

Remerciements

Je tiens d'abord à exprimer tous mes remerciements et toute ma reconnaissance envers Thomas A. Szlezák, pour ses précieux conseils et, bien évidemment, pour la préface qu'il a accepté de rédiger. Que soit aussi remercié Alonso Tordesillas qui, en toute amitié, s'est porté garant de mes travaux lors de mon Habilitation à Diriger des Recherches, sachant pertinemment que leur caractère à contre-courant pouvait rebuter. J'éprouve aussi la plus vive gratitude envers Anne Gabrièle Wersinger pour son attention soutenue et ses remarques fines et avisées, qui m'ont conforté à aller encore plus en profondeur dans mes analyses. Je remercie aussi chaleureusement Lambros Couloubaritsis, Louis-André Dorion, Salvatore Lavecchia, Marie-Pierre Noël et Marie-Dominique Richard pour toutes leurs remarques et leurs conseils. Un grand merci à nouveau à Marie-Pierre Noël de m'avoir gracieusement aidé à corriger le grec et aussi à mon ami Dominique Forget, pour sa relecture d'ensemble très minutieuse et éclairée. Enfin, je remercie Jürgen Richarz, Holger Drosdek d'Academia Verlag et Jean-François Thomas de l'équipe C.R.I.S.E.S. (Montpellier III), qui, par leur évidente bonne volonté, ont rendu possible la publication rapide de ce volume.

Surtout, cette étude doit énormément aux longues discussions à partir des textes, que j'ai entretenues avec les étudiants ayant travaillé sous ma direction, dans le département de Philosophie de l'Université Paul Valéry (Montpellier III). Qu'ils soient tous chaleureusement remerciés. En particulier, je ne saurais suffisamment insister sur l'apport des réflexions et des recherches menées en commun avec Joan Mallet sur le thème de la *theia moira*.

J'adresse une pensée émue et reconnaissante à Madeleine pour sa patience durant ces longues années de travail et je dédie ce livre à ma sœur, Agnès, et à mon ami très cher, Lionel Ehrhard, tous les deux récemment emportés par la maladie.

Préface

Jean-Luc Périllié's work on the "Socratic Mysteries" is one of the most astonishing books published in the last 50 years in the field of Ancient Philosophy. It has the potential to initiate a revolution in the much treated domain of Socratic studies.

Yet to proclaim "a revolution" would be far from the intentions of the author and incompatible with his unpretentious, modest and sober style. His leading question — who was the historical Socrates? — is certainly not a revolutionary one, nor are his methods or his choice of sources: he just presents reliable, accurate philological interpretations of the well-known passages about Socrates in Aristophanes, Plato, Xenophon, Aeschines and Aristotle. How is it possible that the results of a work that tries to answer an old question with conventional methods come out as truly revolutionary? The answer is quite simple: Périllié manages to rid himself more radically than anyone before him of the age-old prejudices that dominated modern times "Socratic studies". Moreover, he has the courage to draw conclusions which many other interpreters could and should have drawn from the strength of their own observations, but failed to draw from fear of losing the cherished figure of Socrates the rationalist, founder of rationalist (i.e. non-religious) European philosophy.

The so-called "Socratic question" has often been declared insoluble. Périllié believes that it can be solved with sufficient historical certainty. What is needed is above all an unbiased reading of our sources. Common to the four portraits drawn by those who knew Socrates personally, i.e. the above mentioned authors with the exception of Aristotle, is the picture of Socrates as a religious figure. Since philosophy is generally perceived as a result of the emancipation of rational thought from the dominance of irrational (Christian) religion, to accept that the first man who practiced philosophy in a way similar to ours was a deeply religious figure is, for the majority of present day scholars, a challenge unprecedented in its (seeming) absurdity. Yet what counts is not our wishful thinking about an ideal beginning of European philosophy, but the testimony of the sources.

Périllié starts from the no doubt correct observation that Socrates does not appear, not even in Plato's early aporetic dialogues, as a mere sceptic. He never questions the existence or the importance of the realm of the divine. When he insists on his lack of own knowledge, he frequently claims to have heard (*akēkoa*, *ēkousa*) certain truths from other sources (e.g. *Men.* 81 a, *Gorg.* 493 a). Périllié takes as a base for his interpretation a complete survey of all passages in which there is talk of oral religious traditions known to and appreciated by Socrates. The relevant texts occur in dialogues of wholly different size, orientation and character, such as *Meno*, *Gorgias*, *Charmides*, *Phaedo*, *Symposium*, *Cratylus* and *Euthydemus*. To my knowledge, before Pé-

rillié no one has collected the entirety of these passages nor has anyone posed the question of their historical trustworthiness.

The usual procedure concerning these passages was to isolate them and to declare them as philosophically irrelevant in their respective contexts or to disregard them as being meant “ironically”. Above all, few interpreters would take them seriously as pieces of information on the *historical* Socrates. Périllié refuses to adopt this interpretive tendency. Taken together, these passages show an astonishing coherence and consistency. The religious views Socrates claims to have received from wise priests and priestesses turn out to be the creed of mysteries of the Orphic-Pythagorean type. The doctrine of the immortality of the soul and the *eudaimonia* attained by initiation into the mysteries — the doctrine contained in the *Palaios Logos* quoted several times by Plato (*Phaedo* 70c, *Epist.* 7, 335a, *Laws* 715e) — was, according to Périllié, the religious and philosophical background of the elenctic and dialectical activities of the *historical* Socrates.

If we try to follow, if only tentatively, Périllié’s approach, we have to admit, perhaps with great astonishment, that there is no rational argument for the usual discarding (*qua* historical information) of Socrates’ claims about his oral sources. To do so is an unfounded *decision* of modern scholarship. Why then should Plato have invented all these reports? Périllié succeeds to show, by a very detailed and penetrating reading, which he calls “lecture phénoménologique”, the intrinsic credibility of the relevant passages. A very clear case is Alcibiades’ great speech in the *Symposium*, where Socrates is portrayed as the head of a mystery circle of initiates held together by an orally transmitted doctrine of eudemonism, a circle fascinated by their leader to such a degree that they can say of themselves *ekpeplēgmenoi esmen kai katechometha* (*Symp.* 215 d5-6), that their hearts “start leaping in their chests and tears come streaming down their faces” (215 e2). Both Alcibiades (in the *Symposium*) and Aischines (in Plutarch) are witnesses of an unusually strong charisma in Socrates which cannot be explained either by his rhetorical or by his elenctic skills. The impact exercised by Socrates results rather from the fact that he offered his esoteric circle “une toute nouvelle religion de type philosophique”. Neither the ‘Silenus-like’ nature of Socrates, Périllié argues, nor the mysteries of Eros, nor the transposition of the Eleusinian initiation into a philosophical initiation, can be a mere invention of Plato. All this has to be attributed to the “true Socrates”.

What is more, even the strange remark of Socrates in *Theaetetus* 149a, that his *maieutikē technē* had remained unknown to the public up to this day (i.e. until shortly before his trial), has to be taken as serious historical information. Though it seems to be, at first glance, in contradiction with *Apol.* 33b (where Socrates claims that he always says the same things to everybody), it is fully confirmed by Aristophanes’ *Clouds*, v. 135 ff., where we already find the terminology of the “art” of maieutics, as well as the injunction to keep it secret, since it is *ou themis* to divulge *mysteria*. Indeed even Plato did not divulge the secret of the *maieutikē technē* in his earlier dialogues — only 30 years after the death of Socrates, did he mention it for the first and only time. Aristophanes’ picture of Socrates as the head of an esoteric *hetairia* no doubt corresponded, says Périllié, to historical reality. Aristophanes’ words about the “abortion” of a thought (*phrontid’ exēmblokas*) prove to be one of the most important

texts for the history of philosophy from the end of the 5th century to the beginning of the 4th century.

Périllié's interpretations exhibit in all parts great philological accuracy and an admirable knowledge, both of the older and the recent international scholarly work on Socrates and Plato. In sum, this book operates on an exceptionally high intellectual level.

Precisely because of their potential of revolutionizing our picture of Socrates, Périllié's results are likely to be met with strong and passionate opposition. After all, the conventional picture of Socrates the rational, modest, law-abiding and democratic citizen is much easier to digest. But why the Athenians should put to death a citizen of this kind, remained a riddle. This is not the case for Périllié's 'esoteric' Socrates: he would have been a sure candidate for capital punishment from the very beginning.

But even for those who tend to reject Périllié's basic hermeneutic decision to take as historical evidence what Aristophanes and the Platonic figures Alcibiades and Socrates say about Socrates' status as head of an esoteric *hetairia*, at least three important insights will emerge from his book:

Socrates was as much a religious figure as he was a master of dialectical method and conceptual argument. The belief in immortality of the soul was as unquestionable for him as it was for Plato.

Socrates and Plato were far from using the (oral) tradition only in order to refute and to overturn it – both tended to *conserve* the oral traditions of Greek religion.

Socrates was by no means the intellectual force in Greek philosophy opposed to the older tradition of the eudemonistic mysteries.

These three points correct the influential interpretations of Gregory Vlastos, Monique Dixsaut and Friedrich Nietzsche respectively. If Périllié would have achieved nothing more than these corrections of current views, his book could count as an unusually valuable contribution to our knowledge of Socrates and Plato.

But the reader will easily recognize that the importance of this study goes far beyond that. Périllié's both patient and intense interpretations of texts we believed to know compel us to read them with new eyes and to put the validity of our hermeneutic decision to a radical test.

Tübingen, May 16th, 2014
Thomas Alexander Szlezák

Le respect proprement phénoménologique
de l'expérience (...) s'exprime
dans la description pure et simple
des traits spécifiques par lesquels
autrui s'exclut de ma sphère propre.

Paul Ricœur

Introduction

1. États des lieux et insuffisance des lectures esthétisantes et analytiques des *dialogues* de Platon

La pensée socratico-platonicienne est attaquée de toutes part et l'a toujours été. Prise à partie de nos jours par la vulgate philosophique, malmenée pour toutes sortes de motifs, métaphysiques ou antimétaphysiques, éthiques ou politiques, très curieusement elle est la philosophie à abattre. Et le plus souvent on lui fait un procès d'intention qui n'est pas exactement le sien. Soit on la traite comme une dogmatique autoritaire, une pensée enfermée dans l'illusion métaphysique (en bref une pensée « académique » au mauvais sens du terme), soit, à l'inverse, on la destitue de toute dimension dogmatique pour n'en faire qu'une aporétique, une simple « machine à penser » sans résultat palpable. Gilles Deleuze, d'une manière ingénieuse, synthétise ces deux points de vue critiques, en voyant dans le « renversement du platonisme » l'unique tâche assignée à la philosophie occidentale, avec cependant les outils mêmes légués par le platonisme¹.

