asclépios », et troisièmement, il s'interroge sur les émotions qui, de façon si inhabituelle, ont conflué en lui²⁹⁸. Dans cette aporie, Platon le convie au constat : tu pleures comme les autres, tu n'es pas vertueux, tu n'es pas un philosophe, du moins pas encore. Par l'entremise de l'écrit, Platon effectue ce que Socrate a tenté d'accomplir de son vivant, récoltant souvent l'échec et le ressentiment au lieu de la gratitude. Il parvient, grâce au contact plus délicat que permet la transmission littéraire, à amener son lecteur à s'aviser de sa défaillance philosophique. Ceux des lecteurs qui ressentent, après avoir terminé le livre, le désir d'inspecter les émotions traversées, de devenir comme Socrate et Platon, sont invités aux jardins d'Academos, ou encore à poursuivre, par quelque autre méthode individuelle, leurs vies en accord avec la philosophie²⁹⁹. C'est à partir de leur volonté protreptique qu'il faut comprendre des dernières paroles de Socrate. Ce faisant, Platon ne se rend pas coupable d'un écrit faisant du mal aux âmes, mais il parvient au contraire à mettre en lumière la fausseté qui se trouve à la base de l'appréhension tragique de la mort. Il signale à

prétexte qu'ils proviennent d'une classe sociale supérieure. D'un point de vue philologique, rien dans le *Phédon* ne laisse supposer qu'une telle lecture soit juste : le texte ne fait aucune allusion au rang social des Pythagoriciens. Ce n'est pas, non plus, un patron humoristique récurrent, dans les dialogues. De plus, Socrate était un hoplite, à la guerre, ce qui implique qu'il était pas si pauvre. Les *thètes*, qui étaient aussi citoyens, mais trop pauvres pour acquérir l'uniforme hoplitique, représentaient la véritable classe « prolétaire » à Athènes, pas les hoplites.

²⁹⁷ Voir *Phédon*, 118 a, après la mort de Socrate. Ces attributs de Socrate sont remémorés par Phédon.

²⁹⁸ La tragédie et la comédie n'étaient jamais mélangées, en Grèce. Une œuvre littéraire était soit comique, soit tragique.

²⁹⁹ Nous nous rallions à la lecture que fait M. Migliori (2013) du parcours philosophique tel que dépeint dans la *Lettre VII*. Platon y indique comment l'écriture peut aiguillonner l'étudiant doté d'une nature divine (340 c) à la vie philosophique. Évidemment, l'enseignement philosophique n'est pas confiné à l'écriture.

quel point l'opinion des hommes, sous de faux airs grandiloquents, est risible et indigne; il signale aussi la vérité émanant du mode de vie de Socrate, nonobstant les moqueries et les calomnies qu'il a récoltées sa vie durant.

L'interrogation relative à la signification de la dernière volonté de Socrate peut être reconduite à l'interrogation relative aux transitions subites du tragique vers le comique tout au long du dialogue. Il s'agit d'un jeu mimétique visant à exposer au lecteur, au moyen d'un parcours émotif, son ignorance et l'invitant à y remédier. C'est peut-être la raison pour laquelle Platon développe autant l'aspect dramaturgique d'un dialogue qui, par son contenu, était sciemment destiné à devenir l'un des plus lus et surtout, *l'un des premiers lus*. Une telle interprétation permet d'expliquer les transitions du tragique au *comique et la présence même du tragique* dans le *Phédon*. Tel que nous l'avions vu, le pathétisme est dangereux pour les âmes et ne ferait que renforcer leurs attaches au monde corporel. Le tragique est donc flanqué de scènes inattendues afin de déclencher un mouvement intérieur vers la philosophie. Ce sera, à notre sens, l'un des mandats du « coq pour Asclépios », celui-ci s'accordant parfaitement à l'interprétation de Damascius. Cette dernière peut expliquer l'« énigme » avec beaucoup de vraisemblance. Nous lui apporterons néanmoins une légère variation.