En réalité, la philosophie socratico-platonicienne n'est en rien cette dogmatique sévère et écrasante qu'on projette trop souvent sur elle, ce monument colossal qu'il faudrait à tout prix déconstruire pièce par pièce. Elle se présente bien plutôt comme une série de dialogues, comme une pensée en recherche permanente, d'une très grande souplesse, prenant en considération avec la plus grande impartialité toutes les objections possibles. Et ce n'est qu'après de longues constructions, certes parfois très laborieuses, mais aussi d'une ingéniosité sans pareil, que cette philosophie de haut vol parviendra à enfanter à terme des résultats, et qu'elle formulera des thèses qui deviendront autant de dogmes. Cependant, compte tenu de l'impressionnante dimension de recherche, compte tenu aussi et surtout de l'*enthousiasmos* qui l'anime, il serait cer-

¹ Gilles DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 82 : « La tâche de la philosophie moderne a été définie : renversement du platonisme. Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platoniciens n'est pas seulement inévitable, mais souhaitable ». Voir NIETZSCHE (*Par delà le bien et le mal*, Préface) : la lutte contre Platon (comme la lutte contre le christianisme) a créé « un état de tension spirituelle magnifique ».

tainement beaucoup plus juste, à cet égard, de parler d'une dogmatique non pas statique mais essentiellement dynamique. De même elle ne serait pas davantage une pure aporétique qu'elle n'est une dogmatique doctorale et figée.

Nous pouvons dès lors parler d'une double inexactitude concernant nombre d'interprétations actuelles, consistant soit à exagérer le rôle de la réfutation aporétique soit à solidifier et stratifier les résultats des dialogues non aporétiques, en négligeant leur dimension heuristique et dynamique. Ces deux images opposées, extrêmes et contradictoires constituent les deux grandes contre-vérités flagrantes que l'on a pu se faire sur le mouvement socratico-platonicien, ne correspondant nullement aux textes. Elle se heurte aussi à la vision des contemporains et premiers successeurs de Platon (Aristote, Speusippe, Xénocrate, Héraclide de Pont) : la pratique de l'aporie renvoie seulement à une méthode préliminaire et l'Académie a réellement été dogmatique avant de devenir sceptique et probabiliste. Ce dogmatisme, dont nous venons souligner la dimension dynamique, réside principalement dans son contenu de type eudémoniste, comme nous aurons l'occasion de le constater. C'est un dogmatisme qui se présente fondamentalement comme *annonce du bonheur et du salut de l'âme et de la cité*, impliquant l'extension et l'application civique d'un nouveau genre de vie.

Toujours est-il que l'image d'un Socrate aporétique et conscient de son ignorance, reste historiquement acceptable et même difficilement contestable. Aussi peut-on affirmer avec assurance l'existence d'une méthode socratique de réfutation, appelée *elenchos*, qui débouche sur l'*aporia* : systématique chez le Platon des premiers dialogues, une telle méthode se perçoit chez Xénophon bien que celui-ci l'ait peu représentée². S'il est vrai que Platon, dans ses dialogues de maturité, a dépassé l'aporie socratique, le maître l'avait cultivée pour lui conférer la plus grande force. Toutefois, la représentation aporétique de Socrate doit nous amener à considérer un autre aspect essentiel qui a été entraperçu par la critique actuelle mais peu mis en valeur : une des conséquences immédiates de ce Socrate cultivant le doute en lui et envers ses contemporains³, est que ce philosophe, loin de se complaire dans une inscience radicale,

² Voir à cet égard Louis-André DORION (in Intr. des *Mémorables*, p. CLXXIX (C.U.F. 2003) : « L'ensemble des *Mémorables*, qui compte très peu d'*elenchoi*, est en phase avec *Mém.* I, 4, 1, où Xénophon annonce clairement qu'il s'intéressera davantage aux entretiens quotidiens de Socrate qu'aux *elenchoi* qu'il faisait subir à ceux qui s'imaginaient tout savoir ». En même temps, on remarque que le parti-pris apologétique de Xénophon consiste à réduire à la portion congrue certains aspects apparemment négatifs de la méthode socratique, voire à les éliminer purement et simplement. Cf. note suivante. Alors que l'apologétique xénophontienne correspond un éclairage statique et partiel (de l'aveu même de l'auteur), superficiel en ce qu'il laisse dans l'ombre un certain nombre d'aspects, l'apologétique platonicienne fait davantage penser à un éclairage tournant, ayant permis de faire progressivement apparaître le personnage pour ainsi dire en profondeur. Comme l'a fait remarqué Michel Narcy (Introduction du *Théétète*, 1994-1995, p. 69-82), Platon, avec le *Théétète*, ferme la boucle de son cycle apologétique. L'attitude des historiens du XX^e siècle a souvent consisté à suspecter exagérément la bonne foi des deux témoignages, en montant en épingle les incompatibilités apparentes, pour conclure à l'impossibilité de restituer le Socrate d'origine.

³ Nous aurons à revenir sur le délicat problème de l'absence d'inscience (*amathia*) chez le Socrate de Xénophon. Comme nous pourrions déjà le constater, cette lacune des *Mémorables* — pour le moins inattendue — confirme le caractère partiel du portrait du Socrate redessiné par Xénophon, tellement l'ignorance consciente d'elle-même, d'ailleurs intrinsèquement liée à la pratique de l'*elenchos* (voir note précédente), s'impose comme un trait incontournable de l'idiosyncrasie de Socrate.

s'est montré, tout au contraire, si on en croit les *dialogues* de Platon, comme étonnement ouvert à toute manifestation du divin et très désireux de se mettre à l'écoute des savoirs d'ordre théologique, fussent-ils d'ailleurs rapportés par autrui. Disons que certains savoirs, dans la mesure où ils lui étaient rapportés par une personne avertie, échappaient à une remise en question systématique, dès lors qu'ils concernaient les choses divines, les choses de l'amour et les choses de l'âme, toutes comprises d'ailleurs les unes et les autres comme divines ou « démoniques », révélées aux hommes par des *daimones*⁴.

Relativement à ces domaines, se profile dès lors un personnage des plus inattendus, peu souvent pris en considération : un personnage pittoresque, associé au symbolisme du Silène, osant s'attribuer des compétences très particulières, se montrant même des plus enthousiastes, toujours en quête d'enseignements, en particulier essentiellement tourné vers les traditions orales⁵, présentant un tropisme auditif très marqué à cet égard⁶. Il existe donc, il a très certainement existé un Socrate théologien, doté par surcroît d'une certaine « nature érotique », un Socrate à la fois *démonique* et *érotique*, (*daimonios anèr, erôtikos anèr*). Comme nous aurons l'occasion de le constater, c'est précisément sur la base de cette double orientation, de cette double compétence non réfutée, qu'il a déployé, au-delà de sa pratique proverbiale de l'aporie, un message eudémoniste, message que les *dialogues* ont répercuté et prolongé à des degrés divers : un Socrate s'enracinant dans des traditions reçues d'abord oralement et amplement renouvelées toujours par le *medium* de l'oralité.

Encore faut-il, pour reconnaître cette dimension plus cachée, pourtant ratifiée par trois disciples, Platon, Xénophon et Eschine de Sphettos, accorder à Socrate une certaine densité existentielle. Les *dialogues* socratiques de Platon, à défaut de toujours nous présenter en toute transparence le Socrate réel — chose que l'on ne percevra jamais totalement —, nous présentent cependant des prises de paroles mémorables,

⁴ Gregory VLASTOS reconnaît (*Socrate*, trad. fr. 1994, p. 134) que l'inscience caractérise « le Socrate historique » et a noté (p. 220 sq.) que l'existence et le pouvoir des dieux ne sont jamais remis en question par ce philosophe. Il trouve cette donnée extrêmement embarrassante, tout en signalant certaines pratiques peu objectives émanant des *modern readers* des textes platoniciens, s'évertuant à évacuer cette donnée. Toutefois, Vlastos reste encore dépendant d'un certain paradigme positiviste en ce qu'il voit la piété socratique comme l'exception qui confirme la règle : Socrate sur ces questions serait resté *a man of his time*, alors que par ailleurs il aurait été *ahead of his time*. Il est possible de montrer que la piété socratique, ou plutôt la théologie socratique, n'est pas l'expression d'une contradiction et d'une inertie d'un penseur qui ne serait pas parvenu à s'extraire totalement des représentations communes mais, tout au contraire, qu'elle est autre et qu'elle fait même système avec son inscience. Louis-André Dorion semble aller dans ce sens dans sa lecture des *dialogues* de Platon. Voir *infra*, Intro., n. 33.

⁵ Sur Socrate à l'affût des traditions, en raison précisément de son inscience proverbiale, voir PLATON, *Charmide*, 156d, *Gorgias*, 493a-e, 524a, *Banquet*, 201d, 206b, 207c, *Phédon*, 97d-98b, *Ménon*, 81a-b, *Phèdre*, 274e.

⁶ Albert THIBAUDET (*Socr.*, 2008), p. 254-255 : « Et pourtant, si un philosophe porte les marques du type auditif, c'est le père de la philosophie du concept. Ses communications avec le θεός et le δαιμόνιον ne s'expliquent guère qu'ainsi. L'image des Corybantes qui revient plusieurs fois dans Platon, se réfère vraisemblablement à des expressions de Socrate lui-même ». L'expression *comme les Corybantes* renvoie à des rituels de transe et se voit associée à des phénomènes de sensibilité auditive suraiguë comme les acouphènes, auxquels le Socrate du *Criton* (54d) se disait être sujet. Cette expression se rapporte, comme nous le montrerons, aux Mystères socratiques.

des instants de vérité, où se manifeste, semble-t-il, avec la plus grande authenticité la « présence » d'un personnage hors du commun, dont on ne peut croire qu'elle ne soit que l'émanation d'une pure composition fictive du rédacteur.