2.4.2. Que signifie l'énigme?

Nous avons déjà eu l'occasion, en soulignant la prolepse (p.90) et en redorant le blason de la lecture néoplatonicienne³⁰⁰, de laisser poindre notre position. Voici le texte que nous

³⁰⁰ Un autre argument contre cette lecture mérite d'être affronté. G. Most soutient qu'il serait impensable que Platon défende l'idée que le corps soit une maladie et la mort une cure au motif qu'en 95 c9-d4, il aurait réfuté une thèse quasi-identique : « *The view Socrates attributes here to Cebes is admittedly not quite identical with the one the mystical interpretation assigns to his own last words: here dying is the soul's final destruction, there it is its cure. Nevertheless, the similarity between the two views - in both cases the life of the soul in the body in this world is a disease - is much more striking than the difference, and is close enough to raise serious problems for the mystical interpretation* » (Most, 1993, p.103). L'idée que défend Platon dans le passage cité n'a cependant aucune relation avec l'interprétation « traditionnelle » ou « néoplatonicienne » que Most rebaptise « mystique ». L'argument auquel il fait allusion voit Cébès craindre que l'âme, lors de son incarnation, n'ait pâti quelque contagion irréversible qui entraînera nécessairement sa corruption. En guise de réponse, Socrate évoque l'œuvre d'Anaxagore qui cherche les causes de l'être dans des considérations physiques ou naturelles. Mais ce ne sont pas les ligaments et les muscles qui ont déterminé sa présence dans une cellule, mais le jugement des Athéniens. C'est donc l'esprit qui détermine la matière et non la matière qui détermine l'esprit : « d'une part il y a ce qui est véritablement cause, d'autre part ce sans quoi la cause ne serait jamais cause » (99 b). La matière n'est donc que le réceptacle qui permet à la cause immatérielle d'exercer son influence. Cela équivaut à dire qu'elle demeure immortelle, avec ou sans incarnation. Socrate soutient ensuite : « il en est donc, dit-il, pour certains cas de ce genre, que ce n'est pas uniquement la même idée qui porte le même nom pour toujours, mais qu'il y a aussi

considérerons dorénavant comme une métaphore de plein droit : Ἦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρούνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε³⁰¹. Tel que remarqué plus haut, les première et deuxième personnes du singulier qui seraient à prévoir - puisque Socrate commence en s'adressant à Criton au vocatif - se transforment mystérieusement en pluriels. Un tel passage du singulier au pluriel a été recensé plus haut, en 115 b-c. Socrate exhortait alors ses compagnons au soin de leur âme, ce sans quoi ils ne feraient jamais rien qui vaille. Plusieurs spécialistes, lors des dernières décennies, ont placé une emphase toute particulière sur le saut du singulier au pluriel, mais le parallèle avec 115 b-c n'a été tiré que par G. Most³⁰² et n'a jamais produit de connaissance « positive » nouvelle. Ces spécialistes, de tradition anglo-saxonne, affirment que le pluriel infirme l'exégèse néoplatonicienne. Nous verrons que

quelque chose d'autre qui n'est pas l'idée, mais qui emprunte (ἔχει) son caractère pour la durée de son existence » (103 e). Une même chose est donc tributaire de deux sources, l'une est un principe métaphysique, puisqu'elle est « toujours uniquement la même idée », l'autre est matériel, puisqu'elle ne jouit que d'une existence temporelle durant laquelle elle emprunte le caractère (μορφή) de l'idée métaphysique. Lorsque la chose matérielle cesse d'exister et tombe dans la corruption, son principe métaphysique, qui répugne à tout changement, à toute corruption, « se retire » (104 c) afin de ne pas subir l'affront de participer à la corruption. Une réalité comme le nombre trois se corrompt plutôt que de devenir pair. Une réalité comme l'âme se retire plutôt que de devenir corrompue, puisqu'elle est essentiellement immortelle, tributaire d'un principe métaphysique inengendré et incorruptible. Étant par là un principe de vie : « l'âme ne recevra donc jamais le contraire < la mort > de ce qu'elle porte en elle-même < la vie > » (105 d). Comme les principes d'où proviennent le trois et l'âme - l'Impair et la Vie (la forme de la Vie est la Divinité, 106 d) - sont incorruptibles, il ne peuvent que se retirer, mais ne sont jamais détruits.

Voici l'argument qui, selon Most, infirmerait la lecture « mystique » des dernières paroles de Socrate. Nous venons de voir qu'en vérité, cet argument soutient uniquement que l'esprit détermine la matière et non l'inverse, que le principe demeure identique à lui-même et se retire lorsque confronté à son contraire et que, comme l'âme est vie et la vie est divine, elle ne court aucun risque de corruption. Rien de cet argument n'empêche que nous ne remercions le fils d'Apollon d'avoir finalement « dématérialisé » notre âme en guise de récompense pour notre propre effort de dématérialisation qu'est la philosophie... Le corps, au contraire, est ici un principe de corruption tandis que l'âme est un principe de sauvegarde! Il n'est que naturel que l'on remercie le principe ultime, l'Un, de nous rapatrier le plus loin possible des miasmes et de la corruption que représente le corps. Puisque ce n'est qu'au moment de la mort que la séparation se produit, c'est au moment de la mort qu'il convient de remercier le premier principe. En ce sens, une lecture attentive du texte ne fait pas qu'infirmer l'argument de Most, mais offre un soutien supplémentaire à la lecture traditionnelle de Damascius!

³⁰¹ *Phédon*, 118 a.

³⁰² G. Most (1993) n'a que très vaguement mentionné le parallèle et celui-ci se limitait au jeu singulier-pluriel, ne touchant pas au contenu. Il s'agirait plutôt, dans son cas, d'une comparaison infructueuse, puisque 115 b renverrait véritablement à « vous » au sens de « vous dans la pièce » tandis que 118 a signifierait « vous » en un sens universel. Sa lecture, que nous ne suivons pas, se résume à ceci : il faut payer un coq à Asclépios parce que Platon, qui était malade, est guéri. Sa guérison lui permettra d'écrire le *Phédon* et délivrer Socrate de la mort que représente l'oubli. Most prend la peine de préciser, pour conclure, que Platon ne pouvait pas deviner que cela prendrait vingt-trois siècles pour que l'on parvienne finalement à le lire correctement (*gratias maximas*)... Sur un ton plus neutre, D. Gallop (2011, p. 331) défendra la thèse que le coq à Asclépios est un tribut relatif à l'état d'esprit du groupe en tant qu'il est collectivement redevenu - moyennant une osmose de la raison et de la foi - capable de croire rationnellement en l'immortalité de l'âme. Cet état d'esprit les obligerait, selon un lien de causalité qui nous échappe, à acquitter la dette d'un coq à Asclépios.

c'est faux. Si l'on se donne la peine d'analyser plus en profondeur le pluriel, on s'aperçoit que le « nous » inclut Socrate alors que le « vous » l'exclut. Ce « nous », dont Socrate fait partie, doit un coq à Asclépios et le « vous », pour sa part, doit acquitter cette dette et ne pas être insouciant.

2.4.2.1. À qui renvoient le « nous » et le « vous »?

Permettons-nous, de prime abord, de nuancer l'importance du pluriel : si elle avait été déterminante, Damascius l'aurait remarquée. Alors que nous, modernes, ne faisons que *traduire* du grec, Damascius composait ses traités en grec et il le parlait. Si à ses yeux, le pluriel n'était pas décisif, il s'agit selon nous d'un indice suffisant pour qu'il ne le soit pas nécessairement pour nous. Attardons-nous néanmoins au pluriel et voyons ce qu'il dénote.

La différence majeure entre Socrate et les autres est qu'il est le seul philosophe digne de ce nom, selon le barème platonicien, et qu'il est conséquemment le seul à ne pas pleurer la mort décrite par le *Phédon* - qui plus est, la sienne -, ce qui pointe vers une seconde caractéristique, évidente en soi : il est le seul sur le point de mourir. Il appert dès lors justifié de croire que le « nous » cible les philosophes qui meurent, c'est-à-dire dont l'âme se détache du corps, *ce qui est de surcroît le thème structurant du dialogue*. En vérité, rien n'oblige à inclure les autres figurants dans le « nous » de Socrate, surtout si, manifestement, on a affaire à un passage métaphorique. La philosophie, comme la mort, est une purification par rapport à l'« infection » que représentent les tensions corporelles et une libération par rapport à la prison que symbolise le corps. Que ce double sens soit présent à l'esprit de Platon, cela est mis en évidence par la libation empoisonnée que Socrate propose de verser à un dieu. Le coq est donc relatif au soin de l'âme. Le soin que lui confèrent la philosophie et la mort sont si similaires que Platon ne se prive pas de dire que « ceux qui philosophent droitement s'exercent (μελετῶσιν) à mourir et la mort leur inspire moins de peur qu'au reste des hommes »³⁰³. La philosophie est donc comprise en parallèle avec la mort et la dissolution de la crainte. Encore une fois, la vertu joue un rôle fondamental dans l'entreprise philosophique, puisque « dans les faits, la vérité, la tempérance, la justice et le courage sont une purification (κάθαρσις τις) à l'égard de telles choses < les craintes, les chagrins, les plaisirs > et la sagesse (φρόνησις) en est

³⁰³ *Phédon*, 67 e.

un rite purificateur³⁰⁴ (καθαρός τις) »³⁰⁵. Comme dans le *Banquet*, la vertu morale est la condition essentielle du bon maniement de l'intelligence, cette dernière occupant néanmoins l'échelon le plus élevé. La mort du philosophe lui permet « de partager l'essence de ce qui est divin, pur et uniforme »³⁰⁶. La divinité, la pureté et l'unité se rattachent à l'Un, ici symbolisé par Apollon, auquel nous conduit son fils, Asclépios. Que Socrate, puisqu'il s'est bien purifié en se libérant de ce qui est mortel, impur et multiple, puisse partager l'essence d'Apollon, nul n'en doute. Or, c'est cette caractéristique qui le distingue de tous ceux qui ont pleuré sa mort et hypothéqué la pieuse harmonie qu'il fallait y préserver. Il est l'unique philosophe.