Or il s'avère que les exégèses actuelles qui tendent à exagérer soit la dimension aporétique soit la dimension dogmatique, se rencontrent faisant dès lors cause commune, précisément en se livrant à un escamotage pur et simple de la particularité socratique, en tant que source première d'inspiration de Platon. Nous avons dès lors affaire à un Platon tout puissant, qui tire dans un sens ou dans l'autre les ficelles d'un « personnage conceptuel », d'un Socrate-marionnette. Le procès anti-platonicien devient dès lors un procès anti-socratique qui commence par anéantir purement et simplement, selon l'intention avérée de « déconstruire » le personnage emblématique des dialogues. Ce processus d'escamotage et de désincarnation de la stature charismatique de Socrate, répond en fin de compte, et nous aurons maintes fois l'occasion de le constater, à un préjugé esthétisant et postmoderne, qui pourrait être appelé : « le tout-Platon ». Il s'agit en effet d'un procédé qui paraît relever d'un préjugé au moins pour deux raisons. D'abord, sans justification particulière, on rapporte directement les énoncés quels qu'ils soient à Platon, auteur des *dialogues*, alors que c'est Socrate ou un autre qui parle, sans même tenter de reprendre un tant soit peu le *distinguo* élémentaire de Vlastos qui sépare le Socrate 1 du Socrate 2 (en clair un Socrate socratique distinct du Socrate proprement platonicien). Même si cette distinction s'avère souvent schématique et discutable (nous aurons l'occasion de le montrer), elle apparaît comme une base à partir de laquelle on peut travailler, quitte à déplacer dans une certaine mesure le curseur. Ensuite, nous y voyons un préjugé en ce sens que, selon une vision non dénuée de romantisme, on assiste à l'émergence d'un Platon-artiste, demiurge *pantocrator* et *causa sui*, aboutissant d'une manière ou d'une autre à la suppression de Socrate, procédé parallèle à celui qui vise la disqualification ou la dissolution de tout message. Tout ne serait que mise en scène, manipulation et cheminement d'une pensée pure, qui devrait tout à elle-même et rien à autrui. Une variante particulièrement subtile de cette tendance consiste à déclarer que la « question socratique » est résolument insoluble, avec force arguments à l'appui⁷. Le résultat reste cependant toujours

⁷ Nous ne cherchons pas à sous-estimer l'importance de cette difficulté concernant la restitution du Socrate historique, car le fait est que, depuis le temps que les exégètes tentent d'en redessiner les contours, le personnage paraît toujours nous échapper. Cf. V. de MAGALHAESH VILHENA, *Le problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon*, (1952) qui recense une littérature secondaire déjà immense au milieu de XX^e siècle. Toujours est-il que la tâche de restitution du personnage historique s'est heurtée à de forts préjugés et, significativement, le fait de décréter comme irrémédiablement insoluble ladite « question socratique » est encore une manière détournée de déprécier le rôle déterminant de Socrate. Inversement, dès lors que l'on compare les témoignages de Platon, Xénophon, Eschine, Antisthène et Aristophane, au lieu de s'attarder unilatéralement sur les différences, la figure de Socrate comme Silène, comme « homme démonique », s'impose comme de plus en plus authentique. À noter que, sous réserve d'inventaire, la thématique du « Socrate mystérieux » n'a jamais été vraiment examinée jusqu'à maintenant, si ce n'est qu'on en perçoit les contours dans les remarques fulgurantes mais non développées d'Alfred E. TAYLOR dans les *Varia Socratica* de 1911. Signalons aussi la tentative intéressante de Pierre HADOT dans "La figure de Socrate" (2002, p. 101 sq. reprint de 1993) de restituer la figure silénique du personnage, mais en partant, selon nous, d'un présupposé discutable, à savoir que les disciples ont nécessairement « idéalisé et déformé le Socrate historique ». Or, comme nous allons le voir, il y a au moins deux ou trois *dialogues* ou parties de *dialogues socratiques*

le même : on ne peut inférer qu'à Platon le contenu de ses propres *dialogues*. Selon cette extension assez récente des représentations du platonisme, c'est plutôt la tendance « aporétique » qui finalement prendrait le dessus, notamment comme principe d'interprétation des *dialogues* — tendance suivie par les commentateurs et des traducteurs, dont la méthode repose sur une *lecture hypercritique*. Tout ce qui fait la densité existentielle d'un texte, les prises de parole des uns et des autres, les multiples niveaux de signification, les attributions relativement précises (ex. dans tel texte, ce n'est ni Socrate ni Platon qui énonce tel ou tel propos), l'arrière-fond mystérieque et traditionnel, les allusions, les sous-entendus, les données implicites, tout cela tend à être effacé, au profit uniquement du « tout-Platon » artiste et au profit de ce qui est immédiatement transparent et univoque. Et l'on invoque le manque de preuves suffisantes pour aller plus loin.

Particulièrement préoccupant, dans cette image ainsi restituée de la philosophie des *dialogues*, est le fait que l'on ne percevrait plus « l'option existentielle » qui la gouverne, pour reprendre l'expression de Pierre Hadot⁸. De même, c'est aussi la « présence », la phénoménalité de personnages pourtant très concrets que l'on laisserait de côté, à commencer par Socrate. Le problème des textes est qu'on peut toujours leur faire dire ce que l'on veut. Certains exégètes pensent pouvoir contourner ce problème et obéir à la plus grande rigueur, à la plus grande objectivité, en respectant à la lettre le mot de l'auteur. L'interprétation se fera dès lors minimaliste en ne prenant aucun risque au nom d'une approche pseudo-objective, en minimisant la portée de certains passages ou, inversement, en montant en épingle la signification de certains autres, notamment lesdits passages aporétiques. Et le tour de passe-passe est joué : il en découle que Platon (puisque Socrate n'existe plus) n'est qu'un penseur aporétique. Il sera dès lors facile pour le traducteur comme pour son lecteur de tirer les conclusions qui étaient attendues dès le départ : Platon renverse les traditions, le mythe chez lui n'a qu'un statut philosophique mineur ; ce philosophe est avant tout un rationaliste, un pré-positiviste en son temps, en somme un *Aufklärer* avant la lettre ; il est le père fondateur de la philosophie occidentale, avec une pensée sans contenu, qui ne fait que se penser elle-même, comme pure fin en soi⁹. Tel un philosophe des temps

dans lesquels Socrate, manifestement, ne paraît ni idéalisé ni déformé, mais plutôt *récapitulé* : ce sont les deux *Banquets* de Platon (en particulier le discours d'Alcibiade) et de Xénophon et le discours maïeutique du *Théétète*.

⁸ Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* 1995, p. 21.

⁹ Cette tendance « hyper-intellectualiste » est illustrée en France par Monique Dixsaut et l'on voit qu'elle correspond à des présupposés impliquant des conceptions philosophiques personnelles. Voir en particulier M. DIXSAUT, *Platon...*, 2003, p. 7. Dans un autre texte, M. Dixsaut récuse toute dimension existentielle de nature sotériologique chez Platon (voir DIXSAUT, in Platon, *Phédon*, 1991, p. 59). En dépit d'une traduction souvent rigoureuse et pertinente, nous nous inscrivons totalement en faux contre une telle interprétation globale de l'esprit du *Phédon*. En particulier, le rapport au vécu et à la dimension *existentielle* du personnage concret de Socrate affrontant la mort, paraît totalement négligé. Cf. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que...*, 1995, p. 21 : « (...) Il faut reconnaître que le choix de vie du philosophe détermine son discours. Cela revient à dire que l'on ne peut considérer les discours philosophiques comme des réalités qui existeraient en elles-mêmes et pour elles-mêmes, et en étudier la structure indépendamment du philosophe qui les a développés ». Dans la lignée de Pierre Hadot, signalons l'article de Vishwa ADLURI (2006), p. 416 : « Plato's continuous refusal to write philosophy not as texts but as dialogues set among actual existing individuals attests to his desire to preserve phi-

modernes, tel un artiste romantique qui se consacre à sa propre créativité littéraire dans la plus narcissique autocélibration, ce philosophe ne peut qu'avoir consacré aux écrits le meilleur de ses pensées, qui ne sont que des labyrinthes, le philosophe-artiste n'ayant de compte à rendre qu'à lui-même. Il va dès lors de soi que cette pensée dont on n'attend rien de substantiel, si ce n'est qu'une simple représentation d'elle-même, se résume à être un jeu d'écriture selon un pur procédé critique, ludique et narcissique. Il serait dès lors absurde, voire même « dangereux », d'aller au-delà du jeu d'écriture et d'admettre qu'il a pu exister, pour un si grand penseur et un si grand artiste, une autre formation et une autre philosophie que celle qui passe par l'écriture. On est alors passé du présupposé du « tout-Platon » au présupposé du « Platon aporétique » et, de ce présupposé, on débouche sur un autre similaire et complémentaire : le présupposé du « tout-de-l'écriture ».

Une telle lecture faussement objective, imprégnée de présupposés post-nietzschéens, ne résiste pourtant pas à certains faits manifestes que nous relevons comme étant principalement des données structurelles. Si l'on veut en effet un tant soit peu saisir les principaux objectifs d'un auteur, il faut, certes, être à l'affût du sens de la lettre même, de la logique intrinsèque de ses arguments, mais cela ne saurait suffire. Le lecteur peut lui-même être pris à son propre piège puisque une lecture détaillée et pointilliste à l'excès ne peut qu'obscurcir le sens d'un texte, alors même que celui-ci présente, sur le plan global et structurel, une orientation marquée et une organisation qui, en réalité, laissent peu de place à l'ambiguïté. Or ces données pourtant manifestes, il semble qu'on ne veuille toujours pas les percevoir.

Il s'avère par exemple que les *dialogues* classés généralement dans un même groupe (dans lesquels les thèmes typiquement platoniciens comme la théorie des Idées apparaissent : *Phèdre*, *République*, *Phédon*, *Banquet*), nous présentent un fait structurel récurrent hautement significatif, qui a été récemment relevé et replacé dans toute son importance par Thomas A. Szlezák. Cet exégète a en effet repéré l'existence d'une structure très nettement perceptible (trop même), pourtant jamais examinée en détail avant lui, à savoir la procédure du *boèthein tòi logôi* (sauvetage du discours)¹⁰. Nous comprenons dès lors, à travers l'utilisation récurrente d'une procédure de sauvetage que le Socrate de ces *dialogues*, loin de pratiquer une aporie systématique, loin de vouloir renverser de fond en comble le *logos* de la tradition antérieure, la défend avec toute la puissance de raisonnement dont il est capable. De toute évidence, il ne s'agit aucunement pour lui de faire table rase du passé, mais bien plutôt d'établir une synthèse entre certains enseignements antérieurs, en répondant d'une manière qui se veut approfondie et suffisante (*hikanôs*) aux objections sophistiques. Mieux encore — cela a été mis en évidence Th. A. Szlezák —, la méthode structurelle du *boèthein tòi logôi*, loin de se présenter comme une procédure exclusivement littéraire, pointe principalement en direction de l'oralité : celui qui est en position de devoir *défendre et sauver un discours préalable*, que ce discours soit dans sa première formulation orale ou écrite, doit être en mesure de lui porter secours *oralement* pour être reconnu

osophy in relation to real individuals such as Socrates. While professional philosophers subsume individuals to categories, Plato presents philosophy as a function of Socrates ».

¹⁰ Thomas A. SZLEZÁK, *Le Plaisir...* 1996, p. 88-97 ; "La critique de l'écriture..." , 2011, p. 71-72.

comme bon philosophe, comme le dit expressément Socrate dans le *Phèdre*. Le fait est que les *dialogues* précédemment cités mettent toujours en scène des procédures orales de sauvetage. Cela suffit pour constater que la philosophie socratique-platonicienne ne saurait se limiter à la seule présentation littéraire, au seul message écrit des *dialogues*, et qu'elle pointe nécessairement en direction de l'oralité, celle-ci constituant sa plus grande source d'inspiration, de développement et d'approfondissement. Autant dire que la question de l'oralité est au cœur même de cette philosophie et que toute interprétation des *dialogues* qui minimise cette donnée fondamentale risque bel et bien de manquer l'essentiel¹¹. Il s'agit d'une donnée on ne peut plus claire mais, fort curieusement, elle échappe aux lectures analytiques, pointillistes, focalisées sur le mot-à-mot : en réalité ce sont des évidences qui viennent tellement heurter les *a priori* modernistes et postmodernistes, que l'on fait comme si l'on ne les voyait pas.