Le « vous », doit à son tour être compris comme le lot des non philosophes, ceux qui n'échapperont pas au borborygme en tant que leur amour des choses multiples, sensibles et humaines alourdira leur âme; ceux que la peur rend incrédules au point d'être incapables, en dépit d'avoir vu Simmias et Cébès accepter en mainte reprise les arguments de Socrate, d'intérioriser leur persuasion afin de tempérer leurs émotions - rappelons-nous que Simmias et Cébès proviennent d'une école qui accepte l'immortalité de l'âme, ce qui démontre combien la « crainte enfantine » est persistante. Ce sont eux qui se voient confier deux missions : acquitter la dette de Socrate et ne pas être insouciant. Généralement, on lit le second verbe (μη ἀμελήσητε) à la lumière du premier. Autrement dit, il ne faut pas se montrer insouciant à l'égard de la dette, l'oublier. Cette lecture va de soi et Platon ne peut pas ne pas y avoir pensé. Néanmoins, qu'un sens plus évident soit valide ne signifie aucunement qu'un second, plus profond, ne puisse coexister avec lui. Nous avons, ultimement, très peu à dire sur le μη ἀμελήσητε, sinon qu'il fait un écho indéniable au texte que nous avons considéré comme une prolepse des dernières paroles de Socrate. Nous avons vu que c'est justement *en tant qu'ils ne sont pas purifiés* que Platon s'adresse à ses compagnons pour une dernière fois. Or, il leur adresse un ordre qui fait très fortement penser à l'exhortation à la philosophie qu'il leur avait

³⁰⁴ Sans vouloir forcer le texte, l'unique manière d'expliquer le fait que la sagesse ne figure pas dans le lot des vertus susmentionnées qui purifient l'âme des tensions corporelles se trouve dans la distinction entre les vertus (reconduites à la κάθαρσις) et la sagesse (reconduite au καθαρός). La différence entre les deux termes, qui sont de même famille, se situe dans la connotation mystagogique du second (καθαρός). Cette connotation prendra tout son sens lors des lignes suivantes : seuls ceux ayant été initiés aux mystères de la sagesse durant leur vie sauront éviter le borborygme. La nuance à cerner est la suivante. Le rite est intellectuel, mais il est impraticable sans vertu morale. L'expiation comprend un cheminement et une fin. Celle-ci est l'affaire exclusive de la pensée, mais celui-là requiert la coopération des vertus morales et intellectuelle.

³⁰⁵ *Phédon*, 69 b-c. Platon y revient en mainte occasion. L'une d'entre elles se trouve en 83 b.

³⁰⁶ *Phédon*, 84 d.

servie plus tôt, autant par le choix du verbe que par le passage du singulier au pluriel ou encore par le contenu philosophique du texte. Ainsi, le coq dont Socrate est endetté, viendrait confirmer le caractère potentiellement parénétiqque du μη ἀμελήσητε.

2.4.2.2. Que signifie le coq?

Pour comprendre la signification de la conclusion, retournons au tout début du dialogue. Le contenu philosophique du *Phédon* se déroule dans le cadre d'un second tribunal : « À vous, mes juges, je veux maintenant présenter (ἀποδοῦναι³⁰⁷) le discours en vertu duquel il m'apparaît raisonnable qu'un homme sur le point de mourir, s'il a véritablement occupé sa vie à la philosophie, soit confiant et plein d'espoir que l'au-delà lui portera les plus grands biens lorsqu'il trépassera »³⁰⁸. La visée de l'ouvrage est de persuader relativement à la félicité qui attend le philosophe après sa mort et, ce faisant, de combattre la crainte enfantine qui œuvre en chacun de nous. Précisément, le coq est le gage de la félicité de Socrate, puisque sa dette est contractée par l'état de béatitude auquel il est parvenu en se libérant de son corps au terme d'une vie vouée à la philosophie. Ses camarades, cependant, n'ont pas été convaincus, car leur crainte reste persistante; « messieurs, je ne persuade pas Criton »³⁰⁹, doit-il admettre en dépit de ses efforts. En exigeant un sacrifice de ses amis alors qu'il se trouve au seuil de l'arche séparant le visible et le noétique, il les invite peut-être à tenir un coq de leur propres mains et à tâter, à la manière de saint Thomas, la béatitude à laquelle accède le philosophe après sa mort. La dernière volonté de Socrate dépeindrait donc une variante païenne de *l'Incredulità di san Tommaso* où le philosophe invite ses compagnons incrédules à toucher de leurs mains ce en quoi ils n'ont pas su avoir foi. Ce qu'il leur a répété tant de fois lors de sa dernière journée, il le leur répète d'une autre manière, espérant que ce soit suffisant pour les persuader que s'ils ne prennent pas soin de leur âme, ils ne feront jamais rien qui vaille. Ce à quoi il exhorte ses compagnons, il va sans dire, s'applique aussi et surtout à ses lecteurs. Tandis que les autres hommes, lorsque sonne leur dernière heure, doivent acquitter la somme d'une obole à Charon³¹⁰, le philosophe, lui, doit un coq à Asclépios, ce qui est la preuve la plus

³⁰⁷ Le même verbe refait surface lors des dernières paroles de Socrate.

³⁰⁸ *Phédon*, 63 e-64 a.

³⁰⁹ *Phédon*, 115 b.

³¹⁰ Selon la mythologie grecque, il fallait s'acquitter de la somme d'une obole à Charon pour être conduit dans l'Hadès. Le royaume des morts étant considéré comme un lieu terrible, le péage est beaucoup plus amer que ne

tangible qui soit du sort heureux qui l'attend après la mort. Dès lors, le *Phédon* cherche, au moyen de divers jeux poétiques, de grossir les rangs de l'Académie et, par ricochet, des Îles des Bienheureux.

l'indique le montant, puisque l'obole présage les tourments à venir. En s'acquittant joyeusement d'un coq au dieu guérisseur, Socrate laisse entendre que la philosophie représente une heureuse alternative aux supplices de l'Hadès.

Conclusion

En interprétant l'épilogue tel que nous l'avons fait, nous avons soumis un nouvel argument afin qu'il soit reconnu que Platon concevait son œuvre littéraire comme une réhabilitation de la poésie ou, en quelque sorte, comme la redresseuse de ses torts³¹¹. En effet, si l'extériorité et l'intériorité, en tant que strates d'intelligence des dialogues, perdent du sens poétologique que leur confère leur assimilation respective au comique et au tragique, l'épilogue couronne la philosophie au détriment des deux genres poétiques (ce que laissent déjà entendre la réfutation d'Agathon et la couronne de fleurs qu'Alcibiade pose sur la tête de Socrate). Des indications de ce type ont conduit la totalité des auteurs de l'école de Tübingen-Milan à croire que Platon a souhaité jouir du pouvoir de persuasion dont disposaient les rhéteurs et les poètes, comprenant par là qu'il était possible d'en justifier l'usage par 1) un œil attentif à la véracité du contenu discursif (sa cohérence avec les *σπουδαιότατα*) et par 2) un souci méticuleux quant à l'effet qu'un écrit donné engendrera sur un type d'âme donné. Il n'en demeure pas moins que la meilleure manière pour redresser la rhétorique, c'est-à-dire la psychagogie, exige une latitude que la transmission littéraire ne saurait consentir. Contrairement à ce que suggérerait l'idée reçue, il découle de cette déficience un *rehaussement* de la qualité littéraire, puisque Platon est forcé à agencer une thématique à un interlocuteur approprié, à composer ses dialogues avec science (et art) pour en soutirer l'effet désiré, tout en évitant, comme nous l'avons vu pour le *Phédon*, de recycler les lieux communs de la tragédie qu'il considère nocifs pour les âmes. Comment, dès lors, persisterait-on à croire que la lecture « ésotériste » évacue la richesse littéraire des dialogues? Bien au contraire, les dialogues n'en sont, selon notre jugement, qu'enrichis d'une nouvelle couche de sens.

³¹¹ V. Hölsle, sur ce point et sur plusieurs autres, suit la trace de K. Gaiser : « *from the beginning - from the Ion onward - Plato's image of poetry is ambivalent, because he distinguishes different forms depending on the conversational context, and in all his criticisms of the deficient forms of poetry, he is constantly aware of the possibility of a philosophically grounded poetry, or a poetically formed philosophy; indeed, as he well knows, this possibility is realised in his own work* » (Hölsle, 2012, p. 430). Nous croyons aussi que Platon donne en exemple, à l'aide de ses dialogues, une poésie amendée dont les lacunes ne sont plus liés à son contenu, mais uniquement à sa transmission littéraire. Lire aussi G. Reale (1982, 1997) et M. Migliori (2013), qui soulèvent la même bannière.