Quels sont *exactement* les *logoi* que le *dialogue* socratique-platonicien cherche à sauver et à valoriser ? *Telle est la question à laquelle nous tentons de répondre dans cette étude*. Pour l'instant, un exemple significatif peut nous fournir une piste de travail : le prologue et la structure globale d'un dialogue aussi riche de contenu religieux que le *Phédon*, dans lequel Socrate avant de mourir, inspiré par le « don divin » (*theia moira*), livre à ses disciples des pensées non entravées par l'inscience (*amathia*) proverbiale, nous fournissent des indices, des perspectives à examiner. En l'occurrence, le prologue montre assez clairement que le philosophe et ses disciples, en particulier Phédon, Cébès et Simmias, gravitaient avec aisance dans un milieu culturel très particulier. Et il ne faut pas être grand clerc pour s'apercevoir que ce milieu est celui des Pythagoriciens. Ce serait très précisément le message pythagoricien ou orphico-pythagoricien de l'eudémonisme, qu'il s'agirait de sauver dans ce *dialogue* et c'est encore une certaine tradition orphico-pythagoricienne de ce type, reçue oralement par Socrate, qui sera exposée dans le mythe final. Cela signifie encore que la pensée socratique-platonicienne ne s'est pas édifiée *ex-nihilo* dans le cerveau d'un génie surpuissant, ne traitant ses congénères et les Anciens qu'avec mépris et condescendance, mais se présente essentiellement comme une pensée respectueuse de la tradition, mettant en scène un personnage singulier en position de dialogue avec des représentants de courants philosophiques « de type ésotérique », mettant en mouvement une pensée traversée par des réseaux d'influence, ayant des comptes à rendre, des objectifs communs à remplir, faisant valoir des complicités avec certains mouvements marginaux ou déviants, répondant à des attentes, à des obligations philosophiques à la fois internes et externes.

Pour comprendre le sens de ces traditions, leurs origines, leurs objectifs, il est dès lors nécessaire de reprendre l'approche anthropologique et culturelle de J.-P. Vernant

¹¹ Précisons que tout en nous déclarant redevable des apports considérables introduits récemment dans l'exégèse des *dialogues* par les divers travaux des représentants de ladite « École de Tübingen » (voir le travail de présentation générale de Marie-Dominique RICHARD, *L'enseignement oral de Platon*, 1986, 2005), dont Th. A. Szlezák est le représentant actuel, notre approche diffère en ce sens que, pour ce qui concerne les *dialogues socratiques*, nous pensons que l'enseignement oral de Socrate doit faire l'objet d'une première tentative de reconstitution, avant de sonder les arcanes de l'enseignement de Platon en son Académie, d'après ce que nous ont restitué les rapports d'Aristote. Voir notre présentation in "Éléments d'une controverse", (2011), p. 10-38.

et M. Detienne, tombée quelque peu en désuétude en France depuis l'arrivée récente des lectures analytiques, néo-positivistes et hypercritiques, venues principalement d'Outre-Atlantique¹².

2. Reprise d'une lecture à la fois existentielle, historique et anthropologique

Aussi conviendrait-il de revenir un tant soit peu vers la riche école d'étude anthropologique et religieuse des philosophies de l'antiquité, qui s'est développée durant le XX^e siècle, peut-être plus particulièrement dans certains pays francophones (France, Belgique) et qui, de nos jours, semble avoir été sérieusement évincée par les études arborant la redoutable posture de l'hypercriticisme. Convenons, certes, qu'il ne saurait être question de multiplier les approches structuralistes et de diluer à l'excès l'étude des textes dans leur contexte social, religieux, politique et historique, jusqu'à en perdre la dimension même de l'humain¹³. Pour autant, il nous paraît tout à fait réducteur et bien évidemment anachronique, de ne pas faire l'effort de rapporter un tant soit peu un texte ancien à sa culture, impliquant une prise en compte sérieuse et approfondie à cet égard. La culture des Anciens ne se compare pas exactement à la nôtre et cela, sous prétexte d'analyser d'une manière détaillée la logique des concepts, des catégories ou des raisonnements, ne doit jamais être perdu de vue : en particulier les relations étroites qui associent à la pratique rituelle des Mystères d'Éleusis non seulement les *dialogues* socratiques de Platon, mais aussi les *dialogues* de Xénophon, sans oublier évidemment la fameuse caricature des *Nuées* d'Aristophane, doivent être impérativement prises en compte. C'est précisément en examinant la langue des mystères dont la présence dans les *dialogues* de Platon prend un caractère quasi obsessionnel, que nous serons plus à même de saisir les préoccupations existentielles de Socrate et de Platon, qui sont à la base de la quête de l'*eudaimonia*, de la béatitude ou du salut, en réponse à notre simple condition mortelle. Mais cela exige que l'on fasse un tant soit peu abstraction de nos présupposés modernes et post-modernes, et que l'on cesse de projeter dans Socrate et Platon des modèles issus de la « philosophie des

¹² Sur une approche historique ou analytique de l'école anglo-saxonne, voir Y. LAFRANCE, "Lecture hist. ou analytique de Platon ?" 2001, p. 385-389. Signalons comme exemple d'une lecture analytique l'*Introduction à la République* de Julia ANNAS, 1994 (1981 éd. anglaise) qui s'impose dès lors comme un monument d'incompréhension, magnifique en son genre, face au grand *dialogue* de Platon. C'est évidemment la méthode qui pose problème : au lieu de chercher à comprendre les objectifs spécifiques de l'auteur, la logique inhérente du *dialogue* qui peut être différente de la nôtre, cette spécialiste teste la validité des raisonnements de l'auteur selon les normes et les attentes d'un analytique ou d'un positiviste actuel. Du côté de l'Allemagne on remarque, à l'inverse, une réelle prise en compte du fait religieux dans les *dialogues*, mais s'est développée une autre tendance hypercritique, fondée sur une rigueur parfois excessive dans le traitement philologique des sources, dont les représentants sont U. von Wilamowitz-Moellendorff et W. Burkert, situés dans la lignée critique qui part d'E. Zeller. Un interprète francophone actuel comme Luc Brisson se situe à la croisée de ces deux traditions hypercritiques.

¹³ Victor GOLDSCHMIDT (*Les dialogues*. 1959, 1997²), Préface de la seconde édition, p. XIII (1963), suspectait en son temps « la mode actuelle qui consiste à expliquer un auteur par ses préoccupations sociales et politiques ».

Lumières ». En bref, s'il reste vrai que les *dialogues* socratiques de Platon constituent bien le socle de la philosophie occidentale (celle-ci n'étant, comme on l'a dit, qu'une somme de notes de bas de page aux *dialogues*), cela ne nous autorise pas à les détourner de leur sens initial. Et si nous voulons maintenant — il serait peut-être temps — progresser vers une lecture plus réceptive envers les attentes spécifiques de l'auteur, en éliminant autant que possible les œillères de la modernité, il nous faut essayer de nous ouvrir au message délivré par les *sôkratikoï logoi* quels qu'ils soient, et, pour cela, parvenir à une connaissance suffisante des rites initiatiques fortement pratiqués à l'époque¹⁴.

Rappelons d'abord qu'une certaine approche « structuraliste », à savoir l'étude socio-historique intitulée *Le Renversement platonicien*, d'Henri Joly¹⁵, a tenté de mettre en lumière les diverses modalités d'un bouleversement logico-linguistique, épistémologique et politique qui s'est effectué à l'époque classique sous l'impulsion du *dialogue* platonicien. Une mutation de civilisation de grande ampleur a été aperçue comme s'effectuant au sein même des *dialogues* platoniciens, notamment par la mise en évidence d'une très nette différence entre l'ancien et le nouveau. Avec Socrate et Platon, apparemment tout change : ce n'est plus le même type d'homme comme ce n'est plus le même type de savoir¹⁶. Le personnage de Socrate aurait dès lors pris une signification de transition paradigmatique : il est l'homme qui à lui seul incarne un changement culturel fondamental, en tant qu'il est le *dernier chamane* doté de pouvoirs prodigieux et le *premier philosophe* au sens où on l'entend de nos jours¹⁷. Le *dialogue* platonicien se comprendrait dès lors comme le surgissement d'une production littéraire majeure qui déploie et ratifie un profond changement structurel de nature irréversible. Un examen du rapport platonicien à la tradition a pu à cet égard retenir l'attention et il en découle que s'il est vrai que dans nombre de *dialogues*, apparemment « Platon archaïque », ce serait en réalité pour mieux laisser advenir les orientations nouvelles qui se font jour à l'époque, dans les trois domaines de la pensée logique, du savoir et de la cité. Une interprète comme Monique Dixsaut, à la suite d'Henri Joly, s'est engagée dans cette ligne interprétative que son devancier avait seu-

¹⁴ Walter BURKERT (*Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*, 2003) (éd. anglaise : 1987), p. 7, signale le rôle fondamental des Mystères d'Éleusis, d'origine très ancienne (voir aussi p. 11), dans la constitution des différents cultes à Mystères dans l'Antiquité, et explique cette importance « par le prestige littéraire d'Athènes qui leur a assuré une renommée durable ». Cette présence culturelle est si importante qu'on ne peut étudier l'eudémonisme des *dialogues socratiques* de Platon sans le référer, à la base, à cette institution initiatique, par le fait même que Platon s'y réfère souvent. Précisons que notre approche à la fois « existentielle » et « mystérique » de l'eudémonisme des *dialogues* prend appui sur les nouvelles perspectives ouvertes par les travaux de Walter BURKERT, de Peter KINGSLEY (2010) (éd. anglaise : 1995) concernant les Présocratiques, et de Christoph RIEDWEG (1987), et Vishwa ADLURI (2006), (voir *supra*, n. 9), concernant les *dialogues* de Platon.

¹⁵ Henri JOLY, *Le renversement platonicien, Logos, Epistémè, Polis* (1974).

¹⁶ Henri JOLY, (1974) p. 77. La vision d'ensemble de Joly, tout à fait éclairante, que nous ne contestons pas sur le fond, doit cependant, selon nous, être nuancée par le fait que l'archaïsme du *Palaïos Logos* reste paradigmatique en ce sens qu'il replace le savoir et la pensée sur le plan de l'oralité, à l'encontre de la prolifération contemporaine des écrits.

¹⁷ Henri JOLY, (1974) p. 67-70.

lement esquissée, pour affirmer sans nuance la thèse d'un renversement platonicien de toute tradition¹⁸.

S'il est vrai que Socrate est un type d'homme à la fois exceptionnel et paradoxal, ayant fait descendre la philosophie sur la place publique, rien ne dit, bien au contraire, qu'il avait adopté les nouvelles manières de faire de la cité et qu'il allait dans le sens d'une totale laïcisation de la pensée. S'il est vrai que, par le *dialogue* platonicien, une profonde réorganisation des domaines de la culture se voit enregistrée, prolongée, accomplie, rien ne dit, bien au contraire, que la tradition est dès lors renversée de fond en comble. En somme, tout en nous situant dans l'esprit même des études françaises en matière d'anthropologie du platonisme, il nous semble que les interprétations de Joly, pertinentes jusqu'à un certain point, intéressantes d'ailleurs en ce sens qu'elles osaient, il y a une quarantaine d'années (ce qui semble de moins en moins le cas avec les analyses plus récentes), proposer une vision d'ensemble, demandent à être reprises, vérifiées, précisées, voire rectifiées, afin de désamorcer à la base toute dérive dommageable, toute interprétation abusive, *moderne trop moderne*, comme en particulier celle de Monique Dixsaut, qui relève, selon nous, du plus grave contresens que l'on ait pu commettre concernant la philosophie socratico-platonicienne.

D'abord les analyses de Joly et de Dixsaut ne font aucun cas de la procédure pourtant structurelle et certainement trop flagrante, trop évidente pour être notifiée et commentée, du *boèthein tōi logōi*, qui montre, comme on l'a dit, que Platon met toute son argumentation au service de l'*Ancien Récit (Palaios Logos)*¹⁹. Qui plus est, à cette procédure de sauvetage de la tradition s'ajoute un second principe structurel récurrent qui ne semble pas avoir été suffisamment perçu et commenté, qui est la mise en opposition systématique des traditions orales et écrites, selon un paradigme important fourni dans le *Phèdre* (276b-277a), dont on ne fait souvent que minimiser la portée et la signification, à savoir l'analogie *des Jardins d'Adonis*.

¹⁸ Monique DIXSAUT, (in Platon, *Phédon*, 1991), p. 61 : « La tradition n'est invoquée que pour être, de fond en comble, renversée » (voir *supra*, n. 9).

¹⁹ Remarquons qu'en France, la problématique du « sauvetage » a échappé aux exégètes pourtant éminents, paradoxalement parce qu'elle n'est que trop apparente, et trop peu « théorique » en elle-même. Victor GOLDSCHMIDT (1959, 1997², p. 3 sq.) n'a retenu en effet que des critères purement formels qu'il a extraits principalement de la digression de la *Lettre VII*, qui relèvent en réalité d'une construction tardive, que Platon peut difficilement avoir appliquée dans ses *dialogues* antérieurs. Henri Joly cherchant principalement les structures socio-anthropologiques sous-jacentes, en prenant en compte dans l'œuvre de Platon le phénomène de *transposition* les formes anciennes du discours (*Palaios Logos*) dans une nouvelle épistémologie, a curieusement laissé de côté les indications évidentes léguées par l'auteur lui-même. On se convaincra aisément de son « oubli » du thème du *sauvetage du logos* en lisant ses analyses du *Phédon* (H. JOLY, 1974, p. 58 à 78, voir aussi p. 300) : de l'effondrement total des valeurs de la justice et de la cité, H. Joly a bien retenu l'injonction cruciale du *comment doit-on vivre ? pōs biōteon* du *Gorgias*, 492d, non pas la structure orale du *boèthein dikaiosunēi* de la *République* (362d7-9, 368b-c), qui pourtant structure l'œuvre comme le *boèthein tōi logōi* d'autres *dialogues*. Monique Dixsaut n'en parle pas davantage dans son analyse du *Phédon*. Lorsque Échécrate demande en 88e2-3 : « ce secours fut-il suffisant ou insuffisant (*hikanōs eboèthēsen ē endeōs*) », Monique Dixsaut ne relève ni le *boèthein* ni l'emploi de l'*hikanōs*, alors que ces deux notions sont indispensables dans la compréhension du difficile passage dialectique de 101d-e du *Phédon*. Reconnaissons cependant qu'Henri Joly a fait figure de novateur dans les études platoniciennes à caractère universitaire, en prenant pour une fois au sérieux le rapport au *Palaios Logos* (H. JOLY, 1974, p. 61 sq.). Mais il n'a guère été suivi par la suite en France.

L'opposition diamétrale des traditions orales et écrites est perceptible bien sûr dans le *Phèdre* (Socrate-discours oraux *versus* Lysias-Phèdre-discours écrits), mais aussi sur un plan plus implicite mais non moins significatif dans la *République*, le *Phédon*. Cette opposition peut être encore décelée d'une manière tout à fait troublante dans le *Banquet* : avec l'opposition des traditions littéraires de l'éloge évoquées la base des discours du *Banquet* selon le binôme Prodicos-Polycrate et, *in fine*, d'une tradition orale et initiatique de l'éloge d'Éros provenant de Diotime, à laquelle s'adjoit une tradition orale foncièrement socratique (mais renouvelant, réactivant la précédente), décrite et récapitulée par Alcibiade. Chose importante, *cette seconde structure orale* à caractère analogique, que nous appelons « structure des Jardins d'Adonis », est elle-même étroitement associée au *boèthein tōi logōi* dans les *dialogues* susnommés (*Banquet*, *République*, *Phédon*), suivant le modèle de base fourni dans le *Phèdre* : à l'évidence, c'est par le déploiement d'un discours oral qu'un premier discours oral (les *legomena* des Mystères dans le *Phédon*, le premier discours de Socrate dans la *République*) doit être secouru. Dans le *Théétète*, 161e-162a, la *structure des Jardins d'Adonis* se remarque encore du fait que la maïeutique orale de la dialectique socratique est mise en opposition frontale avec « le livre de Protagoras »²⁰. Que faut-il comprendre ? Sinon que Platon d'une manière générale s'évertue à valoriser et à défendre prioritairement des traditions orales dûment établies, en dépréciant ostensiblement certaines traditions dont la négativité se voit soulignée, aggravée, par le fait même qu'elles restent cantonnées dans le domaine de l'écrit. Certes, l'opposition est plus nuancée, car nous verrons qu'au sein des traditions orales, il y a des traditions fortes, souvent méconnues du public, et des traditions faibles et partielles, connues mais infondées, dès lors particulièrement contestables. C'est encore là un schéma binaire d'opposition qui se retrouve dans le cadre de l'oralité, sans pour autant remettre en question la supériorité axiologique et fondamentale de la tradition orale sur la tradition écrite, dès lors que la première est véhiculée dans de bonnes conditions.

Pour mieux comprendre dans quel esprit se situent globalement les *dialogues* socratico-platoniciens, à l'encontre des lectures trop modernistes, le *Phèdre* nous délivre encore d'autres éléments d'information. Le rapport à la tradition, orale par surcroît, ne vise ni évidemment l'abolition du passé ni, à l'inverse, le repli identitaire vers un passé révolu, mais bien plutôt l'accompagnement du changement de façon à ce que celui-ci reste dûment encadré par les valeurs fondamentales de la tradition. Si, dans ce dialogue, l'écriture est soumise à une critique d'ensemble, c'est bien parce qu'elle est envahissante, alors qu'en elle-même elle n'est qu'un simulacre, un *eidōlon* du dis-

²⁰ Voir à cet égard une remarque pénétrante d'A. THIBAUDET, (*Socrate*, 2008) p. 63 : « Peut-être aura-t-on d'autant moins réussi dans l'exégèse de Socrate qu'on lui aura prêté des idées plus arrêtées. La meilleure manière, et peut-être la seule d'arrêter une idée est de l'écrire, et Platon dans le *Phèdre* considère l'écriture comme une invention qui, au contraire de celle de Dédale, retire du mouvement à la pensée et la contraint à un arrêt. Socrate, en devenant l'homme du dialogue, c'est-à-dire de la pensée en mouvement, n'a probablement pas autant que le dit Platon rejeté et combattu les idées des sophistes, mais il a dit non aux écrits des sophistes, aux trois sortes d'arrêts par lesquels un sophiste laissait une trace, une figure, un dessin de lui-même : la *τέχνη*, les discours, le résumé, ou syllabus à la manière des *δισσοί λόγοι* ».

cours vivant : envahissante en ce sens que l'importante révolution du passage d'une civilisation orale à une civilisation de l'écrit, au moment même du surgissement de la révolution socratique, vient d'accomplir son processus final. Toujours est-il que Platon, grand rédacteur de dialogues écrits, bien évidemment, ne se prononce pas en faveur de l'abolition de l'écrit (celui-ci reste un *jardin d'Adonis* en tant que jeu de l'esprit et agréable passe-temps). Il peut aussi en l'occurrence propager des messages contribuant tant à défendre la mémoire de Socrate contre les détracteurs qui utilisent aussi l'écrit qu'à préparer les mentalités dans une sorte de propédeutique, en vue de faire connaître dans ses grandes lignes l'enseignement de l'Académie. Mais, en réalité, si Platon cultive non sans plaisir ce genre de jardin, ce n'est que pour mieux instituer au sein même de l'écriture la valeur éminemment supérieure de la communication orale. Il sait pertinemment qu'il ne peut aller à l'encontre d'un profond mouvement de civilisation qui n'est autre, en définitive (et on le comprend mieux de nos jours) qu'une *révolution médiatique*²¹, mais son objectif est d'accompagner ce mouvement de façon à proclamer et maintenir haut et fort les droits de l'oralité tout en occupant le terrain de l'écriture.

Un rapide coup d'œil sur le prologue du *Phèdre* s'avère à cet égard particulièrement significatif : Phèdre, jeune homme, pur produit de la nouvelle culture montante de l'écrit, fervent adorateur des discours écrits de Lysias est opposé à un Socrate rétif, qui ne peut que constater l'ampleur des dégâts de la nouvelle culture de l'écriture. En effet, le jeune représentant de la nouvelle vague médiatique se révèle incapable de restituer oralement le discours de Lysias, alors qu'il l'a entendu plusieurs fois, alors qu'il l'a retravaillé par devers soi en se procurant le précieux manuscrit. L'invasion de l'écriture consacre la perte de la mémoire tout comme, de nos jours, la révolution médiatique du « copier-coller » consacre l'abandon de toute entreprise de recherche personnelle. L'on devrait ainsi mieux comprendre actuellement les raisons profondes de l'activation, par Socrate et Platon, d'un certain traditionalisme, privilégiant la transmission orale, préférant inscrire une tradition dans l'âme plutôt que sur des rouleaux de papyrus.