Tel que le suggère le fait que nous reproduisons le commentaire de V. Höslle, cité dans la note 311, nous présentons un nouvel appui à l'hypothèse herméneutique selon laquelle le projet littéraire de Platon est, de beaucoup, antérieur à la critique de l'écriture formulée dans le *Phèdre*. En effet, à la hauteur du *Banquet*, Platon est visiblement déjà en mesure de produire, au moyen de la dramaturgie et du contenu, les thèses de l'épilogue sur l'écriture et la poésie, ce qui indique qu'il était forcément parvenu, pour ainsi dire, à sa pleine maturité littéraire. Par voie de conséquence, le postulat d'une *progression* ou une quelconque *évolution* de la pensée platonicienne doit être fortement nuancé et ne il peut pas constituer le *fondement* de l'exégèse platonicienne. De surcroît, mettons en relief qu'il serait peu probant de supposer que Platon ait signé, dans la conclusion du *Banquet*, la clef herméneutique que nous avons mise en valeur sans qu'elle n'ait pris pour objet les autres dialogues de Platon, à la fois antérieurs et postérieurs au *Banquet*³¹². Un projet littéraire comprenant la dissimulation d'un certain ensemble de doctrines, ne l'oublions pas, implique l'existence de l'ensemble de doctrines qui doivent être dissimulées. Platon était donc déjà en possession de l'essentiel de ses ἄγραφα δόγματα, au moment du *Banquet*. En effet, si la *République* avait été le miroir fidèle de l'état des connaissances de Platon lors de sa rédaction, l'analogie du Soleil, les réquisits moraux relatifs à l'apprentissage de la dialectique et le jeu dramaturgique que nous avons signalé dans le *Banquet* perdraient une importante portion de leur sens, au point de donner lieu, dans les deux derniers cas, à d'inquiétants paradoxes. À l'aune de ces considérations, si Platon avait bel et bien des doctrines non-écrites - Aristote ne pouvait pas « mentir » là-dessus et n'avait aucun intérêt à le faire -, il faut reconnaître qu'elles remontaient aussi loin qu'à sa « période de jeunesse »³¹³.

Les dialogues, tout comme les enseignements philosophiques à l'oral, sont insuffisants à faire d'un jeune au potentiel affiché un véritable philosophe. C'est dans la fréquentation quotidienne que s'actualise la δύναμις du jeune homme doué d'un naturel philosophique. N'est-

³¹² Surtout dans la mesure où nous avons pu révéler que des écrits aussi tardifs que le *Phèdre* et la *Lettre VII* présupposaient les mêmes principes philosophiques que le *Banquet*.

³¹³ Nous employons ce terme, qui réfère aux trois étapes qui segmentent aujourd'hui l'œuvre platonicienne (jeunesse, maturité, vieillesse). Il est néanmoins sous-entendu, par les guillemets comme par ce que nous défendons, que la chronologie est, il nous semble, un moyen très lacunaire d'expliquer les divergences dans la pensée de Platon au fil des dialogues. Dans un argument similaire au nôtre, Migliori indique que dès le *Protagoras*, au moins, Platon reconnaissait les lacunes de l'écrit : « nel Protagora, dovendo criticare gli oratori, abili ma incapaci di rispondere ad eventuali domande, li si paragona a libri (βιβλία, 329 a3). Dunque, la consapevolezza di questo limite della scrittura è ben anteriore al Fedro » (2013, p. 70).

ce donc qu'un fruit du hasard si, dans de la critique de l'écriture de la *Lettre VII*³¹⁴, se trouve un passage qui n'est pas sans faire penser à la nécessité d'une « incantation quotidienne » dont fait mention le *Phédon*? Les lumières irradiant de la flamme philosophique proviennent de la fréquentation durable et soutenue de son incandescence, ce pourquoi les apories des dialogues peuvent être conçues comme un premier pas, mais non comme la totalité du parcours. Leur but est, tel que l'indique la citation, d'« allumer » la flamme du lecteur, de l'encourager à considérer ce qui lui manque³¹⁵. C'est en ce sens qu'il faut comprendre autant le *Phédon* que le *Banquet*. Si la peur de la mort, inextricable à l'âme intempérante, se transforme en félicité pour le philosophe, et que le soin de l'âme est ce qui définit le philosophe, il est impossible de ne pas concevoir le *Phédon* comme une invitation à ressentir, à son tour, à légèreté de Socrate quand la dernière heure retentira. La rupture de Socrate avec Alcibiade indique, elle aussi, deux voies tracées dont une seule conduit au bonheur. Socrate désire le Beau métaphysique (le Bien) tandis qu'Alcibiade, en dépit de ses richesses, désire Socrate... la métaphore est claire : le plus grand bien n'est pas celui que désirent les foules. L'un comme l'autre de ces dialogues, grâce au jeu des personnages, exhorte le jeune lecteur doué à remettre en question le paradigme du grand nombre et à sortir de la caverne.