Cette manière de tirer la sonnette d'alarme, *ce privilège constant accordé à la communication orale, personnelle, vivante*, sont à cet égard représentatifs du rapport

²¹ Marcel DETIENNE (*L'écriture d'Orphée*, 1989, p. 10) décrit d'une manière saisissante, revendiquant clairement d'ailleurs à ce titre *la nécessité d'une étude anthropologique*, une importante *révolution médiatique* — l'expression n'est pas employée mais le phénomène culturel de grande ampleur se trouve parfaitement décrit — qui s'est effectuée en l'espace de deux siècles dans la Grèce ancienne, atteignant son stade final vers 450 av. J.-C. L'objectif de M. Detienne a été dès lors de montrer comment cette révolution considérable de l'écriture, loin de s'être cantonnée au seul domaine du politique et du juridique, a été particulièrement portée, assumée, développée sur le plan religieux par le mouvement orphique. Notre objectif, dans cette perspective ouverte par Detienne, est d'essayer de montrer comment cette révolution dans le domaine du religieux se répercute d'une manière polémique dans les *dialogues* de Platon. Luc BRISSON ("Vingt ans après", *Oralité et Ecr.* 2011, p. 52) a résumé les aspects de la révolution médiatique accomplie à l'époque. Le problème est que Brisson refuse systématiquement de reconnaître le privilège que Platon accorde à la transmission orale, s'évertuant à minimiser et même à fausser ce que montre clairement la critique de l'écriture du *Phèdre* et de la *Lettre VII*. Nous touchons-là, d'après nous, au second important contresens, après celui de Dixsaut, qui affecte en ce moment les études platoniciennes. Voir *supra*, n. 18 et *infra*, n. 31.

fondamental que Platon, dans ses écrits, a entretenu avec la tradition. Ce philosophe savait pertinemment qu'à son époque les choses bougeaient d'une manière apparemment irréversible, que le savoir et la pensée se laïcisaient, se déconnectaient des représentations ancestrales, de même qu'il constatait que la toute puissance de l'écriture tendait à recouvrir et à effacer les plus anciennes traditions orales. Son choix fut alors de pousser au plus haut point les exigences de rigueur logique et de scientificité, d'élever au plus haut niveau l'art de l'écriture, sous la condition expresse cependant que tous ces changements culturels soient impérativement réintégrés au sein même d'une tradition ancienne vénérable, qui n'est pas celle d'Homère ni celle d'Hésiode, mais celle des *Palaioi*. Ceux-là mêmes qui, disait-il, valaient mieux que nous et qui vivaient plus près des dieux (*Philèbe*, 16c), à savoir les Pythagoriciens, véritables dépositaires d'une tradition orale, digne de ce nom²².

La grande erreur de certains commentateurs réside par conséquent dans le fait de n'avoir perçu, dans l'apparent traditionalisme de Platon, que l'apposition d'une simple couche superficielle, telle une sorte de fausse patine vénérable et ancienne, posée sur un meuble de facture récente. Nous aurions dès lors affaire à un Platon machiavélique, philosophe des Lumières avant la lettre, qui aurait ainsi utilisé la tradition comme pour mieux la subvertir. Loin d'avoir voulu instrumentaliser la tradition, il semble, au contraire, qu'il a tenté de replacer les grandes mutations de société au sein même de la tradition, chose d'ailleurs que la modernité n'a jamais réussi à opérer, provoquant dès lors de très dangereux phénomènes de déracinement.

Compte tenu de ces données culturelles fondamentales, notre objectif vise à terme la restitution de ce qu'est la philosophie socratico-platonicienne dans sa dynamique de maintien et de sauvetage de la tradition, en tant que mouvement philosophique exprimant un message, une option existentielle, voire même un certain culte nostalgique du passé, tout en prenant les devants, tout en cherchant à renégocier les profondes mutations culturelles dans le cadre même de la tradition. Au sein de ce *traditionalisme éclairé*, on dénote une entreprise s'étageant selon deux niveaux successifs : d'abord, une restitution sur le mode de l'imitation des discussions socratiques (bon nombre de *dialogues* commencent par restituer les traditions orales qui remontent aux faits de parole effectués par Socrate, sauf le *Théétète* qui utilise, pour une fois, le *medium* de l'écrit), ensuite, par-delà la restitution des faits de parole du personnage singulier, des évocations du *Palaios Logos* rappelé et défendu, dans le cadre même d'une discussion socratique. Or la tradition véhiculée par les Anciens est celle de l'eudémonisme, en l'occurrence une religion du salut, une espérance relativement au problème de la mort, une perspective de divinisation de l'homme qui, loin d'être un épiphénomène dans la

²² SOPHOCLE signale clairement dans l'*Antigone* (vers 1115-1121), que l'Italie est un second lieu privilégié du culte orphico-dionysiaque, parallèle au culte d'Éleusis. Or les Pythagoriciens sont certainement les dépositaires d'une tradition orphique très active, diffusée dans la Grande Grèce. Un dialogue de Platon comme le *Phédon*, comme nous le pressentons, répond à l'objectif de déployer le sauvetage du *Palaios Logos*, d'une part au moyen de la dialectique socratique, d'autre part au moyen de l'apport d'une tradition orale (108c), provenant d'Italie et Sicile (111e), telle qu'elle a été revivifiée très certainement par les Pythagoriciens.

philosophie socratique-platonicienne, en est probablement, et nous aurons l'occasion de le montrer, sa plus puissante source d'inspiration²³.

Dans ce cadre philosophico-religieux, les *dialogues* retranscrivent indirectement sur le plan de l'écrit des perspectives d'accomplissement de projets philosophico-politiques, qui ressortissent d'abord à la tradition orale. Or parler de tradition orale, comme nous l'avons dit, c'est parler d'une configuration culturelle, d'un mode de société qui n'est pas la nôtre. L'oralité, relativement à ce type de tradition, ne doit donc pas être réduite à une simple pratique verbale, éphémère et limitée, ne concernant que des individus particuliers, pratique privée, purement intime, qu'il serait vain de vouloir reconstituer, échappant irrémédiablement à l'historien qui ne travaille que sur des écrits. En réalité, l'oralité doit être fondamentalement perçue comme une affaire de culture, comme une institution, le cas échéant comme le mode supérieur de transmission d'une pensée philosophique. Tous les « dialogues » écrits par les Socratiques nous montrent constamment que l'oralité est paradigmatique et que c'est selon le modèle même d'une pratique orale de la philosophie²⁴ que l'on comprend d'abord le sens de la révolution socratique chez un maître qui n'a jamais voulu rédiger une seule ligne de discours philosophique, et, par voie de conséquence, le sens des dialogues socratiques rédigés par Platon. C'est évidemment selon le modèle oral de la dialectique que

²³ L'eudémonisme eschatologique et sotériologique, sorte d'évangile grec, apparaît ça et là dans les *dialogues*, mais se trouve récapitulé dans le *Phédon*, à l'occasion du récit de la mort de Socrate. Cette sotériologie a été, nous le saluons au passage, succinctement résumée avec textes à l'appui par H. JOLY (1974, p. 62). En voici les éléments que nous reproduisons ici :

« a) "L'espoir que quelque chose existe pour les morts", plutôt que rien.

« b) La croyance en un lieu propre de cette survivance, l'Hadès, où s'organise toute une géographie fantastique et mythique de l'invisibilité.

« c) La conviction que le lieu des morts est une réserve pour les vivants, que toute naissance est une renaissance et que "les morts proviennent des vivants".

« d) L'affirmation eschatologico-judiciaire, selon laquelle "le sort destinal des bons est meilleur que celui des méchants".

« e) La certitude que l'âme, par la purification et la concentration, peut "anticiper" sur la mort, en quoi consiste l'exercice pythagoricien par excellence de la "mélété thanatou".

²⁴ Jean-Pierre VERNANT (*Mythe et Société*, 1974, p. 198-199) s'appuie sur la logique d'Aristote pour dire que « Le philosophe pense dans une langue qui est celle de l'écrit philosophique (...). Par les possibilités qu'elle offre d'un retour au texte en vue de son analyse critique, la lecture suppose une autre attitude d'esprit, plus détachée et en même temps plus exigeante, que l'écoute de discours prononcés. Les Grecs en étaient eux-mêmes pleinement conscients : à la séduction que doit provoquer la parole pour tenir l'auditoire sous le charme ils ont opposé, souvent pour lui donner la préférence, le sérieux un peu austère mais plus rigoureux de l'écrit. D'un côté ils ont placé le plaisir inhérent de la parole : comme inclus dans le message oral, de l'autre, du côté de l'écrit, ils ont placé l'utile, visé par un texte que l'on peut conserver sous les yeux et qui retient en lui un enseignement dont la valeur est durable ». Force est de constater que cette dichotomie valable d'un point de vue général ne fonctionne absolument pas ni avec Socrate ni avec Platon. Tout au contraire, elle s'inverse : Socrate, dans le *Phédon* 276d-e, fait de l'écrit une activité plaisante (*paizein*) alors que le sérieux se trouve plutôt du côté de l'oralité : « Il [le philosophe] n'ira pas sérieusement écrire sur l'eau ces choses-là (*ouk ara spoudèi auta en hudati grapsei*) [ce qui concerne le Juste, le Beau et le Bien, objet d'une *epistèmè*, à l'image du *noun echôn geôrgos* qui ne sème pas dans les Jardins d'Adonis] » (276b-c). Les dichotomies de Vernant s'avèrent donc totalement fausses pour les philosophes majeurs du V^e et IV^e siècle av. J.C. (Pythagoriciens, Socrate et Platon) et sont à réviser de fond en comble puisqu'il s'agit de philosophes majeurs.

les recherches philosophiques menées au niveau des définitions et des Principes par Platon dans son Académie, prennent tout leur sens. L'irréductibilité et la spécificité culturelle de la tradition orale est la donnée fondamentale sur laquelle nous nous appuyons dans ce travail (dans le prolongement des apports décisifs de l'École dite de Tübingen, ainsi que des nouvelles lectures « mystériques » des *dialogues* de Platon²⁵) et que nous pensons pouvoir appliquer au courant même de l'eudémonisme qui traverse les *dialogues* socratico-platoniciens. Ce qui veut dire encore que la formation philosophique de l'individu ainsi que le mode de diffusion de la pensée se présentent fondamentalement sur le mode initiatique, impliquant un tout autre fonctionnement, une tout autre logique que celle de l'enseignement sur la base de l'écrit. Le modèle proprement initiatique est d'ailleurs souvent répercuté dans le vocabulaire, et même parfois dans la structure de certains *dialogues* socratiques de Platon, puisqu'il s'avère que l'eudémonisme grec, a d'abord été transmis lors des cérémonies des Mystères, ensuite par les philosophes pythagoriciens recourant à la pratique du secret, privilégiant une diffusion sélective de l'information. De même que dans les Mystères tout n'est pas dit à tous ceux qui veulent se faire initier, de même dans les *dialogues* socratiques de Platon, certaines choses peuvent être dites, alors que d'autres doivent rester au moins partiellement cachées, signalées seulement de manière allusive (susceptibles d'être perçues exclusivement par les initiés). Cela parce que le lecteur (qui n'est jamais préalablement sélectionné) n'est pas nécessairement préparé à recevoir et à utiliser correctement toute l'information que détient celui qui écrit. Tel est le principe de la *rétenion de l'information* (*Aussparungstellen*), mis en lumière par Thomas A. Szlezák, notion d'une importance telle que Platon, à la fin de sa vie, a créé un néologisme (*aporrhèton*) pour la désigner, similaire et voisin des *aporrhèta*, des enseignements non divulgués et spécifiques des Mystères, y ajoutant cependant un esprit plus pédagogique que sectaire. On admettra dès lors comme tout à fait plausible le fait que, dans les dialogues socratiques, certaines informations ont pu être livrées immédiatement alors que d'autres ont été soigneusement retenues, ne pouvant être divulguées que bien plus tard, dans un environnement culturel et historique plus favorable, pour que le lecteur anonyme soit en mesure de les assimiler : c'est le cas, nous semble-t-il et comme nous allons tenter de le montrer, de la maïeutique et d'une manière générale de l'eudémonisme socratique. Par la suite, Platon utilisera l'*aporrhèton* pour masquer et présenter seulement par allusion sa propre doctrine purement orale des Principes suprêmes non destinée au lecteur anonyme, qui résulte d'une puissante synthèse entre l'apport de la dialectique socratique et celui de la philosophie pythagorico-parménidienne des Principes : doctrine dont il n'offre que certains aperçus limités dans ses *dialogues*.

Ainsi, poser le modèle de l'oralité, impliquant la parole vivante et le choix des interlocuteurs valables, nécessite, par conséquent, la mise en place dans les écrits de procédures sélectives, initiatiques, discrétionnaires, qu'on ne retrouvera pas dans les modes de diffusion du savoir à l'époque moderne ou postmoderne. Les procédures modernes impliquent seulement une méthode pédagogique (dont la « Méthode », uti-

²⁵ Voir *supra*, n. 14.

lisée et exposée dans les ouvrages par Descartes est le modèle), permettant l'acquisition progressive, obéissant sur le fond à un principe de totale transparence, de partage universel du savoir, de totale publicité, telle qu'elle est permise par l'écriture, non pas par l'oralité. Alors que l'oralité est essentiellement particulière, nécessitant la sélection des récipiendaires²⁶, l'écriture est essentiellement universelle, sans distinction *a priori*. Alors qu'il n'y a pas de limite dans la diffusion écrite, pourvu qu'on obéisse à une méthode progressive, il y a nécessairement une limite dans la diffusion orale. Alors que tous les récipiendaires anonymes de la tradition écrite sont mis sur le même plan, sans exclusion de principe autre que celui d'une certaine compétence intellectuelle mise à l'épreuve par la lecture, tous les récipiendaires sont distingués personnellement et différenciés dans la tradition orale, selon des critères plus subtils, qui viennent s'ajouter à celui de la compétence intellectuelle. Par conséquent, poser le modèle de l'oralité pour organiser l'écrit, c'est postuler implicitement que tout n'est pas destiné à être écrit, divulgué, même si une méthode est parfaitement au point, en vue d'une diffusion progressive et d'une bonne assimilation. C'est postuler que même avec la meilleure méthode, même avec les meilleures dispositions intellectuelles, il y aura toujours des individus qui ne comprendront pas, parce qu'ils sont moralement ou spirituellement non-préparés (« non-purifiés » ou « orientés différemment »). Dans les *dialogues* socratico-platoniciens, l'archétype du personnage intelligent, brillant même, mais foncièrement réfractaire, parce que « non purifié » ou « mal orienté », c'est le personnage paradigmatique de Calliclès : c'est l'homme qui ne comprend pas parce qu'il se dérobe lui-même à un enseignement, parce qu'il se refuse de prendre au sérieux le message eudémoniste de Socrate. Aussi s'insurge-t-il du fait que Socrate, avec lui, n'utilise que des procédés réfutatifs tatillons, d'allure médiocre ou mesquine, au lieu d'aborder directement les grandes questions, seules dignes d'intérêt. Non sans l'avoir préalablement soumis à une réfutation drastique, Socrate lui rétorque qu'il voudrait être initié aux Grands Mystères sans avoir pris la peine de s'initier aux Petits Mystères. Procédure qui ne saurait être permise (*Gorgias*, 497c). La philosophie de l'*eudaimonia*, réservée à ceux qui peuvent réellement s'initier aux Mystères socratiques, ne sera donc divulguée dans le *Gorgias* qu'en partie²⁷, et encore avec de multiples précautions, pour trouver dans le *Banquet* une plus large expression (avec une

²⁶ NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 408, cité par Pierre HADOT (1998, p. 99). « Un éducateur ne dit jamais ce qu'il pense mais toujours exclusivement ce qu'il pense d'une chose quant à son utilité pour celui qu'il éduque. Cette dissimulation il ne faut pas qu'on la devine ». Cette remarque vaut pour la pédagogie purement orale, ainsi que pour l'écrit qui se fonde sur ce modèle. Mais dans sa nature essentiellement publique et anonyme, l'écrit ne peut pas prendre en compte d'une manière circonstanciée et adaptée l'état de préparation ou de non préparation du récipiendaire individuel.

²⁷ Nous subodorons, et nous aurons l'occasion de le vérifier, que cette expression ne doit pas être prise sur un plan seulement métaphorique et que le *Gorgias* ne délivre en définitive que les Petits Mystères socratiques, notamment avec le mythe final. Il faudrait dès lors comprendre l'apparition des traditions orales dans les *dialogues* comme représentant un moment-clé d'un parcours initiatique, lorsque sont « prononcés » les *legomena*, les traditions et les révélations initiatiques. Le dialogue écrit, par voie de conséquence, serait lui-même l'imitation d'un parcours initiatique essentiellement oral. Cela doit nous amener à réexaminer le statut du soi-disant « mythe platonicien ». Nous disons « Mystères socratiques » avec majuscule car il s'agit très vraisemblablement d'une transposition philosophique des Mystères d'Éleusis, eux-mêmes institutionnels.

présentation des Grands Mystères et de l'*epopteia*), puisque Socrate pourra alors s'adresser à un groupe autrement plus réceptif d'hommes de bien, de *kaloikagathoi*.

La communication orale du *sôkratikos logos* est donc, certes, intellectuelle mais se joue aussi à d'autres niveaux plus voilés, plus souterrains, nécessitant une implication personnelle de l'individu, une autre orientation de l'esprit, une autre sensibilité, un changement de valeurs et de genre de vie. Ce qui la distingue aussi c'est qu'elle seule est en mesure de prendre de court l'individu, de le foudroyer dans ses pseudo-certitudes, de lui permettre d'opérer une réelle *conversion*. Elle seule peut permettre, par un traitement approprié, le passage de l'hédonisme coutumier, individualiste et illusoire à l'eudémonisme fondé sur les valeurs de la vertu, de l'âme et de la tempérance²⁸. L'oralité est irréductible en ce sens qu'elle seule permet à l'aporie de produire tous ses effets bénéfiques, cathartiques, poussant l'individu dans ses derniers retranchements, et l'amenant, à un moment donné, à prendre enfin au sérieux les valeurs de l'eudémonisme. En revanche, réduite à elle seule, la tradition écrite ne saurait disposer d'un tel pouvoir : elle ne convainc que ceux qui veulent bien se laisser convaincre, l'inertie de l'écriture laissant toujours au lecteur enfoncé dans ses certitudes la possibilité de « retomber sur ses pieds ».

Il est vrai cependant qu'avec Calliclès, dans le *Gorgias*, le *sôkratikos logos* de type oral, retranscrit littérairement, a été voué à l'échec, la communication se heurtant dès lors à un mur infranchissable. Dans ce cas, cependant, l'échec reste au moins révélateur de deux choses : d'une part, il y a bien un message eudémoniste et une sotériologie que Socrate a tenté vainement de transmettre à son interlocuteur, que le lecteur cependant a pu saisir au passage ; d'autre part, le résultat négatif de non-transmission ne provient ni de la faiblesse intrinsèque du message²⁹ ni du transmetteur ni même de la communication orale en soi, mais de l'interlocuteur qui a résisté par mauvaise foi, orgueil, refus de se remettre en question. C'est parce qu'il est resté viscéralement attaché à ses habitudes de vie mondaine et d'exercice du pouvoir que Calliclès a refusé de prendre en compte la logique du raisonnement, et que la commu-

²⁸ Comme l'avaient vu Nietzsche (*Par delà le bien et le mal*, O.P.C. VII, p. 18) et Simone Weil (*Écrits de Marseille*, O.C. IV, 2, p. 77), les dialogues socratiques de Platon déploient le message de l'eudémonisme sous la forme d'une *bonne nouvelle*, d'un évangile. Celui-ci est récapitulé en 5 points par H. Joly, cf. *supra*, n. 23.

²⁹ Létitia MOUZE, ("Le philosophe mis à l'épreuve", 2003), p. 34 sq., soutient la thèse selon laquelle le *Gorgias* serait le plus aporétique des dialogues, présentant « l'aporie fondamentale » de deux discours irréconciliables, incompatibles, qui demeurent face à face. Cet article apparaît, à ce titre, comme une tentative subtile mais désespérée (face à l'évidence du texte) de *noyer le poisson*, de faire comme s'il n'y avait pas de thèse, évacuant, par conséquent, le thème de l'eudémonisme de Socrate. Or il y a une thèse fondamentale, dans le dialogue, que Socrate présente en bonne et due forme (« je soutiens que... », PLATON, *Gorgias*, 470e), qu'il maintient et défend jusqu'au bout contre les attaques menées par les représentants de l'hédonisme mondain : *celle du juste heureux et de l'injuste malheureux*. C'est aussi le *credo* sur lequel Socrate s'appuie dans l'*Apologie*, et que le début du *Phédon* replace dans son environnement mystérieux originaires. C'est encore le message que la *République* démontre à grands frais (par le *boêthein tōi logōi* à partir du livre II), ceci afin de réduire définitivement au silence les contestations de la sophistique. On ne peut décemment pas se baser sur les réactions infantiles d'un orgueilleux comme Calliclès, qui *boude dans son coin* quand il comprend qu'il a perdu la partie — se faisant par surcroît rappeler à l'ordre par son mentor (*Gorgias*, 497b) — pour dire que le dialogue est aporétique.

nication a échoué. Reconnaître le point de vue de Socrate, selon lequel le bonheur, le salut, résident dans l'âme, dans la réflexion et dans la pratique de la vertu de modération, c'eût été *ipso facto* l'amener à renier son passé, à se convertir, à renoncer à ses passions mondaines, à sa volonté de puissance illimitée. Mais à cela Calliclès n'était pas prêt.