Remarquons, en guise de conclusion, que le fait que les érudits défendant le paradigme de Tübingen-Milan aient cherché, en un premier temps, à reconstruire les doctrines métaphysiques du Platon oral a certainement contribué à lui façonner la réputation que nous avons relevée durant l'introduction, celle d'ignorer le contenu poétique, éthique et politique des dialogues afin de se concentrer exclusivement sur la métaphysique. Cette réputation a pu détourner l'attention générale d'un fait important : c'est en tant qu'incorporées dans un mode de vie contemplatif que ces doctrines métaphysiques prennent tout leur sens. La reconstruction de la métaphysique de Platon au moyen de la tradition indirecte est dès lors essentielle, certes, mais ne recoupe qu'une partie du projet philosophique de Platon, ce que nul ne conteste. C'est pourquoi il nous apparaît plus judicieux de prendre en considération ces témoignages afin

³¹⁴*Lettre VII*, 341 c4-d2 : « à propos de ces choses, il n'y a pas de composition littéraire de moi et il n'y en aura jamais; car on ne peut en faire discours comme < on discourt > des autres connaissances, mais ce n'est que du fait d'une longue coexistence avec cette chose et du fait de la mijoter que, soudainement, comme d'un feu qui jaillit, s'allume une lumière, puis, une fois née, elle grandit d'elle-même dans l'âme ».

³¹⁵ Voir J. Halfwassen (1992, p. 227), qui souligne justement la nécessité du retournement de l'âme eu égard à la science.

d'enrichir les dialogues, là où leur sens peut être approfondi, plutôt que de refuser ces témoignages en bloc, par pétition de principe.

Bibliographie

Littérature première

- ARISTOTELES, *Physikvorlesung* (trad. et éd. H. Wagner), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983.
- *Poétique* (trad. et éd. J. Chardy, Les Belles Lettres, Paris, 1985 (1932)).
- PLATON, tomes I-V. *Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruit J. BURNET*, Clarendon Press, Oxford, 1950-52.
- *Œuvres complètes* (dir. L. Robin), Les Belles Lettres, Paris, 1920-30.
- *Œuvres complètes* (dir. L. Brisson), Garnier Flammarion, Paris, 2008.
- *Fedro* (trad. G. Reale, éd. Burnet), Lorenzo Valla, Milano, 1998.
- *Simposio* (trad. G. Reale, éd. Burnet), Lorenzo Valla, 2001, Milano.
- *Werke, Übersetzung und Kommentar* (dir. Heitsch, E. et C. W. Müller), Vandenhoeck & Ruprecht, 1994-2013.
- *Complete Works* (dir. J.M. Cooper et Hutchinson D.S.), Hackett, Indianapolis, 1997.
- XÉNOPHON, *Mémorables* (trad. L.-A. Dorion, éd. M. Bandini), Les Belles Lettres, Paris, 2011.

Littérature secondaire

- BRISSON, L., *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000.
- BRISSON, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Academia, Sankt Augustin, 1994.
- BRISSON, *Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, in *Les Études philosophiques*, No. 4, (Octobre-Décembre, 1993), pp. 475-495.
- BRISSON, L., « Vingt ans après », in *Oralité et écriture chez Platon* (dir. J.-L. Périllié), Ousia, Bruxelles, 2011, pp. 51-62.
- CERRI, G., *La poetica di Platone*, Argo, 2007, Lecce.
- CHERNISS, H. (trad. L. Boulakia), *L'énigme de l'ancienne académie*, Vrin, 1993 (1945), Paris.
- CLARK, P.M., « A Cock to Asclepius », in *The Classical Review*, New Series, Vol. 2, No. 3/4 (Décembre, 1952), p. 146.
- CLAY, D., « The Tragic and Comic Poet of the Symposium » in *Arion*, n.s. 2, (1974), pp. 238-261.
- CROOKS, J., « Socrates' Last Words: Another Look at an Ancient Riddle », in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 48, No. 1, (1998), pp. 117-125.
- CUMONT, F., « À propos des dernières paroles de Socrate », in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 87e année, N. 1, (1943), pp. 112-126.
- DORION, L.-A., *L'autre Socrate, Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Belles Lettres, Paris, 2013.
- GADAMER, H.-G., « Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos >Phaidon< » in *Gesammelte Werke, Band 6*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985 (1973), pp. 187-200.