C'est là, fort probablement, une des raisons majeures pour lesquelles Platon a privilégié la communication orale. Dans ses *dialogues*, ce n'est donc pas, comme chez les philosophes et les scientifiques de nos jours, la diffusion orale qui se modèle sur le *paper* de la conférence, mais c'est plutôt l'inverse, la diffusion écrite qui se modèle sur celle de l'oral, qui est interpersonnelle, existentielle, initiatique, cathartique. Par conséquent, dire que la diffusion orale est fondamentalement sélective et qu'elle est paradigmatique dans les *dialogues* de Platon, ce n'est pas poser un postulat arbitraire, c'est tenir compte d'une donnée culturelle fondamentale, qui est celle des Anciens du V^e siècle et du IV^e siècle, qu'il nous faut impérativement prendre en compte si nous voulons comprendre le sens de la transmission du message philosophique et de la progression des *dialogues* de Platon. Le modèle de l'oralité pour l'écrit, comme c'est le cas pour les *sôkratikoï logoi* rédigés par Platon et d'autres auteurs socratiques, implique donc nécessairement la capacité de rétention de l'information : ne sera donc pas vraiment invité à prendre connaissance des Grands Mystères³⁰ celui qui ne peut pas comprendre, d'autant plus qu'il ne veut pas comprendre. De même que la transmission orale implique la capacité de se taire³¹, de même la rédaction de *dialogues* doit impliquer la capacité de dissimuler l'information, d'autant plus que la communication écrite ne permet pas la *catharsis* que produit plus efficacement la communication orale.

³⁰ Il est vrai que, dans le *Gorgias*, en dépit de la non-collaboration de Calliclès, Socrate persistera à divulguer le message eudémoniste dans une sorte d'acharnement pédagogique. Mais cette insistance vise certainement davantage le lecteur, comme juge et tierce personne qui a constaté la mauvaise foi de Calliclès, que ce dernier. De plus, le philosophe est mis en demeure de répondre aux attaques. L'esprit général du *dialogue* reste eudémoniste sur un fond de polémique exacerbée et, par conséquent, Socrate ne peut délivrer qu'une partie du message. Le philosophe puisera cependant dans la tradition orale pour en extraire des images fortes (*Gorg.* 493a-b, 523a-524b), impressionnantes, susceptibles de décontenancer, déstabiliser l'adversaire. Par là-même, avec Calliclès, il mettra en place, mais partiellement, ses propres Mystères. Cf. *supra*, n. 27.

³¹ PLATON, *Phèdre* 276a6-7 : Le détenteur du discours oral et vivant est présenté comme « sachant parler et se taire devant qui il faut (ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) ». Nous avons là une expression très claire en faveur de la pratique de *rétention de l'information*, propre à la communication orale. Pratique qui n'a pas été considérée à sa juste valeur par les « anti-ésotéristes », ceux qui refusent de reconnaître, chez Platon, la supériorité indiscutable du discours oral sur le discours écrit. Voir Th. A. SZLEZÁK, (2011, p. 73-74) : « Il est absurde de vouloir nier l'existence de nombreux passages qui marquent une réserve concernant l'écriture dans les dialogues comme L. Brisson, Ch. Rowe et d'autres le font par cécité volontaire. À certains endroits, comme *Rép.* 435d, 506e, 509e, 533a ou *Timée* 28c, 48c, 53d, Platon illustre par l'image écrite la faculté du dialecticien de limiter le discours philosophique quand le récipiendaire ne remplit pas les conditions pour l'intelligence philosophique adéquate ».

3. Restituer la figure « orphique » de Socrate – Méthode à suivre

Bien qu'il s'agisse d'interroger les traditions, le *dialogue* socratique de Platon est et restera au centre de notre étude comme point de départ et point d'arrivée : on tentera moins de reconstituer ces traditions eudémonistes dans leur état d'origine que d'examiner de quelle manière elles sont rapportées dans les *dialogues* et tenter de comprendre le sens que l'auteur et le maître des dialogues leur ont attribué. En réalité, deux types de traditions sont à prendre en compte dans ces textes : une tradition foncièrement socratique (*Apologie*, *Théétète*, *Banquet*, *Euthydème*, les *dialogues* socratiques en général) et une tradition non spécifiquement socratique d'origine, répercutée indirectement ou sporadiquement dans certains *dialogues* : *Charmide*, *Gorgias*, *Cratyle*, *Ménon*, *Phédon*, *Banquet*, *République*. Plus précisément, notre objectif est d'essayer de comprendre en profondeur un mouvement particulier dans un des *dialogues* les plus importants à cet égard : celui de la succession des discours de Diotime et d'Alcibiade dans le *Banquet*, représentant le passage d'une ancienne tradition antésocratique, reçue (écoutée) par le jeune Socrate, à la tradition proprement socratique reçue (écoutée) par Alcibiade, telle une puissante reprise de l'ancienne. Ce qui nous interroge dans cette succession des deux discours c'est leur caractère commun, présenté comme fortement initiatique, la tradition socratique étant implicitement située dans le prolongement d'une plus ancienne tradition orale à caractère mystérique. Les Mystères socratiques guidés par la figure « silénique » d'un nouveau maître en initiations, bien vivant et ayant soulevé l'enthousiasme autour de lui, correspondraient dès lors à une profonde réactivation, philosophiquement fondée celle-ci, des Mystères d'Éleusis et, partant, de l'orphisme lui-même. Quelle que soit la transposition philosophique effectuée par Platon, le discours de Diotime, faisant surgir au moment de l'initiation suprême la notion d'*epopteia*, obéit indéniablement à un paradigme orphico-éleusinien. Quelles que soient les caractéristiques de haut niveau philosophique que Platon projette sur le personnage idéalisé de Diotime, il n'en reste pas moins que cette femme est présentée dès le départ, lorsque Socrate évoque la tradition qu'il a reçue de cette personne, comme une authentique prêtresse orphique. Nous comprenons par conséquent, même si cela n'est pas dit explicitement, que Socrate est lui-même un Orphique³² ayant reçu une initiation en bonne et due forme, de la part d'une

³² Dans le cadre des études de l'orphisme, comme pour ce qui concerne ladite lecture « ésotérique » des *dialogues*, se sont élevés de forts courants hypercritiques ayant tout fait pour minimiser l'importance de ce mouvement. A. Bernabé (1995, p. 204-237), à l'occasion d'une étude rigoureuse du jeu de mots *sôma-sêma* rapporté dans le *Cratyle*, 400c (F 430 B. = 4[A 34] C.), par Socrate aux Orphiques (*hoi amphi Orphea*), s'en est pris à tout une ligne interprétative qui est partie de Wilamowitz, passant par Linforth et Dodds. Chez E. R. DODDS (1965, p. 152-153) on peut effectivement déplorer un militantisme fermé envers l'orphisme, rejetant systématiquement tout ce qui n'est pas étiqueté noir sur blanc comme appartenant à ce courant. Aussi A. BERNABÉ a-t-il dénoncé non sans raison un « haut degré d'aveuglement (alto grado de obcecación) ». Or, de nos jours, il semble possible de dépasser d'une manière encore plus décisive l'état de paralysie et de stérilité interprétative, dans lequel les tenants actuels de l'hypercriticisme (L. BRISSON (1992), R. C. EDMONDS (1999), C. CALAME (2008)) voudraient encore maintenir la recherche : il serait actuellement possible de mieux saisir la spécificité du positionnement socratico-platonicien. En effet, certaines découvertes récentes en matière d'archéologie (inscriptions d'Olbia, Lamelles d'or, *Papyrus de Derveni*), par recoupement de ces nouvelles données avec d'autres sources, permettent de rassembler les divers éléments du my-

représentante du mouvement concerné... Que devons-nous faire relativement à ce fait textuel ? La plus ancienne tradition renouvelée par Socrate, étant autrement plus énigmatique, beaucoup moins connue que la seconde, nous commencerons par examiner la tradition socratique présentée par Alcibiade (première partie, premier chapitre), pour finir avec la tradition en principe « présocratique », celle de Diotime, rapportée par Socrate lui-même (deuxième partie, dernier chapitre). Entre ces deux rapports détaillés concernant la tradition orale en aval et en amont du socratisme, nous intercalerons une étude de tous les textes socratico-platoniciens susceptibles de nous renseigner sur ces deux traditions fondamentales qui se succèdent dans le *Banquet*.

Encore faut-il que l'on présente avec précision les principes même de notre méthode d'approche des textes platoniciens. D'abord l'on s'efforcera de prendre en compte les textes totalisants apparaissant dans les œuvres de Platon, permettant de ressaisir à la fois la singularité d'une présence, l'idiosyncrasie d'un personnage exceptionnel qui a institué des Mystères philosophiques, Socrate lui-même, et l'universalité d'un message eudémoniste : textes représentatifs et récapitulatifs, néanmoins pouvant passer quelque peu inaperçus, en raison de leur présentation sous la forme stylistique d'une conversation spontanée. Pour cela, nous serons particulièrement attentif aux moments au cours desquels la présence mystérieuse de Socrate est tout à coup manifestée. Aussi nous faudra-t-il repérer les moments, qui peuvent être d'ailleurs les mêmes, au cours desquels une tradition est évoquée comme ayant été réceptionnée ou transmise oralement par Socrate, un enseignement de type eudémonique étant alors délivré. D'où la nécessité de recourir, dans un premier temps, à une double lecture, que nous appelons « phénoménologique » et « anthropologique ».

Notre première approche des textes, en particulier lorsqu'est évoquée la figure énigmatique et éminemment singulière de Socrate, ne peut être qu'une lecture compréhensive de type phénoménologique. Elle consiste à ne pas viser tout de suite le sens directement logique, analytique et conceptuel des discussions et des argumentations, ni même la reconstitution de telle ou telle doctrine, mais, en examinant le

the orphique (comme une *toile de Pénélope*, selon l'expression d'A. Bernabé, 2002a, p. 401-433), rapportant une théogonie, un Drame sacré (*Hieros Logos*) de Dionysos mis à mort et la naissance de l'humanité à partir de la cendre des Titans — mythe dont il est maintenant possible de restituer l'ancienneté, et, bien sûr, l'antériorité par rapport aux *dialogues* platoniciens : il s'agirait bel et bien du *Palaios Logos* dont parle Socrate dans le *Phédon*. Le positionnement de Socrate et de Platon pourrait alors se résumer en trois points :

1) Un privilège accordé à la transmission pythagoricienne de l'orphisme, considérée comme plus fiable et plus féconde que les traditions écrites récentes (comme on le voit dans les dialogues suivants : *République*, *Phédon*, *Ménon*, *Gorgias*).

2) La purification par le genre de vie, héritée du pythagorisme ainsi que de l'efficacité de la pratique socratique de la réfutation dialectique (*elenchos*), amène Platon (par l'intermédiaire de son frère, Adimante) à se détourner avec un certain mépris de la *catharsis* censée résulter des seules pratiques rituelles et sacrificielles, répandues à grande échelle par certains Orphiques décadents, considérés comme des charlatans (*République* II).

3) Socrate et Platon à sa suite ont très certainement repris certains éléments eschatologiques de l'orphisme, non sans avoir soumis cette tradition à une épuration, notamment pour ce qui concerne la mythologie attenante à ce mouvement, considérée comme trop compliquée et par trop anthropomorphe (voir *Euthyphron*, *Phédon*, *Timée*). Nous aurions affaire à une *transposition* (pour reprendre l'expression d'Auguste Diès).