- GAISER, K., « Platon als philosophischer Schriftsteller », in *Gesammelte Schriften* (ed. Szlezak, Th.A.), Akademie Verlag, Sankt Augustin, 2005 (1982), pp. 1-72.
- GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre*, Klett, Stuttgart, 1963.
- GAISER, K., *Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Kohlhammer, Stuttgart, 1959.
- GALLOP, D., « The Rhetoric of Philosophy: Socrates' Swan-Song », in *Plato as Author* (ed. A.N. Michelini), Brill, Leiden., 2003
- GIULIANO, F.M., *Platone e la poesia: Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia, Sankt Augustin, 2005.
- GOLDSCHMIDT, V., « Le problème de la tragédie d'après Platon », in *Revue des études grecques*, 61, 1948, pp. 19-43.
- HALFWASSEN, J., *Der Aufstieg zum Einen : Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Teubner, Stuttgart, 1992.
- HERZBERG, S., *Menschliche und göttliche Kontemplation*, Universitätsverlag Winter Heidelberg, Heidelberg, 2013.
- HÖSLE, V., *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, Vita & Pensiero, Milano, 1994.
- HÖSLE, V., (trad. S. Rendall) *The Philosophical Dialogue: A Poetics and a Hermeneutics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2012.
- JOUËT-PASTRÉ, E., *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Academia, Sankt Augustin, 2006.
- KRÄMER, H.-J., *ARETE bei Platon und Aristoteles*, Schippers (Carl Winter), Amsterdam (Heidelberg), 1967 (1959).
- KRÄMER, H.-J., *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, De Gruyter, Berlin, 2014.
- KRÄMER, H.-J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita & Pensiero, 2001 (1982), Milano.
- KRÜGER, G., *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des platonischen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1948 (1939).
- LEIMBACH, R., « Was hat Asklepios für Sokrates getan? », in *Hermes*, Vol. 136, H. 3, (2008), pp. 275-292.
- MIGLIORI, M., *Il disordine ordinato: I- Dialettica, metafisica e cosmologia*, Morcelliana, Brescia, 2013
- MIGLIORI, M., *Il disordine ordinato: II- Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia, 2013.
- MINADEO, R., « Socrates' Debt to Asclepius » in *The Classical Journal*, Vol. 66, No. 4 (Apr. - May, 1971), pp. 294-297.
- MITSCHERLING, J., « *Phaedo* 118: The Last Words » in *Apeiron*; Automne, 1985, 19, 2, pp. 161- 165.
- MOST, G., « A Cock for Asclepius » in *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 43, No. 1, (1993), pp. 96-111
- NARCY, M., « La leçon d'écriture de Socrate dans le Phèdre de Platon » in (éds. M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien), *Sophies Maïeutes « Chercheurs de sagesse »*, Hommage à Jean Pépin, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1992, pp. 77-92.
- NUSSBAUM, M. C., *Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

- O'BRIEN, M.J., « "Becoming immortal" in Plato's *Symposium* » in *Greek Poetry and Philosophy, Studies in Honour of Leonard Woodbury* (ed. D.E., Gerber), Scholars Press, Chico, 1984, pp. 185-206.
- REALE, G., *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle dottrine non scritte*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2010.
- REALE, G., *Eros, demone mediatore, il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Bompiani, Milano, 2012 (1997).
- REALE, G., *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano, 2008.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*, Presses universitaires de France, 1964 (1933), Paris.
- ROSEN, S., *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven, 1968.
- ROSEN, S., *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, Routledge, New York and London, 1988.
- ROWE, C., *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- SAYRE, K. M., *Plato's Literary Garden*, University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1995.
- SHEFFIELD, F., *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- STEWART, D., « Socrates' Last Bath », in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 10, Number 3, (July 1972), pp. 253-259.
- SZLEZAK, Th.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Teil I. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, De Gruyter, 1985, Berlin.
- SZLEZAK, Th.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Teil II. Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, De Gruyter, Berlin, 2004.
- SZLEZAK, Th.A., *Platon lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1993.
- TIGERSTEDT, E.N. (trad. L. Boulakia), « Le système caché », in *L'énigme de l'ancienne académie*, Vrin, Paris, 1993 (1977).
- TRABATTONI, F., *Oralità e scrittura*, Cuem, Milano, 1999.
- TRABATTONI, F., *Scrivere nell'anima*, La nuova Italia, Firenze, 1994.
- TULLI, M., *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Giardini, Pisa, 1989.